WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Band 26

AKADEMISCHE DRUCK- u. VERLAGSANSTALT
GRAZ–AUSTRIA

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Band 26

AKADEMISCHE DRUCK- u. VERLAGSANSTALT
GRAZ / AUSTRIA
1978

Lizenzausgabe des Orientalischen Institutes
der Universität Wien

Unveränderter Nachdruck der bei Alfred Hölder
1912 in Wien erschienenen Ausgabe

Photomechanischer Nachdruck

Printed in Austria
ISBN 3-201-01058-8
84.78

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
D. H. MÜLLER, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XXVI. BAND.

Inhalt des sechsundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

Seite

Leo Reinisch zu seinem 80. Geburtstage . . . . . 1—4

Suleimân der Große als Kunstfreund, von Josef von Karabacek 5

Bari und Dinka, von H. Schuchardt 11

Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen, von Hermann Junker (mit 3 Tafeln) 42

Über arabische Handschriften der Aja Sofia, von Dr. O. Rescher 63

Zur Frage der Existenz des ǵ im Ursemitischen, von Rudolf Růžička . . . 96

Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brāhmaṇas, von W. Caland . . . 107

Babylonisches, von B. Landsberger 127

Die Berge Job und Schebtamo des Josippon, von Theophil Emil Modelski . 132

Die ältesten Dynastien Babyloniens, von Friedrich Hrozný 143

Zu den berberischen Substantiven auf *-im*, von Hugo Schuchardt 163

Konkordanz der Gāthās des Majjhimanikāya, von R. Otto Franke 171

'al-'Iśmâm, von Max Grünert 222

Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur, von M. Winternitz 237

Ein Beitrag zur ägyptischen Beduinenpoesie, von Wilhelm Czermak . . . 253

Die onomatopoetischen Verba des Türkischen, von Maximilian Bittner . . 263

Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment, von Dr. Karl Wessely (mit 1 Tafel) 270

Die Abhandlung ‚Gegen die Bilderstürmer' von Vrthanes Khertʻoł, aus dem Armenischen übersetzt von P. Polykarp Samuel 275

Anmerkungen zum ‚Frahang i Pahlavīk', von Bernhard Geiger 294

Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen, von Dr. Friedrich v. Kraelitz-Greifenhorst 307

Zur Phonetik der australischen Sprachen, von W. Schmidt 325

Koptische Manuskripte aus der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek, von N. Reich 337

Der Anlautwechsel in der Serērsprache in Senegambien, Westafrika, von Friedrich Hestermann 350

Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken, von Prof. Dr. August Haffner 363

Anzeigen.

Seite

H. HOLMA, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen, von V. CHRISTIAN 388

O. STRAUSS, Ethische Probleme aus dem ‚Mahābhārata‘, von J. KIRSTE . . . 392

E. LEUMANN, Zur nordarischen Sprache und Literatur, von J. KIRSTE 394

J. DAHLMANN, Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde, von J. KIRSTE 400

JULIUS VON NEGELEIN, Der Traumschlüssel des Jagaddeva, von M. WINTERNITZ 403

MEINHOF CARL, Die Sprachen der Hamiten, von H. SCHUCHARDT 407

Kleine Mitteilungen.

Der Name des Kupfers, von GEORG HÜSING 414

Zu den meroitischen Inschriften, von H. SCHUCHARDT 416

Abendländische Parallelen zu Jātaka VI, 336, 21, von THEODOR ZACHARIAE . 418

Ein libysch-ägyptisches Wort, von W. MAX MÜLLER 428

LEO REINISCH
ZU SEINEM 80. GEBURTSTAGE
AM 26. OKTOBER d. J. 1912.

Hochverehrter Herr Hofrat!
Teurer Meister!
Lieber Freund und Kollege!

Mit dem Jahre 1912 beginnt die Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens und Wirkens — und am 26. Oktober dieses Jahres vollenden Sie, der Mitbegründer dieser Zeitschrift, Ihr achtzigstes Lebensjahr. Dieses hübsche Zusammentreffen bedeutsamer Abschnitte in Ihrem Leben und im Leben unserer Zeitschrift, das fast ein wenig von dem Charakter der einst so berühmten prästabilierten Harmonie an sich trägt, von welcher Leibniz zu erzählen wußte, hat uns, die Herausgeber der WZKM, dazu veranlaßt, den vorliegenden XXVI. Band derselben, den wir, in Eröffnung eines neuen Vierteljahrhunderts wissenschaftlichen Wirkens in den alten und bewährten Bahnen unserer Zeitschrift, in die Welt hinaussenden, Ihnen, hochverehrter Meister, als Festgabe zu Ihrem achtzigsten Geburtstage darzubringen.

Sie haben an der Wiege dieser Zeitschrift gestanden, Sie haben durch eine lange Reihe von Jahren die Herausgabe derselben geleitet, haben neben Ihren zahlreichen tiefgründigen Forschungen unentwegt Ihre fürsorgende Teilnahme auch der WZKM geschenkt. Es ist daher nicht mehr als recht und billig, daß diese Zeitschrift heute, wie schon vor 10 Jahren, glückwünschend bei Ihnen erscheint, wie ein kräftig herangewachsenes Kind zu seinem Vater kommt, um ihn freudig zum Jubelfeste zu begrüßen.

Und wir lassen unsere Zeitschrift um so lieber bei Ihnen die Rolle des glückwünschenden Kindes spielen, als wir alle an Ihrem achtzigsten Geburtstage etwas von dieser Empfindung in uns tragen und, um derselben Ausdruck zu geben, gerne die Zeitschrift zu unserem Dolmetsch erwählen. Sind Sie doch uns allen ein väterlicner Freund gewesen, der mit stets sich gleichbleibendem Wohlwollen einen jeden nach Maßgabe seines Wesens und seiner Bedürfnisse gefördert hat. Wir alle blicken mit freudigem Stolze auf Sie, als auf das Vorbild des unermüdlichen Forschers, der, unbekümmert um äußere Ehren und Erfolge, nur seine großen wissenschaftlichen Ziele vor Augen, neue Wege gebahnt und anderen gewiesen hat.

Wir alle haben von Ihnen gelernt und sind Ihnen dafür dankbar. Was uns aber in ganz besonderem Maße dazu treibt, Ihnen zu Ihrem achtzigsten Geburtstage unsern warmen Dank und unsere innigste Verehrung auszudrücken, das ist die uns alle fort und fort beherrschende und erhebende Gewißheit, bei Ihnen, hochverehrter Meister, stets und bei jeder Gelegenheit dasselbe kraftvoll und liebevoll schlagende Herz, dieselbe starke und gütige Hand zu finden, die sich uns nun

schon durch so lange Jahre in väterlicher Freundschaft bewährt hat.

Und wir nahen uns Ihnen heute mit um so größerer Freude, um Ihnen diesen Jubelband der WZKM in die treuen Hände zu legen, als wir Sie so ganz unverändert in voller Kraft und Rüstigkeit vor uns stehen und nach wie vor unermüdlich, vorbildlich wirken und schaffen sehen. Möge Ihnen die gleiche körperliche und geistige Frische und Gesundheit, die gleiche Schaffensfreudigkeit noch lange Jahre erhalten bleiben und bewahren Sie uns auch weiterhin die gleichen freundlichen Gesinnungen, deren Wert wir so hoch zu schätzen wissen. Das ist der Wunsch und die Bitte, mit denen wir diese von Ihnen mitbegründete Zeitschrift in eine neue Ära eintreten lassen, indem wir den hier vorliegenden XXVI. Band derselben Ihnen zum 26. Oktober d. J. 1912 widmen.

In Liebe und Verehrung:

J. v. Karabacek, D. H. Müller, L. v. Schroeder,
P. Kretschmer, M. Bittner.

LEO REINISCH

ZU SEINEM ACHTZIGSTEN GEBURTSTAGE.

Den dunklen Erdteil hast Du uns erhellt
Durch manchen Lichtstrahl, den Du schwer errungen,
Gar mancher gute Wurf ist Dir gelungen
Und neu erobert hast Du manches Feld;

Erobert und dann sorgend treu bestellt,
Von nimmermüder Arbeitslust durchdrungen;
So hast — ein leuchtend Vorbild — Du bezwungen
Und Andern dann geschenket eine Welt.

Drum darfst Du heute freudig rückwärts schaun,
Der reichen Ernte froh, die Du geborgen;
Wir aber wünschen, hoffen und vertraun,

Du werdest lang noch schaffend weiter sorgen,
Du mögest lang noch frisch Dein Feld bebaun,
Und strahlend grüße Dich manch neuer Morgen!

L. v. Schroeder.

Suleimân der Große als Kunstfreund.

Von

Josef von Karabacek.[1]

In den Berichten des 16. Jahrhunderts werden die Türken insgemein als roh und unzivilisiert geschildert, weshalb die Schönheiten in den Schöpfungen des menschlichen Ingeniums bei ihnen keinen Anwert fänden.[2] Die Erzeugnisse der bildenden Kunst hassen sie; denn ihr Prophet habe mit den Hebräern nicht nur die Beschneidung eingeführt und den Genuß des Schweinefleisches verboten, sondern auch kein Bildnis irgendwelcher Art für zulässig erklärt.[3] Wo sich's eben trifft, begegnet dem Christen aus türkischem Munde der Vorwurf der Bilderverehrung: als der königliche Botschafter Busbeck auf seiner Reise über Konstantinopel nach Amasia 1553 in Nicaea zufällig bei dem Funde einer antiken Kriegerstatue anwesend war und seine Mißbilligung darüber aussprach, weil die Werkleute dieses herrliche Kunstwerk mit ihren Hämmern übel zurichteten, da ‚wurden wir', schreibt Busbeck, ‚von ihnen ausgelacht und gefragt: ob wir auch, wie es sonsten unser Gebrauch wäre, davor niederfallen und es anbeten wollten?'[4]

[1] Aus der Einleitung zu dem II. Kapitel ‚*Die Kunstbewegung unter Suleimân dem Großen, 1520—1566*' eines von mir vorbereiteten Werkes.

[2] Relazione di Giovanni Moro Bailo a Costantinopoli 1590, in *Albèri*, Ser. III, Vol. III, p. 325.

[3] Relazione di Gianfrancesco Morosini Bailo a Costantinopoli, 1585, in *Albèri*, l. c. Ser. III, Vol. III, p. 271; Tavernier, Beschreibung des Serrails des Großtürken, p. 29.

[4] Augerii Gislenii von Busbeck Vier Sendschreiben der Türkischen Bottschaft etc., Nurnberg 1664, p. 120.

Als ein gefährliches Unterfangen galt der Versuch, irgendetwas öffentlich abzeichnen oder sich darüber Notizen machen zu wollen. ‚Ich hätt', schreibt DERNSCHWAM, der 1553—1555 in Konstantinopel war, ‚vngeuarlich die Figuren mogen abmalen oder verzaichnen, aber vor den turkhen darff sich khainer nicht rueren, also ain Barbarisch Volkh ist es das allen zuelaufft, wann es nur ain wenig sicht ain zwey wortter schreiben jnn ain tafel, auch das man ainen bald bruglen sollt, so hatt es auch jnn Constantinopel khainen maler der das wenigiste khundte conterfehen es derfft sichs auch khainer vndersteen, wurden jn bald fur ain khundtschaffter halten schlagen vnnd schätzen.'[1]

Nicht weniger absprechend äußert sich 1548 M. LUIGI BASSANO DA ZARA in seinem an Kardinal Ridolfi gerichteten Traktat:[2] ‚Man findet in der Türkei weder Gemälde noch irgendwelche Reliefbilder. Sie sind darin im höchsten Grade ungeschickt; bei uns malen die Kinder besser, als dort ihre Meister, die sich darauf nicht verstehen. Sie wissen nicht figurierte Tapeten zu schätzen, ja sie haben nicht einmal grüne Gewächse lieb, sobald nur ein Vogel darauf gemalt wäre! Sie verabscheuen die Porträte wie vom Satan erfundene Dinge, kurzum: wie in so vielen Dingen, zeigen sie auch darin ihr ungesittetes Wesen und ihre Torheit.'[3] Mit einem Worte: wo man hinsieht, lautet das Urteil der christlichen Zeitgenossen vernichtend. Mag Krieg oder Friede im Spiele sein, stets ist es die türkische Unkultur, die keine Blüte erwachsen läßt. Als Hans Christof Teufel, Freiherr zu Gündersdorf, auf seiner 1587 unternommenen Orient-

---

[1] *Relatio Itinerationis Constantinopolitanae et Turcicae*, Handschrift des Museums des Königreiches Böhmen in Prag, XVII, C. 25, fol. 93 verso f.

[2] In SANSOVINO, fol. 101 r.

[3] BASSANO, Costumi de Turchi, Trattato scritto al Cardinal Ridolfi, in *Sansovino*, fol. 101 r.: ‚Non si troua in Turchia ne dipentura, ne imagine di nessuno rilieuo. Sono in questo grossissime, e meglio dipingano tra noi i fanciulli, ch'i loro maestri, ne la conoscono .... Non apprezzano tappezarie figurate, non hanno care la uerzure se ui fusse dipinto pur un'uccelio. Abboriscono i ritratti come cosa trouata dal Diauolo, & in somma come in molte altre cose, così in questa, mostrano la loro inciuiltà, & sciocchezza.'

reise die verfallenen Herrlichkeiten von Tebrîz in den noch erhaltenen zwei ‚Majolika-Thürmen' der Moschee bewunderte, war der Eindruck der, daß diese Stadt, nachdem sie die Türken in ihre Gewalt gebracht und zerstört haben, das Sprichwort wahr mache: ‚wo der Türgkh hintritt, wachst kain graß mehr'.[1]

Mit diesen kleinen episodischen Schilderungen sind die von christlicher Seite erhobenen Vorwürfe gegen die Roheit des Türkentums und die geringschätzigen Äußerungen über das Ringen des ‚kindlich Unbeholfenen mit dem Typischen' in seiner Malweise noch lange nicht erschöpft. Trotzdem darf man fragen: ist die Volksmeinung des christlichen 16. Jahrhunderts eine andere gewesen als jene des 15. Jahrhunderts, etwa im Zeitalter des Eroberers? Gewiß nicht. Auch die in der Regel ausgezeichnet scharf beobachtenden Orientreisenden, ganz besonders aber die venezianischen Baili mit ihren klugen Relationen, von denen fast jede ein kleines staatsmännisches Meisterstück ist, haben tief in die türkische Volksseele gesehen, aber nur eines übersehen, nämlich, daß gerade in Sachen der Bildnismalerei im Oriente gar nichts vom Volke, alles dagegen von den Herrschern abhing, für welche das *l'état c'est moi* nicht erst erfunden zu werden brauchte, um dann und wann ihr Schiff auch gegen den Strom führen zu können. Das Volk aber geduldete sich dabei schweigend in orientalischer Unterwürfigkeit. So verhielt es sich unter Muhammed II., dem Eroberer, so schien es der erwachende Trieb des Kunstsinnes in Selîm II. entfalten zu wollen und so dachte und handelte auch der große Suleimân.

Man hat ihn falsch beurteilt oder mindestens nicht genügend in seinem Wesen erkannt. Immer ist er nur der Kraftmensch, dem das rauhe Kriegshandwerk Bedürfnis ist, ein Mann der Tat, der Gesetzgeber, ein Herrscher voll Prunkliebe, der Spender ungezählter Wohltaten, der Cäsar, der zur Selbstverherrlichung den historischen

---

[1] Beschreibung der Rayss etc. Handschrift der fürstlich Liechtensteinschen Bibliothek in Wien, fol. 61 r. — Im Türkischen lautet das obige Sprichwort: كردك آتى برچايرده آياق يصدوغى يرده اوت بتمز ‚Auf der Wiese, die des Kurdenrosses Huf stampfte, wächst kein Gras mehr.'

Griffel führen läßt, ein Dichter und Freund der Poeten, ein Schätzer der Wissenschaft und, was im Oriente gar hoch angerechnet wird, ein Meister der Schönschreibekunst. Was Suleimân mit Hilfe seiner großen Architekten, die zumeist von christlicher Herkunft waren, an bewunderungswürdigen Bauten geschaffen hat, wird unvergessen bleiben: unter ihm erlebte die Baukunst ihr goldenes Zeitalter. Von den Beziehungen des Großherrn zu den Großkünsten der Bildnerei und Malerei ist jedoch keine Rede; höchstens lassen sich aus versteckten Andeutungen Schlüsse auf seine Abneigung ziehen. Suleimâns Bemühungen, antike Werke der Kleinplastik zu erwerben, ließ man in dem häßlichen Lichte der Habsucht erscheinen. ‚Von den (antiken) Münzen, wie viele man deren auch fand', bemerkt der früher erwähnte Bassano, ‚so viele derselben verkaufte man an die Bankiere, und zwar insgeheim, weil der Großherr, sobald er davon erfuhr, sie für sich haben wollte, gerade so, wie er es mit allen anderen Schätzen, die gefunden wurden, machte, die er nachher der Vernichtung preisgab.'[1] Allein dieser Vorwurf paßt schlecht zu den offenkundigen Handlungen, aus denen des Sultans Empfänglichkeit für die Eindrücke der Kunst zu erraten sind. Darnach war Suleimân auch ein freigebiger und bedachtnehmender Gönner des Handwerks und der Kleinkunst. Er selbst, der keinen Augenblick müßig sein konnte, war ein Freund der Arbeit und zugleich imstande, ein Handwerk auszuüben, wodurch er sich täglich einen Giulio (d. i. nach heutigem Werte ein Franc) zu verdienen vermochte: es stehe dem Fürsten — meinte er — ebenso wie dem Bürger wohl an, sich das tägliche Brot in eigenem Schweiße zu verdienen.[2] Ganz zweifellos war Suleimân auch der Malerei ein Beschützer und Förderer, indem er sich in dieser Beziehung, wie ich zu zeigen hoffe, sowohl den ketzerischen Persern, deren hervorragendste Meister er an seinen

---

[1] SANSOVINO, l. c. fol. 101 r.

[2] Fatti di Solimano dopo la presa di Rhodi, fino all'anno 1533, d'incerto Autore, in SANSOVINO, l. c., fol. 401 v. — JORGA, Osm. Gesch. II, p. 343 berechnet den *Giulio* irrig mit einem *Asper* (= 14·1 Heller). Das erstere Geldstück besaß um das Jahr 1533 beinahe den Wert einer Krone, wobei natürlich die Kaufkraft außer Betracht gelassen ist.

Hof oder ins Reich zog, als auch den christlichen Künstlern durchaus nicht abhold zeigte, wenngleich er in religiösen Dingen der in seiner Glaubensstärke vollendete Muslim blieb.[1] Denn wäre es nicht so gewesen, wie hätte nach den früher geschilderten Volksanschauungen ein Melchior Lorichs 1559 öffentlich die herrliche Ansicht von Konstantinopel zeichnen können?! Auf einem dieser Blätter sehen wir den 32jährigen Flensburger Künstler, im Selbstkonterfei angesichts des wunderbaren Stadtbildes vor dem entrollten Tableau stehend, wie er die Zeichenfeder in das von einem alten, prächtigen Modell-Türken ihm entgegengehaltene Tuschbehältnis zu tauchen im Begriffe ist.[2] Diese stadtkundige Tätigkeit des Künstlers konnte sicherlich nur unter dem Schutze des Großherrn sich entfalten und zu glücklichem Ende geführt werden.[3] Und daß Suleimân, eben weil er selbst ein Kunstfreund war, den Kunstsinn anderer, gleichviel ob Muham-

[1] Es wird berichtet, daß Suleimân in San Francesco in Pera in seiner Anwesenheit einmal eine Messe lesen ließ und darüber lachte (BASSANO in SANSOVINO, l. c. fol. 82 v.). Man warf ihm vor, er sei gegen die Christen und Juden in gleicher Weise feindselig, so daß man allgemein darüber klage; ihre Behandlung sei nicht mehr dieselbe, wie unter Selîm I. seinem Vater (Relazione di MARCO MINIO, 1522, bei ALBÈRI III, 3, p. 74). Die Urteile anderer lauten weit günstiger: Suleimân sei human, gütig und gerecht; die Christen vergünstige er, die Juden hingegen behandle er schlecht (*connive li Christiani, trata mal li Ebrei*, Memo bei HAMMER l. c. III, 17); grausam sei er nur gegen diejenigen, die im Verdachte der Konspiration gegen ihn stünden (Relazione del Cl. DOMENICO TREVISANO, 1554, ALBÈRI III, 1, p. 117 f.; Relazione di ANDREA DANDALO, 1562, l. c. III, 3, p. 164; Relazione di MARCANTONIO DONINI, 1562, l. c p. 176).

[2] *Konstantinopel unter Suleiman dem Großen* aufgenommen im Jahre 1559 durch Melchior Lorichs aus Flensburg etc., herausgegeben und erläutert von EUGEN OBERHUMMER, München 1902, Taf. XI; auf der Innenseite der Stadtmauer von Galata steht von der Hand des Künstlers: ‚das ortt zu Gallatta oder Pera da ich Melchior Lorichs die Statt am meisten oder den meisten theil der Statt geconterfeit habe Anno 1559'.

[3] Wenn bei einem Gebäude (l. c. Taf. VIII) der Künstler notiert, es sei dasselbe der römischen kaiserlichen Botschaft ‚Herberg darin auch ich M. (= Melchior Lorichs) mit Inen gefangen gelegen', so ist dies natürlich auf die aus Gründen orientalischer Politik von der Hohen Pforte häufig praktizierte Taktik zurückzuführen, wonach man die fremden (also nicht nur christlichen) Gesandtschaften wider Willen oft Jahre lang in Konstantinopel zurückhielt. Dies widerfuhr auch Busbeck mit den Seinigen.

medaner oder Christ, einzuschätzen wußte, geht daraus hervor, daß er dem bekannten gelehrten Porträtsammler Bischof Paolo GIOVIO sein von einem venezianischen Künstler gemaltes Bildnis nebst Tintenzeug und Feder aus Gold als Geschenk zuschickte. Hieraus folgt, daß wir Suleimân durchaus nicht als einen Gegner der Porträtmalerei anzusehen haben.

Mit den vorstehenden kurzen Betrachtungen habe ich anzudeuten versucht, wie es in der allgemeinen Anschauung begründet war, daß das türkische Volk, im großen und ganzen in barbarischer Nacht versenkt, die darstellende Kunst verabscheute, die Herrscher dagegen sich darum gar nicht kümmerten, sondern vielmehr ihrer selbstherrlichen Geschmacksrichtung freien Lauf ließen. Was insbesondere die Persönlichkeit Suleimâns des Großen betrifft, so gehört der Nachweis, daß die noch fortlebende Tradition von der Hochschätzung der Meisterwerke der bildenden Kunst durch seinen Urgroßvater Muhammed II. und seinen Vater Selîm I., die auf ihn impulsiv wirkte, zu den dankbarsten Aufgaben der quellenmäßigen Kunstforschung.

Bari und Dinka.

Von

H. Schuchardt.

Mit seinem Werke: *Die Sudansprachen* (1911) hat D. Westermann, dem wir treffliche Einzeldarstellungen afrikanischer Sprachen verdanken, gewiß keinen ‚Rocher de bronze' vor uns hinstellen wollen, sondern nur ein Modell aus weicher Masse. Ich würde mich aber gar nicht an es heranwagen, wenn es nicht über Vorfragen von allgemeiner Wichtigkeit hinwegginge die sich wieder als Schlußfragen, und mit unabweisbarer Dringlichkeit, einstellen müssen.

Auf dem beigegebenen ‚Übersichtskärtchen des Gebiets der Sudansprachen' von B. Struck zieht vor allem die Umfassungslinie gegen das Hamitische unsere Blicke auf sich. An Grenzen überhaupt pflegen ja entscheidende Kämpfe ausgefochten zu werden, solche bei denen es sich nicht bloß um das Vor- und Zurückschieben der Grenzen handelt, sondern auch um das Bestehen der Zentralgewalten selbst, ja um die ganze Art der Aufteilung. Wir fragen allzu rasch: gehört die und die Sprache zum Sudanischen oder zum Hamitischen? Dabei ist die Beantwortung der andern Frage schon vorausgesetzt: was ist sudanisch und was ist hamitisch? Und müssen wir nicht zu allererst darüber im klaren sein ob die Gesamtheit der nord- und mittelafrikanischen Sprachen (mit Ausschluß des Semitischen) wirklich aus zwei, nicht mehr nicht weniger, deutlich unterschiedenen Hauptgruppen besteht?

An nicht wenigen Stellen erweist sich die Lage der hamitisch-sudanischen Grenze als strittig. Im Nordwesten des sudanischen

Gebietes zeigt das Kärtchen eine Menge weißer Enklaven die sich offenbar auf das Fulische beziehen; aber kein Name kennzeichnet sie. Ich erblicke in dieser Unterlassung den Ausdruck der Unsicherheit. Im *Handbuch der Ful-Sprache* (1909) Vorwort IV sagt WESTERMANN, die Fulbe seien verwandt mit den sogenannten Hamitenvölkern, macht aber zugleich auf die vielen Gemeinsamkeiten aufmerksam die zwischen dem Ful und den Bantusprachen bestehen. In ähnlich zweifelhafter Lage wie das Ful erblickte FR. MÜLLER das Nuba, Barea, Kunama und brachte sie mit jenem unter ein Dach. Bei WESTERMANN erscheinen die Gebiete dieser drei Sprachen im Nordosten wie Inseln dem großen sudanischen Kontinent vorgelagert. Wegen dieser Zuweisung hätte er sich mit REINISCH auseinandersetzen müssen. Endlich im Osten verläuft die Grenze auf dem Kärtchen zwischen dem (sud.) Dinka und dem (ham.) Bari. Die Zusammengehörigkeit beider Sprachen ist aber bisher mit gutem Grunde angenommen und meines Wissens nie ernstlich bestritten worden. Demzufolge müßte entweder das Dinka vom Sudanischen oder das Bari vom Hamitischen abgetrennt werden, und zugleich mit jenem das Šilluk usw., zugleich mit diesem das Masai usw.[1] Begreiflicherweise sehe ich selbst von einer solchen Grenzsetzung ganz ab; im folgenden versuche ich nur das Verhältnis zwischen Bari und Dinka, hauptsächlich für WESTERMANNS Augen, schärfer zu beleuchten.

Als Grundlage hat der Wortschatz zu dienen; WESTERMANN stellt nur ehrenhalber das Grammatische als das ‚Wesentliche‘ voran (S. 4), auch bei ihm bilden in Wahrheit die Wortvergleichungen das Wesentliche. Aus ihnen ergibt sich aber der sudanische Charakter des Dinka keinesfalls in deutlicher Weise; freilich hält WESTERMANN Dinka sowie Nuba und Kunama gerade mit den entferntesten

[1] FR. MÜLLER *Grundriß* III, I, 98 nimmt an daß das Volk der Bari ein Mischstamm sei; die eine Schicht hänge mit den Dinka, die andere mit den Masai zusammen. SIR CH. ELIOT in seiner Einleitung zu *The Masai* von A. C. HOLLIS (1905), XXIII sagt daß der Wortschatz des Bari ‚would appear to contain more than one element, and a considerable proportion of the words are unlike Masai, and perhaps are West African in origin‘.

Sprachen, den westsudanischen zusammen, indem er die des mittleren Sudan, die ihm vermittelst einer Petitio principii für weniger rein sudanisch gelten, ganz beiseite läßt, und das ist ein Grundfehler, durch den die Sicherheit jedwedes auf die Verwandtschaftsverhältnisse bezüglichen Ergebnisses beeinträchtigt wird. Will man nun derartige Zusammenstellungen näher prüfen, so muß man zuerst darauf bedacht sein die Schallwörter und die Lehnwörter auszuscheiden.

Die lautliche Übereinstimmung zwischen gleichsinnigen Schallwörtern verschiedener Sprachen ist, sobald sie sich nicht auf formale Besonderheiten erstreckt, nicht imstande die geschichtliche Verwandtschaft zu beweisen, mag diese auch wirklich bestehen. Gleiche oder ähnliche Namen für den krähenden Hahn, den krächzenden Raben, die miauende Katze kehren aller Orten und Enden wieder. WESTERMANN vereint nub. *uf*, kunama *fū*, dinka *put* mit ewe *fúfu* usw. unter einem ursudan. *pụ́* blasen (N. 272); lag nicht niederkusch. *buf*, *fūf* in gleicher Bedeutung viel näher? Und nur räumlich ferner hebr. *pūᵃḥ*, rom. *buff-are*, madj. *fú-ni* usw.? Und, um des zu ‚blasen‘ gehörigen Nomen agentis ‚Lunge‘ zu gedenken, muß das kopt. *u̯ōf* mit kredž *bobó* (und ähnlichen Formen anderer Sudansprachen) geschichtlich verwandt sein, da es mit span. *bofe* nur elementar verwandt sein kann? Unter N. 218 steht dinka *mim* schweigen neben westsudan. *mum*, nub. *bubu* stumm, und gewiß nicht mit Unrecht; aber diesem *mum* und *bubu* entsprechen dem Laut und Sinn nach sicherlich engl. *mum*, *mim* und suaheli *bubu* noch mehr ohne daß daraus ein gemeinschaftlicher Ursprung gefolgert würde. Wenn dinka *bulbul* Pilz mit dem *wudó*, *wló* des Ewe zusammenhängt (N. 47), so gewiß noch inniger mit dem *popa* des Nandi, also einer doch auch wohl für WESTERMANN nichtsudanischen Sprache; aber ich vermute daß es sich in beiden Richtungen um elementare Verwandtschaft handelt, und zwar veranlassen mich dazu Wortformen wie kongo *balabaḷa* Art eßbarer Pilz, lat. *boletus* u. a.

Mit Lehnwörtern meine ich hier nicht etwa solche die aus der einen der verglichenen Sprachen in die andere eingedrungen, sondern

solche die ihnen aus einer fremden Quelle zugekommen sind. Einen sehr merkwürdigen Fall bildet dinka *birid* Nadel, welches Westermann N. 41 mit dem *bir* stechen derselben Sprache zu westsud. *abui* o. ä. gezogen hat. Reinisch hat ziemlich zu derselben Zeit (*Die sprachliche Stellung des Nuba* [1911] S. 142) in *birid* eine Ableitung von *bir* mit dem aus dem Nubischen bekannten Suffix *-id* vermutet. Es stammt aber dieses Wort aus dem Arabischen, und zwar von *ibre(t)* (Näh)nadel (mit oder ohne Artikel; vgl. malt. *labra*), wie sich aus folgender Reihe afrikanischer Synonyme ergibt: ghedames-berb. *alebru* (starke Nadel, zum Unterschied von *asenfes*), hausa *alūra*, bagrimma *libra*, musuk *lípre̱*, joruba *abe̱re̱* (dieses von Westermann a. a. O. eingetragen), kunama *níb(i)rā*, ʿafar *ibirá*, saho *ibrá*, bedauje *íbra*, somali *írbad*. Die kuschitischen Wörter erklärt Reinisch aus dem Arabischen; nur beim Somaliwort führt er zunächst amh. *ebrā*, tigré *ebrat* an. Vielleicht hätte er aber, mit Hinsicht auf die Umstellung *rb*[1], hier noch auf das gleichbed. *marfāʾ*, *marfē*, *marfeʾ* der abessinischen Sprachen (vom Verb *rafʾa*, arab. *rafaʾa*, hebr. *rāfā* nähen) verweisen dürfen, um so mehr als dieses in einer Gruppe des Kuschitischen, den Agausprachen als *merfā*, *márfi*, *márbā*, *mirbā́* eingebürgert ist.[2] Die Verbreitung dieses semitischen Wortes über einen großen Teil von Afrika geht wohl mit der Verbreitung der Sache Hand in Hand, natürlich nicht der Nähnadel überhaupt, sondern der jüngeren, vervollkommneten. Aber nicht bloß für Kulturgegenstände sind semitische Wörter in dieser Weise vorgedrungen. Huhn, Henne heißt äth. *dōrhō*, daher im Kuschitischen *dórhō*, *dṓro*, *dirhŭā*, *dirwá* usw.; von da nub. *dirbad*, *darbad*, *durmad*. Daneben tritt im Somali auch arab. *dad*$_{\check{z}}$*ād*$_{\check{z}}$, *-e* Hahn, Huhn als *didžádž*, *džidžádž*, *didžád*, *-dad* auf, und von da gelangte es ins Dinka: *adžid*. Westermann betrachtet diese beiden grundverschiedenen Wörter (die Form *diruwa* schreibt er dem Kunama zu statt dem Bilin) als Fortsetzer eines ursudan. *du̱i̱li̱* (Nr. 78); ob dafür das *adire* des Joruba

---

[1] Sie ist allerdings an sich nicht befremdlich; s. Reinisch *Die Somalisprache* III § 79.

[2] Reinisch Wtbb. zum Bilin, Chamir und Quara.

aufkommen kann, weiß ich nicht — hier scheint das *r* sekundär zu sein (CROWTHER gibt *adie* neben *adire* und die von W. aus KOELLE angeführten Formen der benachbarten Sprachen ermangeln alle des *r*). Auffälliger ist bari *tšomot*[1] (Plur.) Fisch, worin ich — da ich in den verwandten und benachbarten Sprachen nichts ähnliches entdecken kann — das arab. *samak* erblicke. Ganz vereinzelt ist auch njangbara *beze* Eisen, und wird wohl irgendwie mit hebr. *barzęl* in Verbindung stehen.[2]

---

[1] In der lautlichen Wiedergabe der Sprachformen strebe ich zwar eine gewisse Einheitlichkeit an, muß mich aber doch vielfach an die Schreibung der Quellen halten, die allzu oft ungenau und mehrdeutig ist. Der Laut des Bari den ich ebenso wie FR. MÜLLER mit *tš* bezeichne, wird von MITTERRUTZNER *c* geschrieben. Während er in der Dinkagrammatik das *c* ganz deutlich als *tš* beschreibt (gegenüber dem *j* = *dž*), setzt er in der bald darauf erschienenen Barigrammatik das *c* dem ital. *g*^e, i^ und engl. *j* gleich, also = *dž*; das *j* aber werde noch viel weicher gesprochen, etwa wie arab. ج (?). Daher erklärt es sich daß für MITTERRUTZNERS *c* manche *j* schreiben. Capt. OWEN, Gouverneur der Provinz Mongalla, welcher 1908 eine in allem Guten und Schlechten getreueste Übersetzung dieser Grammatik veröffentlicht hat (ohne sie mit einer Silbe als solche zu kennzeichnen und ohne den Verfasser der Grammatik zu nennen), weicht von MITTERRUTZNER in diesem Punkte auf ganz unverständliche Weise ab (§ 9): ‚*c*, immer . . . wie das englische *j* in *jeer*, *jest*, *just*' = ‚*s* always like the English *j* in *jeer*, *jest*, *just*'. So wird denn das obige *tšomot*, sonst *comot*, *tjomot* (so MEINHOF), *jomot* von ihm *somot* geschrieben. — Ich bringe hier gleich noch eine andere Umschreibungsmerkwürdigkeit zur Sprache. In den Büchern von HOLLIS: *The Masai* (1905) und *The Nandi* (1909), sowie von BEECH: *The Suk* (1911), die alle drei mit Einleitungen von SIR CH. ELIOT versehen sind, wird *ṅ* + *g* durch *ng* dargestellt (wie auch ich tue), aber der einfache Gutturalnasal durch *ñg*. Von einer dritten Aussprache *ng* ist nicht die Rede; wenn daher im Masai z. B. *eng-ōpiro*, *eng-alem*, aber *en-gerr*, *en-gine* abgeteilt wird, so kann das nur einen morphologischen Sinn haben. Aber die erstere Abteilungsweise beruht dann auf einer irrigen Auffassung (s. unten S. 36). Was endlich ist der Lautwert von *ñgg*? HOLLIS M. 11 sagt ausdrücklich, der weibliche Artikel erscheine vor *go* als *eñg*, z. B. *eñg-goro*.

[2] Daß die Entlehnungen der nichtsemitischen Sprachen Afrikas aus dem Semitischen durchaus nicht allzuleicht festzustellen sind, dafür liegen die Gründe auf der Hand. Aber auch das was in jenen aus europäischen Sprachen stammt, hebt sich nicht immer deutlich vom Erbgut ab. Wenn wir im Dinkawörterbuch *mūl* Esel, Maultier und *palangá* (Plur. *-ár*) Fischer lesen, so erkennen wir sofort den Einfluß der italienisch redenden Missionäre, und es wird uns dadurch überdies die Ausübung der Palangerfischerei für die dortigen Gegenden bezeugt. Aber *bac* (d. i.

Wenn nun auch eine Zahl der westsudanisch-dinkaischen Wortzusammenstellungen an sich annehmbar erscheinen, so läßt sich doch daraus kaum etwas für die Westermannsche Abgrenzung gewinnen; denn sie umfassen meistens das Bari mit. Ich gebe Beispiele (die Zahlen sind die der einzelnen Artikel des Wortverzeichnisses):

westsudanisch	dinka	bari
38. *mọ̃* . . . Lüge	*moń* verleugnen (nub. *mon* hassen)	*man* hassen
60. *mũ*... berauscht sein	*muol* betrunken, närrisch sein	*mamála* närrisch sein
64. *bu* . . . faulen	*abuk* Schimmel	*bugí* schimmeln
69. *da* . . . Bogen	*dań* Bogen	*dań* Bogen
118. *glõ* . . . krumm sein	*gol* krümmen [*ńol* krumm, lahm	*ńodé* krumm, lahm (mas. *ńodžine* lahm, nandi *ińwal*, suk *ńwal* lahm sein)
141. *ka* . . . beißen	*katš* beißen	*kodža* beißen
169. *ikọt* . . . Volk	*kôtš* Volk	*ńutu* Volk
175. *ku* . . . Stein	*kûr* Stein	*ńurup* (Plur.) Steine (nandi *koii* usw. Stein)
200. *ku* . . . Haus	*kât* Hütte	*kadi* Haus (ebenso mas. *en-gadži*, nandi *ka* usw.)
204. *kane* . . . zählen	*kuen* zählen	*kén* zählen (mas. *en-gina* Zahl)

batš) bringen wir lautlich schwer mit dem gleichbed. *baccalà* zusammen (ist etwa *bac* für *bak* verschrieben?) und *bul* Krug, Gefäß möchte ich nicht ohne weiteres dem engl. *bowl*, franz. *bol* gleichsetzen, ebensowenig wie *pul* Sumpf dem engl. *pool*. Bari *kofor* Kiste, Sarg mahnt sehr an *cófano*, *coffre*, *coffin* und bari *kuk* (Plur.) Kohlen an engl. *coke*. Aber warnend erheben sich gleichbed. mas. *in-guk*, lattuka *agguk*, wird doch auch der Zuordnung von bagrimma *kul* Kohle zu engl. *coal* durch gleichbed. mangbattu *nä-killĕ*, maigo-mungu *kélĕ*, bongo *killili* und vor allem das *kala* der Bantusprachen widersprochen. Nicht wenige Kulturdinge sind auf schmalen und nicht mehr zu erratenden Wegen gewandert; man denke z. B. an jene Überlieferungen der Masai die ein Widerhall des Alten Testamentes zu sein scheinen — sind sie etwa auf Rechnung der Falascha oder indoportugiesischer Juden zu setzen?

westsudanisch	dinka	bari
211. *dọk* . . . weben	*dok* spinnen, drehen	*dôk* in einen Knäuel winden
247. *ṅlọ* . . . kritzeln, schreiben, *ṅwɔ̃-rãṅ* . . . kratzen	*gôr* ritzen, schreiben	*wuur* kratzen, schreiben (nandi *ingwar*, suk *ṇwar*, kratzen)
266. *foro* . . . Schale, Rinde	*fât*, *pât* Schale, Rinde	*fudi*, *pudi* (Plur.) Schalen, Hülsen
313. *wọw* . . . flechten	*wèi* spinnen, weben (kunama *wa* flechten, weben)	*wiwidžö* spinnen, drehen
316. *wi* Schwert	*wêl* Messer	*wale* Messer

Für manches Westsudanische wird eine Entsprechung aus dem Dinka nicht nachgewiesen, sie läßt sich aber aus dem Bari beibringen, so zu 205 *ku* . . . Knochen: ba. *kujú* (Plur.), nandi *kôwo*, suk *kô* (Plur.; Sing.: *kôwô*) — das Dinka hat *jom* Knochen. Und in andern Fällen wiederum versagt das Bari, und statt seiner treten die verwandten Sprachen ein: so stimmt zu 98 *dži*, *gi* . . ., di. *djet* zeugen, gebären: nandi *ii*, suk *ijij*, mas. *ī*, während das Bari in diesem Sinne *gwedža* und *tadú* bietet. Endlich erwäge man die Menge von Gleichungen zwischen Dinka und Bari (z. B. *piu* = *piom* Wasser[1]) die sich nicht ins West-, nicht einmal ins Mittelsudanische, wohl aber ins Hamitische, auch über das Nilotische hinaus verfolgen lassen. Übrigens würde WESTERMANN, wenn er in östlicher und nordöstlicher Richtung weitere Ausschau gehalten hätte, auch innerhalb seines sudanischen Kreises manchen Fehltritt vermieden haben. So stellt er Nr. 62 westsud. *imu*, *ibuo* . . ., kunama *bŏbonā* Nase und dinka *um* Nasenloch zu westsud. *bu*, *mu*, *ọbọṅ*, kunama *bora* Loch. Hierzu ist zunächst im einzelnen zu bemerken daß das Dinkawort ‚Nase' bedeutet und der gleichlautende Plural ‚Nasenlöcher', daß nub. *urbur*, *uffi* soviel sind wie ‚Loch' und erst in Verbindung mit *sorin* Nase

[1] MEINHOF *Ling. Stud. in Ostafrika* XIII. *Ndorobo* 8 unter *bēg*; füge hinzu kunama *bíjā*.

soviel wie ‚Nasenloch' und daß kun. *bora* (Reinisch aber schreibt *bórrā*) wie mir scheint zu wesentlich gleichbed. somal. *bohūl*, saho *bōl*, galla *bŏla* (oder saho, ʿafar *bodŏ*?) gehört. Jene Wörter für ‚Nase' aber (dem di. *um* steht ba. *kumé* gegenüber) schließen sich an die große semitisch-hamitische Gruppe von Formen an welche die Lautfolge: gutturaler Mundlaut + Vokal + Nasenlaut + labialer Mundlaut darstellen (*gümfo, omfo, ʾanf, ʾaf — kumba, humba, humm, ʿum, um, uṅ* usw.[1]); auch kun. *bŏbonā* (vgl. maba *boṅ*) wird nicht davon zu trennen sein.

Es bezeugen also die Wörter, nach Art, Zahl und räumlicher Verbreitung, die nahe Verwandtschaft zwischen Bari und Dinka, und diese wird auch nicht dadurch widerlegt daß viele selbst der allergewöhnlichsten Begriffe beiderseits durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet werden und daß die Gemeinsamkeit mancher Wörter auf Entlehnung aus der einen in die andere Sprache zu beruhen scheint.[2] Zu den Wortübereinstimmungen müssen auch jene gewöhnlich als grammatische bezeichneten Übereinstimmungen gezogen werden die an irgendwelchen bestimmten Lautgruppen (oder auch Einzellauten) von minder selbständiger Rolle, an Fürwörtern, Partikeln, Affixen zu Tage treten. Dieser äußern Form steht die innere gegenüber, dem Baustoff der Bauplan. Hier zeigt sich nun eine Verschiedenheit

[1] Reinisch *Die Barea-sprache* 111 unter *demmo*.

[2] Noch mehr Schwierigkeiten als die Feststellung der von außen übernommenen Lehnwörter bereitet uns die der zwischenafrikanischen. Zwar die Grundsätze die bei den europäischen Sprachen, gelten natürlich auch hier; aber wenn es sich dort hauptsächlich darum handelt die Fremdartigkeit des fremden Elementes in der neuen Umgebung darzutun, und die Aufhellung der Umstände unter denen es eingeführt wurde oder werden konnte, erst in zweiter Linie kommt, so steht hier gerade diese im Vordergrund. Die ethnologischen Verhältnisse müssen möglichst entwirrt und wenigstens ein Rückblick auf die jüngste Vergangenheit gewonnen werden, wie das z. B. hinsichtlich der Bevölkerungen im Osten und Norden des Victoria Njanza neuerdings geschehen ist; aber das genügt nicht, es muß noch eine gewisse mikroskopische Betrachtung hinzutreten, eine Vertiefung in die stammhaften Seelenbeschaffenheiten, eine Erwägung der Lust und der Fähigkeit sich fremde Sprachen anzueignen. Nur dann lassen sich Fragen beantworten wie die nach der Ursache des raschen und durchgreifenden Wechsels der Tiernamen im Masai (s. Merker *Die Masai* 377 ff.).

zwischen Bari und Dinka die von den Vertretern der Verwandtschaft keineswegs geleugnet wird. FR. MÜLLER (*Grundriß* I, II, 81) sagt, der Bau der beiden Sprachen sei ‚anscheinend' abweichend. Das soll heißen: die Verschiedenheit besteht für den Beschreiber, nicht für den Erforscher, oder noch deutlicher: sie besteht jetzt, aber hat nicht von je bestanden. Sprachtypen besitzen nicht die Unveränderlichkeit der Rassen; die Sprachen können im Laufe der Zeit ihren Typus vollständig ändern — das wird heutzutage wohl allgemein anerkannt.[1] Wie sich nun aber FR. MÜLLER die Entwicklung des Verhältnisses zwischen den beiden Sprachen denkt, darin kann ich nicht mit ihm übereinstimmen; er sieht ‚vom Dinka zum Bari hin einen interessanten Fall von aufsteigender Sprachentwicklung, wie eine solche uns unzweifelhaft auch in den malayo-polynesischen Sprachen vorliegt' (S. 84). Man könnte fragen: ist es nicht ebenso gut möglich daß das Dinka sich vom Bari in absteigender Ent-

[1] So sagt z. B. FINCK *Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen* (1908) 17 § 29: ‚Ganz unberechtigt ist dagegen der Einwand daß TORREND Sprachen die sehr verschieden voneinander seien, zu einer Gruppe vereinige. Denn bei einer genealogischen Klassifikation, die TORREND doch sicherlich erstrebt, ist eben ganz entschieden damit zu rechnen daß sich Sprachen im Laufe der Zeiten beträchtlich geändert haben können.' Und noch schärfer *Die Haupttypen des Sprachbaus* (1910) 155: ‚Daß diese verschiedenen Typen [er stellt ihrer acht auf] nicht unwandelbar sind, ist klar . . . . Schon in der verhältnismäßig kurzen Spanne Zeit die wir übersehen können, sind aus einst einheitlichen Idiomen so grundverschiedene Typen entstanden daß die Annahme einer unüberbrückbaren Kluft unbedingt abzuweisen ist.' Wenn mir die alten drei (oder vier) Typen nach denen man die Sprachen einteilte, immer nur den Aggregatzuständen vergleichbar erschienen sind, so entferne ich mich damit nicht von REINISCHS Anschauung, der (*Die spr. St. des Nuba* S. 170) bemerkt: ‚Der Umstand also daß das Nuba zu den flektierenden, die übrigen nilotischen aber zumeist zu den agglutinierenden und isolierenden Sprachen gehören, begründet zwischen den beiden Gruppen keinen prinzipiellen, sondern nur einen graduellen Unterschied.' Vgl. dazu das Vorwort, wo er das Gemeinsame dieser Sprachgruppen in den grammatischen ‚Elementen' sieht, also doch im Baustoff. Die ältere Gegenüberstellung von Grammatik und Wörterbuch deckt sich bei weitem nicht ganz mit der von innerer und äußerer Form; sie kann es nicht weil Grammatik und Wörterbuch im Grunde sich nicht gegenüberstehen, sondern selbst zum großen Teile sich decken. Ich bemerke das hier um meine Auslassungen im *Anthropos* VI (1911), 945 zu ergänzen und vor Mißverständnissen zu bewahren.

wicklung entfernt hat? Allein die Sprachbewertung die in diesen Ausdrücken sich offenbart, muß ganz ausgeschaltet, es muß nur festgehalten werden daß Sprachen sich in völlig entgegengesetzter Richtung zu entwickeln vermögen. Ja das vollzieht sich nicht selten auf der gleichen Bahn. Besonders deutlich zeigt es uns die Geschichte der kreolischen Sprachen. Eine europäische Sprache wird volapükisiert; sie verliert ihre Flexionen, der rohe Stoff wird lose aneinander gefügt um den allergewöhnlichsten Bedürfnissen zu genügen; die Bedürfnisse mehren, steigern, verfeinern sich und nun werden neue Plurale, Tempora, abhängige Sätze geschaffen. Im allgemeinen werden wir nur sagen können daß Bari und Dinka einstmals den gleichen Typus aufwiesen und dann in entgegengesetzter Richtung, wenn auch nicht in gleich raschem Tempo, fortgeschritten sind.

Zur innern Form gehört das Tonprinzip: herrscht in einer Sprache die Tonhöhe vor oder die Tonstärke? Für das Sudanische wird das erstere angenommen; aber die Unvollständigkeit und auch Unsicherheit der Beobachtungen läßt uns nicht einmal deutlich das tatsächliche Verhältnis zwischen Dinka und Bari erkennen. Und überhaupt hieraus Schlüsse auf die Verwandtschaft zu ziehen wird jeder sich bedenken der erwägt wie sehr sich z. B. das Schwedische durch das Musikalische von den andern skandinavischen Sprachen unterscheidet.

Als Hauptkennzeichen des Hamitischen gegenüber dem Sudanischen (ich brauche den Ausdruck immer im Sinne Westermanns) gilt mit gutem Grunde das grammatische Geschlecht. Das Dinka und ebenso das Nuba, Kunama und Barea besitzen es nicht; in dieser Hinsicht sind sie also nicht hamitisch. Ich denke, sie sind es nicht mehr; man kann aber auch denken, sie sind es noch nicht, und das hat Reinisch getan (hauptsächlich mit Bezug auf das Nuba)[1], in vollem Einklang mit der Auffassung Fr. Müllers. Das ist natürlich so zu verstehen daß das Dinka den semitisch-hamitischen Urzustand gewahrt hat in welchem das Genus sich noch nicht ent-

[1] *Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen* (1909) S. 271. *Die spr. St. des Nuba* (1911) S. 88. 90. 120. 135. 169.

wickelt hatte. Die erstere Annahme bedarf keiner besondern Begründung; es liegen genug häufige Fälle vor in denen wir den Schwund des Genus in einer Sprache so zu sagen mit den Augen verfolgen und zugleich sein Verharren in den verwandten Sprachen feststellen können. Der umgekehrte Vorgang, nämlich daß innerhalb einer Sprachgruppe die eine Sprache allmählich das Genus herausgebildet hat, die andern nicht, ist meines Wissens noch nicht beobachtet worden. Wo immer wir Andeutungen des Genus vorfinden, werden wir mit weit mehr Wahrscheinlichkeit sie als Überreste denn als Keime ansprechen.[1] Damit soll aber keineswegs die Möglichkeit bestritten werden daß das Genus an verschiedenen Punkten selbständig erwachsen ist, sei es aus dem Sexus (vgl. unten S. 29 f.) oder aus irgendeiner Klasseneinteilung heraus, und ebensowenig daß seine innere Form von einer Sprache auf die andere übertragen worden ist.[2] Dieses vermutet REINISCH *Die spr. St. des Nuba* 135 § 157: ‚Es ist nicht unwahrscheinlich daß dereinst die Bari und Masai, als sie noch ein gemeinsames Volk gebildet haben, in unmittelbarer Nähe der Galla und Somali nomadisierten und durch den Verkehr mit diesen die Anregung zur Unterscheidung der grammatischen Genera bekommen haben.‘ Aber dieser Einfluß des Niederkuschitischen wird mir dadurch zweifelhaft daß die Geschlechtszeichen jener beiden Sprachen in ihrer lautlichen Gestalt sich mit Bantupräfixen berühren. Ich sage nicht von ihnen herrühren; ich wage überhaupt nicht über diese ganze Angelegenheit eine bestimmte Ansicht aus-

---

[1] Vgl. TROMBETTI *I pronomi personali* (*Memorie dell'Acc. di Bologna* I, 1906—07) 36, welcher in einer Bantusprache, dem Isubu den Genusunterschied beim Pronomen nachweist: *a-su* er, *a-si* sie [vgl. madi *isi* Weib, davon *isina-é* sie, neben *na-é* er]. Was aber ful *moll-u* männliches Füllen, *moll-i-l* weibliches Füllen anlangt, so halte ich diese Formen (welche wohl BARTHS *Vokabularien* 190 entnommen sind) für Blender. WESTERMANN *Handbuch der Ful-Sprache* S. 83 setzt *molil* = *molu* und in der Tat ist *-el*, *-il* Deminutivendung (212 f.). Freilich verwirrt es etwas wenn er 161 ‚Hengstfüllen‘ mit *molel* übersetzt, aber 83 *molu putju dimaṅgu* mit ‚Stutenfüllen‘ (*dimaṅgo̱* ist ja ‚Hengst‘, und ‚Stute‘ heißt *putju ndeu*).

[2] Vgl. meinen Aufsatz: *Geschichtlich oder elementar verwandt?* (*Magyar Nyelvőr* XL) S. 8.

zusprechen, da sich zu den sprachlichen Bedenken noch ethnologische und geographische gesellen.

Ferner ist die Einsilbigkeit ‚ein charakteristisches Merkmal der Sudansprachen, durch das sie sich sowohl von den Hamiten- als auch von den Bantusprachen unterscheiden'. So Westermann (S. 14), der zwar dann (S. 17) bemerkt: ‚Die Einsilbigkeit im Nuba und Dinka macht nicht den ursprünglichen Eindruck wie in den andern Sprachen . . .', aber hinzusetzt: ‚Und auch wo die Einsilbigkeit nicht ursprünglich ist, ist sie doch charakteristisch: sie zeigt ein entschiedenes Streben der Sprache zur Einsilbigkeit.' Inwieweit hier überhaupt von einem solchen Streben gesprochen werden kann, mag dahingestellt sein; am ehesten würde der Ausdruck bei kreolischen Sprachen passen, in denen die für das Verständnis nicht unentbehrlichen Silben gern unterdrückt werden. Jedenfalls enthält er das Zugeständnis einer sekundären Einsilbigkeit und damit ist schon jedes Bedenken gegen die Zusammenordnung mit einer mehrsilbigen Sprache behoben. Nun bedürfen wir aber solcher allgemeinen Erwägungen gar nicht, indem wir in genügenden Fällen durch die äußere Form belehrt werden: einsilbige Dinkawörter und mehrsilbige Bariwörter entsprechen einander und zum Teil wenigstens kommt der umfangreicheren Wortform die Wahrscheinlichkeit des höheren Alters zu. Im Innern des Wortes wäre sogar fast immer an Verkürzung oder Zusammenziehung zu denken; aber mir fehlt es an betreffenden Gleichungen, denn solche wie di. *kôwt* = ba. *ṅomot* Plur. (vgl. bongo *kohó*) Samen, sind zu unsicher. Im Auslaut pflegt dem Dinka das *o* zu fehlen welches nicht nur das Bari, sondern das doch nach Westermann ebenfalls sudanische Šilluk hat, z. B. *riṅ* = *riṅo* (s. Reinisch *Die spr. St. des Nuba* 143 § 169 a). Im Anlaut ist das Bari oft um eine Silbe reicher als das Dinka, die sich deutlich als Präfix zu erkennen gibt. Nun ist ja das Stammwort an sich älter als das mit Affixen versehene und diese Stufe dürfte man im allgemeinen dem Dinkawort einräumen; aber es kann das Präfix auch wieder verloren gehen, also das scheinbare Stammwort erst das Ergebnis einer Vereinfachung sein. Und dafür finden sich

bei gewissen Substantiven des Dinka mehr oder weniger sichere Anzeichen.

Für die Klarlegung des ganzen Verhältnisses zwischen Bari und Dinka und überhaupt den beiderseits verwandten Sprachen westlich und östlich von der WESTERMANNschen Grenze ist die vergleichende Untersuchung der Nominalpräfixe von besonderer Wichtigkeit und von um so größerer als in ihnen das Masai, Bari usw. ein Bindeglied zwischen dem präfixliebenden Bantu und dem präfixscheuen Kuschitisch[1] darstellt. Das hat mich dazu bestimmt diese Frage, wenngleich mit unzulänglichen Mitteln und Kräften anzubrechen, ohne dabei die vereinzelten Anregungen zu übersehen wie sie z. B. jüngst von ELIOT in seinen Einleitungen zu HOLLIS' Büchern über das Masai und das Nandi gegeben worden sind. Die Präfixe die gemustert werden sollen, sind was das Begriffliche anlangt, nicht ableitend, sondern artikelartig, und zwar haben wir es in erster Linie mit dem geschlechtigen Artikel zu tun. Ich schalte hier einige Darlegungen ein die geeignet sind als Rahmen für die zu erörternden Tatsachen zu dienen.

Es kommt auf zweierlei an, auf die Kennzeichnung des Substantivs gegenüber dem Verb und auf die Kennzeichnung verschiedener Klassen von Substantiven gegeneinander. Jenes geschieht durch den Artikel, das Wort im weitesten Sinne genommen, dieses durch das Klassenzeichen, von dem das Geschlechtszeichen nur eine besondere Art ist. Der Artikel ist zwar ein abgeschwächtes Demonstrativ, er kann aber sogar bis zum Verlust der ‚Determination' abgeschwächt werden; so bedeutet im Masai z. B. *ol-tuňani* sowohl ‚ein Mann' wie ‚der Mann'. Der Artikel ist hier mit dem Substantiv ziemlich fest verwachsen, aber doch nicht untrennbar; man sagt *ledo-tuňani* jener Mann, und *ōbo-tuňani* éin Mann (allerdings auch *ol-*

[1] WESTERMANN *Handbuch der Ful-Sprache* IV sagt: ‚es gibt z. B. eine Hamitensprache, das Schir, die sowohl Prä- als Suffixe hat'. Warum erwähnt er gerade das Schir, das eine nilotische dem Bari benachbarte Sprache ist, als ob es eine Sonderstellung einnähme? Es müßte übrigens seiner Lage nach in das sudanische Gebiet auf STRUCKS Kärtchen fallen.

tuňani ōbo). Da jedes Substantiv seinen Artikel hat, so wird er als ein besonderer Teil des Substantivs gefühlt, und demnach können kreolische Fälle wie *un lechien* ein Hund, *ça lechien là* dieser Hund, nicht wohl dazu verglichen werden, zudem sie mit solchen wie *un dupain, ça robe là* usw. auf einer Stufe stehen. Das Klassenzeichen erwächst aus einem allgemeineren Substantiv — unsere Apposition veranschaulicht den Vorgang; es pflegt in innige Beziehung zum Artikel zu treten; das eine kann sich zum andern entwickeln, beides miteinander verschmelzen, und dann wiederum auf eine Funktion beschränkt werden. So vor allem der geschlechtige Artikel zum ungeschlechtigen werden; doch braucht die Ungeschlechtigkeit des Artikels nicht die Aufhebung des Geschlechts zu bedeuten, man denke z. B. an das Arabische. Der Vorgang ist dabei wesentlich doppelter Art, entweder ein lautliches Zusammenfallen (z. B. holl. *de* = *der, die*) oder die Verallgemeinerung des einen Artikels, meistens des weiblichen, wie ja auch der Geschlechtsunterschied nicht selten nur auf dieser einen Seite ausgedrückt wird. Endlich ist noch die Stellung des Artikels zu beachten. Er kann vor- oder nachgesetzt werden oder beides zugleich; das letzte besonders wenn ein Attribut (Genetiv oder Adjektiv) folgt. Indem er dann zwischen das Substantiv und dieses tritt, ist er Suffix für das eine, Präfix für das andere, und so kann der allgemeine Gebrauch des nachgesetzten Artikels sich aus dem des vorgesetzten entwickeln: (*die*) *Frau, die gute* { (*die*) *Frau die gute* { (*die*) *Frau die.*

Das männl. *ol-* Pl. *il-* des Masai wird von Lepsius *Nubische Gramm.* lxiv mit dem *ili-* (5. Kl.) des Bantu und das weibl. *en-* Pl. *in-* mit dem *ini-* (9. Kl.) in Beziehung gesetzt. Trombetti *Pron. pers.* (*Mem. dell'Acc. di Bol.* ii, 1907—08) 352 verbessert das insofern als er *il-* nur dem *ili-*, *ol-* aber dem *ulu-* (11. Kl.) entsprechen läßt. Für das Fem. aber würde in beiden Zahlen bant. *ini-* genügen müssen. Da indessen der Vokal *i* den Plural beider Geschlechter kennzeichnet, so dürfte an Fälle wie das männl. *a-* Pl. *i-*, weibl. *ta-* Pl. *ti-* des berberischen Artikels und den gemeinsamen Plural *ti-* des Artikels im Bari erinnert werden. Beim Relativ wird der

Plural durch Dehnung des Vokals ausgedrückt: m. *o-*, *oo-*, w. *na-*, *naa-*. Bemerkenswert ist die doppelte, wohl aus verschiedener Zeit stammende Genusbezeichnung in *ol-al-aše* Bruder, *eṅ-an-aše* Schwester (*aše* ist = ba. *-atšér* Bruder, Schwester; mas. *ol-aše* Kalb = ba. *kadžjá* [Plur.]). — Im Bari ist der Gebrauch des geschlechtigen Artikels einfacher, aber auch eingeschränkter als im Masai; er steht als m. *lo*, w. *na*, Pl. *ti* zwischen Substantiv und Attribut d. h. Genetiv und Adjektiv, jedoch nur vor einem Teile der Adjektive. Von einem Artikel vor dem Substantiv kann man nicht mehr reden. Es hat sich zwar der Artikel *lo* im Anfang einer nicht allzu großen Zahl von Substantiven (besonders Tiernamen, aber ohne Beschränkung auf den männlichen Sexus[1]) erhalten und es folgt dann *lo* (z. B. *lodoke lódit* der kleine Frosch, *lodoke lo gólotot* der Frosch des Baches; das entsprechende Wort des Masai ist weiblich: *en-dua*). Aber es ist doch mit dem Substantiv ganz fest verschmolzen, denn es bleibt im Plural: *lodokja*, allerdings auch beim Adjektiv: *lódidik* (hingegen *lodokja ti gólotot*); ebenso verhält es sich mit den weiblichen Substantiven: *köbitjo nádit* das kleine Schaf, *köbjlu nádidik* die kleinen Schafe. Von dem weibl. *na-* finde ich eine einzige Spur: *nakwan* (nandi *kwanj*) Weib, Plur. *wâte*; OWEN bucht ein Adjektiv dazu: *nanakwan*, Plur. *nawâte* weiblich. An seiner Stelle zeigt sich nun in einigen Fällen das weiter unten noch zu besprechende Präfix *ki-*, zunächst in *kiatšér* Schwester, gegenüber von *luṅatšér* Bruder, dann *kiteṅ* Kuh (mas. *en-giteṅ*, aber ‚Bulle' mit männl. Artikel: *ol-kiteṅ*), *kiné* Ziege (mas. *en-gine*, aber ‚kastrierte Ziege': *ol-gine*), endlich *kitobok* (OWEN *kidobo*) kleine Art Schildkröte (vgl. djur *pūk*, šuli *opūk* Schildkröte), *kitun* schwarze Viper, *kirkok* Chamäleon (vgl. djur *uṅóṅo*, šuli *ṅóṅo*), in denen *ki-* vielleicht die ursprüngliche Deminutivbedeutung zeigt, die aber wie die andern weibliches Geschlecht haben, d. h. mit *na-* verbunden werden. Vgl. mas. *kiti*, Fem. zu *oti* klein. — Ob und in welchem Ausmaß die benachbarten und verwandten Sprachen den Geschlechtsunterschied gewahrt haben, läßt sich schwer bestimmen,

[1] Ich finde so nur *lópidžjot* Männchen beim Kleinvieh, z. B. *l. lo méetjo* Ziegenbock.

so lange es an Grammatiken und an zusammenhängenden Texten fehlt; denn er offenbart sich eigentlich nur in der Kongruenz. — Vom Lattuka sagt Emin-Bey *Zeitschr. f. Ethn.* 14 (1882), 174 daß der Artikel *n* sei und häufig *na*. Dies könnte aber nur vom weiblichen Geschlecht gelten und so ist es richtiger wenn Eliot *The Masai* xxiii nicht nur in *n*-, sondern auch in *a*-, *e*- den Artikel erblickt, wofür er als Beispiel anführt: *aker* Schafbock, *naker* weibl. Schaf. So haben wir *näteṅ* Kuh, *näni* Ziege, *neṅōk* Hund (vielleicht Hündin, neben *eṅōk*), *nāli* Milch (bari *le na*-), *nābui* Netz, *nāre* Wasser (neben *āri* Fluß; mas. *en-gare* Wasser, aber ba. *kare lo*- Fluß), *nẹjok* Ohr (mas. *en-giok*), *nẹmo* Nase (mas. *en-gume*; aber bari *kumé lo*-); vgl. unten S. 36. Der einfache Vokal bezieht sich aber nicht bloß auf das männliche, sondern auch auf das weibliche Geschlecht; ursprünglich wohl durch die Färbung bestimmt, wie im Masai *o*- und *e*- unter gewissen Bedingungen für *ol*- und *en*- eintreten. So *ogguni* Knie (bari *kuṅú lo*-; aber mas. *en-guṅu*) und *eddógo* Wolke (bari *diko na*-); aber *e*- scheint nun auch *o*- zu vertreten und *a*- der doppelten Quelle zu entstammen: *agguk* Kohle (bari *kukj lo*-); *aboṅo* Hemd (bari *boṅga na*-). Unrecht hat Eliot wenn er meint daß das Lattuka *l* als Artikel nicht kenne; deutlich ist er in *loggoro* Hahn (bari *logulau*, madi *úlogo*) gegenüber von *noggoro* Huhn. Verdunkelt in *alōre* Bach (bari *loró*, djur *lōl*), *allolor* Blei (mas. *ol-ola*), *ōlofo* Lunge (bari *luköpurö*; s. unten S. 34), *olibbo* rein (mas. *eborr*). — Im Turkana scheint der Geschlechtsunterschied an die Vokale geknüpft zu sein: *e-taχo* Kalb, *a-taχo* Färse; Plur. *ṅi-taχ* und *ṅa-taχ*. Und so *e-koṅ* Auge (bari *koṅe lo*-; aber mas. *en-goṅu*): *a-kotok* Mund (bari *kutuk na*-, mas. *en-gutuk*). Das nachgesetzte Demonstrativ des Turkana entspricht dem nachgesetzten Artikel des Bari: m. *lo* (Plur. *lu*), w. *na* (Plur. *nu*), z. B. *a-beru-na* diese Frau.[1]

---

[1] Ich hatte in šilluk *ṅàl* boy, *ṅàn* girl (beide Plur. *ṅaṅ*), die Westermann in seiner *Short grammar of the Shilluk language* 64 darbietet, ein männl. *-l* und ein weibl. *-n* vermutet; aber Reinisch macht mich darauf aufmerksam daß Mädchen *ṅa* heißt, und daß das *n* das Zeichen für den folgenden Genetiv ist. Hierzu möchte ich fragen ob die von Schweinfurth im Djur und von Emin-Bey im Lur, also in

Die Doró(b)bo, Nachbarn und Verwandte der Masai und Nandi sprechen verschiedene Mundarten die in nahem Zusammenhang mit den Sprachen der genannten Volksstämme stehen. BEECH *The Suk* 52 sagt daß die Dorobo von Deutsch-Ostafrika eine Nandimundart ohne Artikel sprechen, die Dorobo der Mauwälder aber und die der Kikujubezirke ihn anwenden. Das erstere paßt jedoch nicht ohne weiteres auf dasjenige Dorobo (= Asá) von dem MERKERS Masaiwerk einzelne Ausdrücke enthält (leider sind die Erzählungen 264 ff. nur in Übersetzung mitgeteilt). Unter diesen müssen wir zunächst diejenigen ausscheiden die offenbar dem Masai entlehnt sind (wie *ol jañit l ol diain* das Tier der Hunde, d. i. der Floh 379). Dann bleiben solche wie die folgenden (die Bindestriche rühren von mir her): *we-ku* Sohn, *we-tu* Tochter, *e-go e̱a* Bruder! *e-to e̱a* Schwester! *mai-to-t-uan* meine Frau, *bidžo-g* Bruder, *bidžo-t* Schwester, *msumbeto-g* Sohn! *ille-to* Tochter! (vgl. sandeh *uillé* Sohn, Tochter, somali *inán* Tochter, *ínan* Sohn, galla *ilma* Sohn, Kind) (238 f.), *e̱ok o* [*-ko*?] *daëmá* Schurz der Verheirateten, *es segeñgeï ende̱t to issat* Eisendrahtspirale des Halses, *es segeñgeī to lubaog* E. des Oberarmes, *es segeñgeī to n dagule̱t* (mas. *es s. n dagule*) E. des Unterarmes, *es segeñgeī to e̱ë̱* E. des Unterschenkels, *ol gissoi ku señgetok* der Ring des Fingers (252 f.). Ein pluralisches *to* wird vorliegen in *morog to dobonog* Hütten der Unverheirateten, *aija to daïma* Lager der Verheirateten (231; die ebenda angeführte Form *aijo* dürfte der Singular sein); über das Geschlecht der vorausgehenden Substantive bin ich im unklaren. Dieser nachgesetzte Artikel männl. *-ku, -ko, -go, -g,* weibl. *-tu, -to, -t* (Plur. *-to*) stimmt nun ziemlich genau zu dem des Somali: männl. *-ku* (*-ka, -ki*), weibl. *-tu* (*-ta, -ti*) für beide Zahlen. Wie es mit dem vorgesetzten Artikel steht, weiß ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen; meistens fehlt er, oft aber erscheint er auch, und zwar in der Form des masaischen (nur *na haiïët* = m. *oiaiai* Stachelschwein 252). MERKER sieht hier den Einfluß der Tatoga (Taturu) auf die Asá:

Šillukmundarten und von ersterem im Bongo beobachtete Geschlechtsunterscheidung im Pronomen der 3. P. S. (vgl. LEPSIUS *Nub. Gramm.* LVII) seitdem bestätigt worden ist. Wegen des ersten Falles s. REINISCH *St. d. Nuba* S. 130 Anm. 1. Vgl. oben S. 21 Anm. 1.

‚Diese Tatogaisierung der Asáworte äußert sich besonders in Verstümmelung des Artikels und Anhängung einer der in der Tatogasprache häufigen Endungen an das Substantiv‘ (256). Beech würde demnach in bezug auf den vorgesetzten Artikel mehr oder weniger Recht haben; dieser erscheint ja aber schon durch den nachgesetzten abgelöst, der nicht bloß vor dem Attribut gebraucht wird, sondern mit dem Substantiv fest verwachsen ist. So begegnen uns neben weiblichen Formen auf *-t* zahlreiche offenbar männliche auf *-og*, *-ug* (*-ok*), allerdings auch andere ohne einen dieser Ausgänge. Kurz, hier bedürfen wir noch sehr der Aufklärung.

Wie der weibliche Artikel mit *t* im Hamitischen gegenüber dem männlichen mit wechselndem Konsonanten eine feste Stellung einnimmt (somali *-tu* : *-ku*, bedauje *tū-* : *-wū*, kopt. *t-* : *p-*, berb. *ta-* : *(u)a-*, hausa [bei den Ordinalzahlen] *ta-* : *na-*; sie *ta* : er *ja*, *ši*), so dauert nun auch das besprochene *-to*, *-t* fort, während das männliche *-ku*, *-ok* schwindet, und drängt sich an seinen Platz: aus dem geschlechtigen Artikel wird ein ungeschlechtiger. Das Bari hat im Sing. m. *lo*, w. *na*, aber im Plur. nur *ti*; das Nandi im Sing. nur *-ta*, *-to* (*-da*, *-do*), meistens *-t*, im Plur. ebenfalls nur einen ungeschlechtigen Artikel, aber andern Ursprungs, auf *-k*. Wie das Nandi scheint sich dasjenige Dorobo zu verhalten welches Meinhof *Ling. Stud. in Ostafrika* xiii (*Mitt. des Sem. f. orient. Spr.* x, ’07) an erster Stelle behandelt hat; aber wiederum fehlt uns völlige Sicherheit. Wir nehmen verschiedene Arten von Gleichungen wahr, z. B.:

1. ‚Fuß‘: do. *kĕ̱ldă*, Plur. *ke̱lĭĕ̱k*
   na. *kel* : *kelien* (ohne Art.)
   keldo : *keliek* (mit Art.).
2. ‚Knochen‘: do. *kā͡u̩wĕ̱* : *kājīk*
   na. *kôwo* : *kôwoi* (ohne Art.)
   kôwet : *kôwek* (mit Art.).
3. ‚Schlange‘: do. *e̱re̱nė̱* : *e̱re̱nō̱*
   na. *eren* : *erenoi* (ohne Art.)
   erenet : *erenōk* (mit Art.).

In 1 stimmen die Formen des Dorobo zu denen des Nandi mit Artikel, in 2 nur der Plural, aber der Singular zu dem ohne Artikel, in 3 beide Formen zu denen ohne Artikel. Da nun bei MEINHOF die beiden Formenreihen im Nandi nicht auseinandergehalten sind, so wäre ja das auch für das von ihm abgefragte Dorobo möglich. Das Dorobo von Britisch-Ostafrika, welches er nach JOHNSTON anführt (den ich augenblicklich nicht selbst einsehen kann), zeigt im Sing. (Plurale sind nicht verzeichnet) stets die Form mit dem Artikel, also nicht bloß *keldó,* sondern auch *kawet, erenet.* Das Suk, im wesentlichen eine Abart des Nandi, hat den Artikel ganz eingebüßt, also nur *kel, kôwô,* Plur. *kelien, kô* usw.; bloß in Lehnwörtern aus dem Nandi ist er unbewußt herübergenommen worden. Den wenigen Beispielen davon die BEECH 52 anführt, fügt ELIOT XVI f. viele hinzu. Vielfach war aber schon im Nandi der alte Artikel verdunkelt und es wurde ein neuer angesetzt, so: *perto — pertet* Plur. *per(ik)* Baumrinde, *poldo — poldet* Plur. *pol(ik)* Wolke, *kelda — keldet* Plur. *kelat — kelek* Zahn, *kwendo — kwendet* Plur. *kwen(ik)* Feuerholz.[1] Zuweilen dringt das *t* des Artikels auch in den Plural ein, so na. *or — oret : ortinua — ortinuek,* do. (M.) *ǫ́rẹ̄d : ǭrdị̆nĭg,* suk *ôr : ôrten* Pfad. In manchen der zahlreichen Wörter des Masai auf *-t* ist dieses, wie das Nandi zeigt, nicht stammhaft, z. B. *ol-kerenget* } na. (*kering*) *keringet* the fort, trap, *o-sumbat* der Invalide } na. (*simba*) *simbet* der Feigling, *ol-tšoruet* (auch *ol-tšore*) } na. (*tšorua*) *tšoruet* der Freund, *ol-kirisiet* } na. (*kirisua*) *kirisuet* der Hammer. Ein bemerkenswerter Fall von Wanderung des weibl. *-to*: na. (*tie*) *tšep-to* (Plur. *tīpin — tīpīk*), suk *tšepto* (Plur. *tipin*), mas. *en-dito,* bari *djet* Mädchen. Ist im Nandi und im Suk die alte Geschlechtsunterscheidung geschwunden, so regt sich doch dort — was wegen des Ursprungs

---

[1] Hierher gehört auch na. *peliondet, peniandet,* die MEINHOF neben *pēliot* (nur so bei HOLLIS) der Elefant anführt. Vom arab. *fīl* stammt das Kollektiv na. *pēl* (suk. *pēl-u*), davon mit Einheitszeichen suk *pēlion,* na. *pēlio* und mit Artikel kamasia *pelion-de,* do. (M) *bẹ̄lian-dẹ̄* und na. *pēlio-t.* Und so die Nomina agentis des Nandi, z. B. *alin — alindet* Plur. *al(ik)* Käufer von *al* kaufen, *kakunin — kakunindet* Plur. *kakun(ik)* Wächter von *ikun* bewachen.

dieser beachtet zu werden verdient — die Neigung die Ausdrücke für das natürliche Geschlecht (m. *kip-*, w. *tšep-*; s. vorher) auf Unbelebtes auszudehnen.

Diese Auseinandersetzungen über den geschlechtigen und ungeschlechtigen Artikel in den südnilotischen Sprachen müssen nun in einer gewissen Richtung ergänzt werden. In denselben Sprachen welche die mit Bantupräfixen lautlich übereinstimmenden geschlechtigen Artikel besitzen, nämlich im Masai und Bari tritt uns, wenngleich nur sporadisch, ein *ki-* entgegen das sicherlich mit dem *(i)ki-* des Bantu zusammenhängt. Schon Trombetti *I pronomi personali* 353 f. hat das letztere nach Norden verfolgt, vielleicht zu weit.[1] Er erwähnt das *ke-* des Dinka, aber nicht das *ki-* des Masai und Bari. Beide dürften durch das Bantupräfix *ki-* miteinander verknüpft sein, von welchem Raum *Gramm. der Dschaggasprache* (1909) S. 52 sagt, diese Silbe scheine ‚wenn man sie der Silbe *mu,* der Vorsilbe der persönlichen Wesen, gegenüberstellt, ein Präfix ebenso allgemeiner Bedeutung zu sein: *mu* scheint das Präfix der persönlichen, *k'i* das der dinglichen Wesen, von Sachen, Gegenständen zu sein' (vgl. Meinhof *Vgl. Gramm. der Bantusprachen* [1906] S. 13). Das *ke* des Dinka wird noch als wirkliches Substantiv verwendet (Plur. *ka*) = bantu *ki-tu*, *ki-ntu* Ding, oder sonst in bestimmter Funktion und gehört nach Reinisch *Die spr. St. des Nuba* S. 142 f. mit dem *gin*[2] (Plur. *gik*) des Šilluk zusammen, darf aber deswegen doch nicht vom Bantupräfix getrennt werden; vgl. z. B. d. *ke-puát* Tugend (*puat* gut sein) = š. *gin dōtš* Güte (*dōtš* gut); d. *ke-tšám* = š. *gin tšam* (*tšam* essen) = dschagga *ke-lja*, herero *otji-kuria*, suaheli *tj-akula* Essen, Speise. Auch das Masai verwendet *ki-* in Verbindung mit den Endungen *-et*, *-ata* und *-oto* zur Bildung von weiblichen Nomina actionis, z. B. *engisudžata* Reinigung (*isudž* reinigen). Sonst erscheint im Masai und ebenso im Bari das *ki-* im Anlaut vieler Wörter ohne daß deren Bedeutung dadurch irgendwie beeinflußt wäre; es macht etwa den Ein-

---

[1] Arab. *šai'* Sache (woher doch kunama *ši* entlehnt ist) erregt mir in lautlicher Hinsicht Bedenken, hausa *kiši* Durst von *ša* trinken in begrifflicher.

[2] Das *-n* bindet wohl den Genetiv; vgl. kavirondo *gi* (Pl. *gik*), vor Genetiv *gir*.

druck eines ungeschlechtigen Artikels. ELIOT *The Masai* XXIII f. sagt, indem er vom Bari handelt: ‚It is possible that a *k* which is sometimes found at the beginning of words may be the remnant of an article.‘ Wir dürfen aber nicht so weit gehen darin einen neutralen Artikel zu erblicken der auf einer Stufe mit dem männl. *ol-* und dem weibl. *en-* stünde; es tritt kaum an die Stelle von diesem, es folgt ihm immer nach und auch in den andern Sprachen hat es den Vokal oder Nasal den man als verkümmerten Artikel betrachten könnte, vor sich. Kurz, es ist am nächsten mit dem Stamme verbunden und somit als das älteste Präfix zu betrachten. Ich verzichte hier auf den Versuch einer gründlichen Aufklärung und bescheide mich mit einer stofflichen Übersicht die eine solche anzubahnen geeignet ist. Auf die Formen mit *ki-* (und den Varianten *ka-*, *ko-*, *kö-*, *ku-*) lasse ich jedesmal die entsprechenden mit irgend einem andern Präfix folgen und schließlich diejenigen die dessen ganz ermangeln.

kiidi (OWEN *kidih*) ba.; madi *di*, bagrimma *dži*, bongo *dži-ī*, musuk *ti* Arm (Hand).

kidó ba.; mas. *ol-goo*, di. *jóu* Brust.

kiko ba.; latt. *ekkua*; di. *kuèr*, lur *kóri* (šuli *koraĩó*) Weg.

kikuöti (Plur. *kikua*) ba., mas. *ol-kigui*, sandeh *kíu̯e* usw.; šuli *ukóddo*; lur *kuddo*, djur *kŏdo*, di. *kòu* (Plur. *kôwt*), na. *kata* Dorn. Gehört mas. *ol-kigharet* Dorn hierher?

kile turk.; mas. *ol-lē* männliches Tier.

kileña golo; djur *uñoño*, kunama *iñáñā*, musuk *malañá*; šuli *ñoño*, nub. *nongē*, madi *linda-linda* Chamäleon. Vgl. suaheli *ki-njonga* dass.

en-gima mas., ba. *kimañ*, turk., karamodžo *akim*; latt. *äma*; na. *ma* mit Art. *mat*, daher[1] suk *mat* (neben *ma·*), dor. *mad*, *māt*, di. *matš* Feuer.

ol-kimōdžīno mas., turk. *akimwojin*; ba. na. *morin* (Plur.) Finger.

---

[1] Oder sollte *t* ursprünglich sein? An bantu *muoto*, *moto* u. ä. Feuer dürfen wir nicht denken, da hier *mu* Präfix ist; MEINHOF *Lautl. der Bantusprachen* (1910) 220 setzt *yota* sich wärmen als Grundwort im Urbantu an (womit sich hausa *ūta* vereinigen ließe). Eher wäre auf *fódu*, *pódu* im Bagrimma und Bongo zu weisen, zu dem sich dann logone *fū*, musuk *áfu* ähnlich verhalten könnte wie *ma* zu *mat*.

kine ba., mas. *en-gine*; kredž *éne*, latt. *näni* (s. oben S. 26); madi *nri* Ziege.

ol-kinjań mas., turk. *ekinjań*, karam. *aginjań*, elgumi *atinjań*, na. *tińońo*, ba. *kinjoń*, (Owen) *kinio*; latt. *énja*, madi *éji*; šuli, šill., di. *njań* (di. auch *ńań*), dor. *ńōndži*, bongo *ńanjá*, som. galla *ńádža*, sandeh *ńondīh* Krokodil.

kíńĕlä sandeh, madi (Mü.) *akégĭlŏ*; mangbattu *näkíllĕ*; maigo-mungu *kélĕ* Kohle (s. oben S. 16 Anm.).

kińok turk., elgumi *ekińok*, kredž *kóno*; karam. *ińok*, sandeh *ańo*, latt. *(n)eńōk*; na. (Meinh.) *ńokta*, dor. *nōktá*, *ńōitá* — suk *kuki*, lur *goke*, *guōki*, šuli, šill. *guōk* (di. *džok* Plur. zu *džo*) Hund.

akipí turk., karam. *agipí*; šill. *pì*, na. *pei*, di. *piu*, ba. *piom* usw. Wasser.

en-giporoi mas.; na. suk *perut*, di. *pjâr* Narbe.

in-gišōmin und *in-džomīto* (Plur.) mas. nebeneinander (Hollis 25) die Klane.

en-giteń mas., ba. *kíteń*; latt. *näteń* (s. oben S. 26); šill. lur, šuli *déań(δ-)*, na. *tanj* (Ochs), suk *tainj* Kuh.

kitó ba. (djur *jiett*, di. *tšjêwt*); latt. *ituōni*, madi *ittoni* Skorpion.

en-gitok mas.; barea *toko*, di. *tik* usw. Frau (s. Reinisch *Die Barea-Sprache* 155).

en-gitōdžo mas., ba. *líkito* (für **lok-*); latt. *ītodjo* Hase.

en-gabobōki mas., ba. *kaońgo* (Plur.); latt. *abbobo*, lur *apókka*, bongo *hebòńo*, djur *apóńo*, madi *obbó*; šuli *pōke*, sandeh *fuǵé* (Col.: *fúghe*) Baumrinde.

kadóńon (Plur.) ba., na. *kaliań*, suk *kolioń* (Plur.; Sing.: *kalalian*), mas. *il-odžońa* (Plur.); djur *allóuńo*, golo *ovúńo*; wandala *ndžańga*, kavir. *lwańene*, šuli *luáńo*, di. *luań*, lur *muâne* (Assim. des Anlauts?), bongo *ńóńo*, kredž *óńo*, madi *onjú*, maba *ańín* Fliege.

kafelet ba. (Owen); djur *pēl*, barea *firo* Nabel; vgl. ba. *fele*, *pele* Bauch.

ol-akira mas., ba. *kassiri*; šuli *latjâr*[1]; bongo *kirr*, lur *kjâro*, di. *tšjêr*, djur *šiéro* Stern. Meinhof stellt das Masaiwort, das er *ol-*

[1] Im Šuli findet sich ein anl. *la-* zu oft als daß wir nicht ein Präfix in ihm erblicken sollten, so *labíri* Skorpion, *lalúr* Hyäne; bemerkenswert *lamára* Schwester neben *omára* Bruder (*l-m* für *n-m*; vgl. kavir. *njamera* meine Schw., *omera* mein Br.).

ọgīrai schreibt, zu suk *kogel* usw., worin wir wohl ein semitisches Lehnwort zu erblicken haben (arab. *káukab* usw.).

en-galem mas. Messer, *ol-alem* Schwert; latt. *addẹmi*; di. *lèm* Messer.

kapep suk, na. *kepep*; kunama *fĕfenā* Flügel. Vgl. unten *köpuköni.*

kápulet ba., suk *kapuret*, na. *kipurienge*; *puret* Nebel.

karín ba., mas. *en-garna*, na. *kaina*, suk *kainat*, dor. *kaine(t)*; di. *rin*, šill. *njiń*, šuli *njéńa*, bagr. *ri*, bongo *rō*, kopt. *ran* Name.

karobon suk, kam., dor.; kam. *koroita*; na. *rob*, somali usw. *rōb* Regen usw. Verb: na. suk *robon* regnen.

katolok (Plur.) ba.; latt. *ettelio*, musuk *ẹϑẹ̄*; di. usw. *tuoń* usw. Ei.

godir di.; ba. *lódere*; di. *dir*, kavir. *dede* Heuschrecke (di. *wdjĕr* Gelse).

kola ba. (OWEN), wandala *kurē*, mas. *in-gulak* (Plur.), latt. *áγola*; di. *lâtš*, šuli *lātj*, djur *ladj* Harn. Verb: ba. *kula* harnen.

ló-kore ba., mas. *en-giriňo*; latt. *ériňo*; šuli, šill. *riňo*, di. *riń*, kundžara *niňo*, *nino* Fleisch.

kótjań ba.; šuli *otiēno*, di. *wtèn*; djur *tīno*, lur *tiéno* Abend.

kot- ? di. *wtîn*; lur, šuli *túnno*, djur *tunn* weibl. Brust.

ködini (Plur. *kaden*) ba.; [mas. *ol-tšani* (H. HILDE schreibt *oldani*)], di. *tim* (auch Wald), barea *tüm* Baum, šuli *tīm*, na. *tim*, mas. *en-dim* Wald. Wenn das im Bantu (*muti*, *mti*, *nti*) und im Westsudanischen (*ati*, *iti*) vorliegende *-ti* auch in den nilotischen Sprachen als Nebenform von *tim*, *-din* bezeugt wäre, so könnte man na. *ket*, suk *kĕt*, som. *gēd* Baum (vgl. MEINHOF *Ndorobo* 8) vermittelst **kö-ti* darauf zurückführen.

kögumöt ba. (OWEN) Wind; läßt sich gleichbed. di. *jòm*, šill. *jọ̀mò*, djur *jámmo* vergleichen?

kölípönit (Plur. *kölípinök*) ba.; na. *lemin* (doch Plur. *lem*), suk *mŭnuń* Knabe.

kömĭru ba., lur *kjimbōr*; šuli *labōr*[1], kavir. *sibwor*[2] Löwe.

könjum (Plur.) ba.; latt. *aujīm* ($u = n$?), madi *ánju*; di. djur *njum*, šuli *njīm*, hausa *nōme*, soňγai *namte* Sesam.

köpuköni ba.; mas. *n-aibuku* (Plur.); di. *uk* Flügel.

---

[1] S. Anm. auf S. 32.

[2] Vgl. altind. *sịhá-s*, mal. *singa* — suah. *simba*, golo *siňili*.

köpuröt ba.; latt. *avvuru,* turk. *a-puru* Rauch; di. *puôr* Dampf, Geruch.

kötúröni ba. Blüte, Blume. Verb: ba. *turö* blühen.

lu-köpurö ba., mas. *il-kipio* (Plur.), latt. *ōlofo,* golo *kóffo*; šuli, madi *ubbǒ,* djur *ubaú*; kredž *bobó,* di. *puojók,* na. *puon* usw. Lunge (vgl. oben S. 13).

kubí ba.; latt. *nābui*; bagr. *bura,* bongo *boi,* šuli *buǒ,* lur *buáī* Netz.

kurit ba., latt. *akkori,* madi *kurrí,* bagrimma *korlo* (vgl. bongo *killirú*); lur *ríwi* Giraffe.

kudže (Plur.; Sing. *kudžeti* Sandkorn) ba.; di. *ljêt* Sand. Vgl. djur *kuoío,* lur *kúijo* dass.

kuluin di.; bongo *lunj* Ratte.

kupir (Plur.) ba., mas. *en-gobiro*; šill. *ɔ̀bḛ̀r* Feder — turk. *a-kopiro*; mas. *ol-piro* Straußenfedern — latt. *nóvir* Haar (was auch ba. *kupir* bedeutet). Vgl. mas. usw. *bir, pir, fir* usw. fliegen.

kutuk ba.; latt. *èdok,* di. *wtok*; šill. *δǫ́k,* lur, šuli *dógga* Mund.

In dieser Liste finden sich einige Formen die den Eindruck erwecken als ob sie durch das *k*-Präfix unmittelbar von einem Verb abgeleitet sind, z. B. *köturöni.* Daher muß daran erinnert werden daß wie im Masai *ki-* Nomina actionis bildet, so im Bari *ka-* (im Sing. mit *-nit*) Nomina agentis, z. B. *ka-képa-nit* (Plur. *ka-képa-k*) Zimmermann von *keba* zimmern. Entsprechend im Nandi *ka-* (+ *-in*)[1], z. B. *ka-sup-in* (Plur. *ka-sup*) Folger von *isup* folgen, im Turkana *ka-* (+ *-n*), z. B. *ka-lepa-n* (Plur. *ka-lepa-χ*) Bettler, im Masai *a-* (+ *-ni*), z. B. *ol-a-purō-ni* (Plur. *il-a-puro-k*) Dieb von *puro* stehlen. Und das lenkt wiederum unsere Blicke auf das Bantu. Dieses besitzt was das Lautliche anlangt, neben dem Präfix *(i)ki* die beiden andern *(a)ka* und *(u)ku* und was die Funktion anlangt, leitet es im allgemeinen durch Präfixe auch Substantive von Verben ab, z. B. (kongo)

---

[1] Aber auch ohne *ka-* : *al-in* (Plur. *al*) Käufer von *al* kaufen; *som-in* (Plur. *som*) Bettler von *som* bitten. Das scheint im Suk die gewöhnliche Bildungsweise zu sein; daneben erscheint aber auch *ki-* (+ *-in*, Plur. *-u*). Im Nandi kommen auch Nomina actionis mit *ka-* vor, so wenigstens *ka-tšilil-o* Irrtum zu *itšilil* irren.

n-sumb-i Käufer von *sumba* kaufen ∾ bari *ka-gwörö-nit* Kaufmann von *gwörö* kaufen.

Es gibt endlich im Bari und den verwandten Sprachen noch einige mehr oder weniger vereinzelte artikelhafte d. h. die Bedeutung nicht ändernde Präfixe[1]; so:

dža-mu (Plur.) turk.; na. *mui* (Sing.), suk *min* (Plur.) Haut.

ja-pa ba., latt. *ájafa*; mas. *ol-apa*, turk. *e-lāp*, karam. *elap*, na. suk *arawa*, dor. *arawe(t)*, chamir *ar(e)bá*, bilin *arbá*, quara *arfá*, golo *diffá* (Monat: *éffe*), sandeh *diui*, lur, šuli, kavir. *duē* o. ä., kredž *epé*, madi *imbá*; di. *pêi*, galla *bati*, barea *feta* Mond.

ja-ro ba.; di. *râu*, lur *ráue*, šuli *rā*, madi *rubbĭ* Flußpferd.

mi-dži ba.; latt. *adjor*, lur *ījo*, šuli *ujō*; mas. *en-džīrí*, somali *džīr*, nub. *džigir*, maba *džik* Maus, Ratte (über verwandte Wörter im Berb. und Arab. s. *Zeitschr.* XXII, 366). Vgl. bantu *(i)mi-* (3. Kl., Plur.).

mu-rilöni ba.; di. *râl*, lur *läri*, šuli *lēr*, kredž *élle*, golo *ararrá* Ader.

mu-γulo suk, na. *mukulel*; bongo *kúlla*, maba *kōli* Herz. Dieses *mu-* weist wiederum auf das Bantu hin, wo *(u)mu-* (3. Kl.) zur Bezeichnung der Körperteile dient: ‚Ader' *omuϑepa*, *mšipa*, *musisa* usw.; ‚Herz' *omutima*, *mojo* usw.

ńe-ljep na., suk *ńáliep*, mas. *ol-nedžap*, ba. *ńédeb*; aluru (ELIOT) *malep*, golo *mélle*; di. *ljep*, djur *lēp*, lur *lévve*, šuli *léva* Zunge. Vgl. galla *allábo*, *arrábā*, ʿafar *arrabá*, som. *arrab* Zunge; saho *anráb* sowie amhar. *andabat* Zunge stehen dem *ńaliep*, *ńedeb* näher.

ńe-tūnj (m. A. *ńetundo*) na., suk *ńotiń* (Plur. *ńotūń*)[2], mas. *ol-ńatunj*; akka *okondó* Löwe. Dieses *ńe-* erinnert an den Pluralartikel des Turkana: m. *ńi-*, w. *ńa-*.

[1] Vgl. oben S. 32 f. *la-*. Unter den Wortformen mit ‚zweifelhaftem Präfix' führt ELIOT Nandi XXX das turk. *alokoinja* Gehirn an. Er merkt dazu an daß seine Beziehung zu dem gleichbed. mas. *ol-le-l'-lughunja* (besser *-le-'l-*) nicht klar sei. Ich denke, es ist davon entlehnt, wie latt. *eloyo*; zu trennen davon sind kunama *angōgōna*, kafa *ingō* Gehirn (äth. *angŭeʿ* = arab. *niqj* Plur. *anqāʾ* Mark), die sich wohl mit saho, ʿafar *hángal* Kopf zu agaum. *angŭl*, bil. *hángŭel*, tigré, tigriña *hángŭal* Gehirn vermischt haben. Wenn ELIOT weiter meint, mas. *lughunja* Kopf werde wohl eine Ableitung von turk. *kū* Kopf sein, so bliebe nur das Präfix zu erklären; vgl. latt. *nāyu* Kopf (neben *eloyo* Gehirn) und ba. *kunjitat* (weibl.), na. suk *kunjut* Gehirn.

[2] Ich vermute nämlich daß *ng* in *ńg* zu verbessern ist.

Stammhafte Silben können wie Präfixe behandelt werden und umgekehrt. Die Entscheidung ist deshalb nicht immer leicht weil anl. *k* oft verstummt. Eliot *The Masai* xxiv vermutet, wohl durch Hollis' Schreibweise des Masai veranlaßt, in einigen Formen das *k*-Präfix, wo mir *k*- stammhaft zu sein scheint.[1] Bari *koloṅ* Sonne, *koṅe* Auge ist nicht nach mas. *eng-oloṅ*, *eng-oṅu* zu beurteilen, sondern diese sind wegen jener zu schreiben: *en-goloṅ*, *en-goṅu*. Das erste Wort lautet di. *akol*, na. *êkon* (wohl Lehnwort, bedeutet nur ‚Tag'), djur *šjuóṅ*, šill. *tšaṅ*, lur *tjenj*. Abfall des *k*- sehen wir in golo *ollo*, sandeh *urú*, gobbu *lò*; eine Vertretung von *ko*- durch ein weibliches Präfix in latt. *nāloṅ*, wozu akka *neikó* ein Gegenstück bildet. In bezug auf den ursprünglichen Anlaut des zweiten Wortes ist es schwer sich zu entscheiden. In latt. *onjett* ist er sicher abgefallen; aber vielleicht als *n*-, *nj*-, das manche Sprachen zeigen, z. B. di. *njen* und das aus der Assimilation des *k*- erklärt werden könnte (doch könnte dieses auch umgekehrt ein altes Pluralzeichen sein; vgl. kundžara *nuṅi*, *nunji*, *nui*, Plur. *kuṅi*, *kunji* Auge). Ein besonders schwieriger Fall ist der der Wörter für ‚Zahn'; man kann bei ihnen zwischen der Urform *kl* und *lk* schwanken und wiederum die eine aus der andern vermittelst Metathese oder vermittelst Erweiterung und Verkürzung (*kl* { *klk* { *lk* oder *lk* { *klk* { *kl*) herleiten:

ugĕl, *ugĕr* berb.; bedauje *kŭle*, *kŭre*, kopt. *šol*, turk. *engel*, karam. *engella*, *njekiall*, akka *ekì*; mas. *ol-alai* (Plur. *il-ala*), latt. *āla*, ba. *kelé* (Plur. *kála*); na. *kelda* (Plur. *kelat*), mit Art. *keldet* (*kelek*), suk *kélat* (Plur. *kēlát*), kamas. *kelde*, dor. *kelek*, *kā́läk*

---

[1] Hollis *The Masai* 15 teilt mas. *eng-ōgho* Großmutter (altes Weib) ab, wo doch *en-gōgho* zu erwarten wäre. Er sieht in dem *k*- von *kōgho* Großmutter! (wie in dem von *konjek* Augen!) ein Vokativzeichen. Das na. *ingog* und *koko* (von der eigenen Großmutter) sind offenbar entlehnt; aber vgl. suk *kuko•* (Plur. *kukotin*) Großeltern, *kokōn-jon* (Plur. *kokun*) altes Weib und in größerer Ferne kanuri *kagá*, teda *kagā*, hausa *kakā*, soṅγai *kaga*, bagrimma *kakī* Großvater, Großmutter. Daß aber die erste Silbe als Präfix gefühlt werden konnte, beweist ba. *jakanje* Großmutter; das latt. *agánji* dass. (*agónji* Großvater) stimmt gut dazu, nur könnte hier *k*- durch Dissimilation geschwunden sein.

(Plur.?); lur *lāke*, šuli *lāk*, šill. *lẹ̄jọ̀* (Plur. *lẹ̄k*), di. *lèj*, som. *ilig*, galla *ilkā*, saho, ʿaf. *ikō*, quara *erkŭ*, bil. cham. *erū̱k*.

Aus der Betrachtung dieser Präfixe in ihren Veränderungen und Vertretungen ergibt sich mir Folgendes. Nach WESTERMANN besitzen die sudanischen Sprachen ein vokalisches oder nasales Präfix (meistens *a-*), welches das Verb zum Nomen, das Appellativ zum Eigennamen, das Adjektiv zum Substantiv macht; und in der Tat begegnet es uns wie im Westsudanischen, so auch im Dinka (z. B. *tšak* schaffen, *atšak* Schöpfer). Dieser ‚Artikel' (im weitesten Sinn) — er ist ja im Grunde ein Demonstrativ — steht mit dem geschlechtigen Artikel des Masai nur in entfernter Beziehung. Daneben aber besitzt das Dinka ein *a-*, das mit keiner Veränderung der Wortkategorie verknüpft ist, vielmehr als der Rest eines ungeschlechtigen Artikels aufzufassen sein wird. Dürfen wir nicht in ihm die lautliche Fortsetzung des geschlechtigen Artikels erblicken der ja selbst zum Teil schon als einfacher Vokal auftritt (s. oben S. 26)? Dasselbe Wort im Dinka mit *a-* und im Masai mit *ol-* oder *en-* nachzuweisen (wie in dem oben angeführten Fall *a-kol* = *en-golon̉*[1]), ist freilich größtenteils nicht möglich, ist aber auch nicht nötig. Die Vergleichung mit präfixlosen Formen anderer Sprachen belehrt uns hinreichend, z. B.:

di. *a-kol*	=	ba.	*kolon̉* Sonne.
a-lel Berg			*lele* Felsen.
a-laururur			*luru* Nebel.
a-n̉áo			*gwan̉* Katze.
a-gôr		djur	*gorr*, bongo *n̉orr* Ichneumon.
a-rîk		lur	*raguâ* Eidechse.

Auch im Dinka selbst kommen Wörter in solch doppelter Gestalt vor, wie *a-džonkor* und *džonkor* Pferd. Übrigens wird dieses *a-* zum Teil als eine Abschwächung des schon selbst ungeschlechtigen *k*-Präfixes anzusehen sein, wie die obigen Zusammenstellungen nahe legen. Wesentlich wie das Dinka, aber mit sehr verschiedener Häufig-

[1] Gleichartig ist di. *a-kåkar* = ba. *lu-gögörí* Spinne, wenn auch *lu-* im Bari seine Bedeutung als Artikel verloren hat.

keit verhalten sich die übrigen ostsudanischen Sprachen (z. B. šuli *atâro* = lur *tēro* Pfeil; šuli *adūno*, kavir. *adundo*, djur *adūlo* = ba. *töwĭli*, mas. *ol-daw* Herz), nur daß an Stelle von *a* auch die andern Vokale verwendet werden, die labialen besonders vor folgendem Labialvokal, z. B.:

djur *umuó*, latt. *èmoj*, šuli *amúgga* = ba. *mui̯*, mas. *e-munj* Nashorn.
lur *ugoná*, šuli *oguáṅ*, latt. *aṅájo*, di. *aṅao* Katze (s. vorherg. S.).
šuli *óbage*, kavir. *oboke*, madi (Mü.) *apä*, maigo-mungu *äpá* = lur *bōke*, djur *bōko*, kredž *kobbó* Blatt.

Auffällig ist das *he-* des Bongo, z. B. *hellelé* (bagr. *léle*) Wind, *hebòṅo* (s. oben S. 32). Sollte das *h-* auf das *k-* zurückweisen? Aber wir begegnen hier gerade einem *k-* das anderswo geschwunden ist: *keraná* = na. *eren*, dor. *erene(t)* Schlange; vgl. auch bo. *kéhoa* = latt. *ahe̜ja*, mas. *oiaiai*, dor. *haiiet* (oben S. 27), ba. *jajašo* (Owen), djur *šiaú* Stachelschwein. Von besonderer Wichtigkeit ist es daß der geschlechtige Artikel so wie er, wohl schon mehr oder weniger verdunkelt, im Lattuka besteht, auch im Westen des Nils sich fortsetzt, nämlich zunächst im Akka, hier aber ohne jede Spur der Geschlechtigkeit. Ich kenne diese Sprache nur aus der kleinen und im Einzelnen unsichern Arbeit von G. Beltrame (1877); dem Wörterbuch zufolge zerfallen die Substantive, von verhältnismäßig wenigen Ausnahmen (wohl meistens jüngeren Entlehnungen) abgesehen, in solche mit *na-* (*nä-*, *ne-*, *no-*) und solche mit *e-* (*a-*), von denen die letzteren bei weitem die Mehrzahl bilden. Z. B.: *neikó* (latt. *nāloṅ*; s. oben S. 36) Sonne, *nekugò* (madi *aggá*) Brust, *nakò* (madi *okkú*, lur *ákuma*) Schildkröte, *norù* (latt. *avära*) Lanze; *êri* (latt. *ériṅo*; s. oben S. 33) Fleisch, *ekì* (s. oben S. 36) Zahn, *etikuo* (latt. *èdok*, ba. *kutuk*; s. oben S. 34) Mund. Neben *e-*, *a-* findet sich als Variante *ne-*, *na-*; so *êsi*, *nêsi* Hund (vgl. na. *sese*), *aré*, *naré* Huhn, *arì*, *narì* Vogel, wo man an eine Unterscheidung des natürlichen Geschlechtes denken könnte wenn nicht Fälle wie *edžó*, *nedžó* (madi *dso*, latt. *nādji*) Hütte, *ekonsò*, *nekonsò* Bein, Fuß zur Seite stünden, und sogar *anró*, *nanró* Frau. Schließlich bemerken wir im Anlaut vor Medien zuweilen ein

an-, *en-* das sich an *na-*, *ne-* anzulehnen scheint, z. B. *endeṅù* (lur *diṅéja*, šuli *joṅéa*, latt. *óroṅ*, mas. *en-gorioṅ*, maba *da-riṅ*) Rücken; vgl. auch *òmbi* (mangbuttu *nabélu*, madi *ba*, [Mū.] *abío*) Menschen. Statt *an-* zeigt sich *ane-* in *anebì* (bongo *mbill*, bagrimma *mbī*) Ohr, *anetè* Arm neben *eté* (musuk *ti*, bagr. *dži*, bongo *dži-ī*) Hand, *anakonsò* Knie neben *ekonsò* Bein; befremdlich *anranró* Frau, Mädchen, Tochter neben *(n)anró* Frau. Vgl. latt. *aṅadje* zu akka *nekàda* Zunge (vgl. oben S. 35). In manchen Sprachen hat sich *na-*, *nä-* die Herrschaft errungen, wenigstens im Mangbuttu, wie FR. MÜLLER *Die äquatoriale Sprachfamilie* S. 8 hervorhebt, und diesem entspricht nun im Akka, zum Teil wenigstens, *e-*, so:

nä-ndóli, akka *enderù*, maigo-mungu *ndóli* Bart.
nä-dru, akka *edù*, madi *drī*[1] Kopf.
nä-gúndų, akka *egondù*, maigo-m. *gúndų* Flinte.

Im Sandeh zeigt sich ein paar Mal *nde-* als Präfix, so in *nde-kutė* = bari *likito* Hase (s. oben S. 32); da im Bari und im Masai dieser Tiername weiblich ist, so ließe sich vielleicht an *dè*, kredž *énde* Weib (*endemodó* Kuh, *endekóno* Hündin), kafa usw. *éndē* usw. Mutter denken; vgl. sa. *degudé* (so COLOMBAROLI; SCHWEINFURTH hat *nderrugudė*) Mädchen neben *gudē* Knabe mit barea *dongadi* Mädchen (kulfan-nub. *dugud* Knabe usw.; s. REINISCH *Barea-Wtb.*).[2] Für die Analyse von sa. *ndekitélli* Maus ist zu berücksichtigen *ndellí* Spitzmaus, kredž *ndílli* Genette. Schließlich hat dieser Nasal mit vorhergehendem oder folgendem Vokal in west- und mittelsudanischen Sprachen vielfach seinen Vokal eingebüßt; doch kann ein vor einem Konsonanten anlautendes *n*, *ṅ*, *m* auch andern Ursprung haben. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, die einer und derselben, sehr merkwürdigen Wortgruppe mit der Bed. ‚Schatten' angehören. Das

[1] *Dr* steht im Madi (EMIN-BEY) öfter für den einfachen dentalen Verschlußlaut, wie es scheint da wo andere Mundarten *dž* haben. Daher durfte TROMBETTI *mudri* ‚zehn' nicht in *mud* und *ri* zerlegen. Das Njangbara hat, MORLANG zufolge, hierfür *butê*.

[2] Sonst wird, nach COLOMBAROLI, im Sandeh der weibliche Sexus mit *na-* (SCHWEINFURTH hat *namú*) Mutter dargestellt, so: *rómbo* Widder, *narómbo* weibl. Schaf. Vgl. bari und lattuka *na-* oben S. 25 f. und madi *-nrä́*, z. B. *ti-nrä́* Kuh.

Semitische besitzt den Stamm *ϑ̣ll*, auch *ϑ̣lm* schattig, dunkel sein (vgl. H. Möller *Semitisch und Indogermanisch* i, 116 f.) und dieser zeigt sich auch auf hamitischem und sudanischem Gebiet und darüber hinaus in sehr verschiedenen Formen, seien es nun spätere Ausstrahlungen oder ursprüngliche Entsprechungen. So finden wir wieder:

*ẓillu*ⁿ arab., hebr. *ṣẹl* in: bongo *dill*, madi (Mü.) *anẕ̱ûlọ*, bagrimma *ndžíli*, berb. *tili*, bask. *itzal* (dieses aus dem Phön.?);
ẓella arab. vom Ẓfâr in: kunama *héllā*;
ṣelālōt, *ṣelālē* äth., tigré, tigriña *ṣelāl* in: saho *delál*, *ṣilál*, *silál*, ʿafar *silāl*, bilin *ṭšalalá*;
maẓalle arab. (Sonnenschirm) in: bedauje *ándala*;
ẓulume arab., äth. *ṣalmat*, amh. *ṭšallamā* in: sandeh *nzellumé* (Colombaroli: *nzeremé*), bari *tilimöt*;
mit neuer Endung (vgl. Barth *Central-Afr. Vok.* cccviii, i): maba *ándžülúk*, wandala *tšilkō*.

Mögen auch diese in langer Reihe vorgeführten Gleichungen manche Berichtigung und Umordnung verdienen, sie geben, so wie sie sind und ohne weitere Hilfsmittel, uns das Recht den Schlagbaum in die Höhe zu ziehen den Westermann zwischen Bari und Dinka niedergelassen hat. Aber wie ich schon angedeutet habe, bei dieser ganzen Betrachtung schwebt mir noch ein höheres Ziel vor. Das Problem der Abgrenzung der Sprachen und ihrer Verwandtschaft tritt uns überall entgegen, ohne daß es überall verwendbare feste Kriterien für seine Lösung gäbe. Diese erscheint uns allerdings verhältnismäßig leicht, wenn wir die uns nächstliegenden Sprachen ins Auge fassen, aber selbst dann ist sie noch weit genug davon entfernt eine wirkliche, eine vollkommene zu sein. Das da geübte Verfahren, die da gewonnenen Erfolge sollten wir keinesfalls auf Sprachen anwenden deren gegenseitige Beziehungen dank der größeren Unstetigkeit und der niedrigen Gesittung der betreffenden Stämme viel verwickeltere sind und deren Beobachtung selbst weit weniger günstigen Bedingungen unterliegt. Allein das kümmert uns nicht; wir tragen die Vorstellungen von der stammbaumartigen Verwandt-

schaft der Sprachen und von der Individualität der einzelnen Sprache überall mit uns herum, und wir suchen die Lücken auszufüllen, die Widersprüche zu beheben durch die Annahme von Mischungen und Einflüssen als ob solche nur zu gewissen Zeiten und an gewissen Punkten einsetzten. Überall fahnden wir nach ‚Ursprachen'; aber als wirkliche Einheiten werden sie nur durch die unmittelbare Überlieferung erwiesen. Oder würde sich in Ermangelung des gegebenen Lateins das Latein aus den romanischen Sprachen, so wie sie heute im Volksmunde leben, erschließen lassen? Die engen Zusammenhänge welche zwischen den Bantusprachen bestehen, machen die Annahme eines einheitlichen Urbantu nicht notwendig; und ein erst nach diesem Muster, freilich mit Verklausulierung aufgebautes Ursudan (wie WESTERMANN sich ausdrückt) dünkt mich mehr als bedenklich. Alle Sprachverwandtschaft ist nach Art und Grad durch die Verkehrsverhältnisse bedingt und sie sind auf diesem afrikanischen Boden wechselndere, flüchtigere als auf dem unsrigen, aber auch urwüchsigere. Das Hin- und Herfluten aller möglichen Sprachelemente ist weniger gehemmt als bei uns. Werden wir auch zunächst zu einem gewissen Skeptizismus angeregt, so lernen wir doch aus dem Weiteren das Engere leichter verstehen als umgekehrt und so werden denn auch aus dem dunkeln Weltteil manche Lichtstrahlen nach dem hellen Norden dringen dürfen.

Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

Von

Hermann Junker.

(Mit 3 Tafeln.)

Was Strabo von seinem Besuche auf Philae zu berichten weiß, faßt er (p. 818) in folgende, wenige Worte zusammen:

Τοῦ δὲ καταράκτου μικρὸν ἐπάνω τὰς Φιλὰς εἶναι συμβαίνει, κοινὴν κατοικίαν Αἰθιόπων τε καὶ Αἰγυπτίων, κατεσκευασμένην ὥσπερ καὶ τὴν Ἐλεφαντίνην καὶ τὸ μέγεθος ἴσην ἱερὰ ἔχουσαν Αἰγύπτια.

ὅπου καὶ ὄρνεον τιμᾶται ὃ καλοῦσι μὲν ἱέρακα, οὐδὲν δὲ ὅμοιον ἔμοιγε ἐφαίνετο ἔχειν τοῖς παρ' ἡμῖν καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἱέραξιν, αλλὰ καὶ τῷ μεγέθει μεῖζον ἦν καὶ τῇ ποικιλίᾳ πολὺ ἐξηλλαγμένον, Αἰθιοπικὸν δ' ἔφασαν εἶναι, κἀκεῖθεν κομίζεσθαι ὅταν ἐκλίπῃ καὶ πρότερον, καὶ δὴ καὶ τότε ἐδείχθη ἡμῖν πρὸς ἐκλείψει ὂν διὰ νόσον.

‚Etwas oberhalb des Kataraktes nun liegt Philae, ein gemeinsamer Wohnsitz der Äthiopen und Ägypter, von gleicher Lage wie Elephantine und von gleicher Größe. Es besitzt ägyptische Heiligtümer.

Dort verehrt man auch einen Vogel, den sie zwar als Falken bezeichnen, aber er scheint mir weder mit den Falken, wie sie bei uns sind, irgendeine Ähnlichkeit zu haben, noch mit denen die in Ägypten sind, sondern war einmal was Größe betrifft, viel höher und dann was die bunte Färbung anlangt, sehr abweichend. Er stamme, so sagten sie, aus Äthiopien und werde von dorther verschafft, wenn er eingehe und schon [etwas]

früher; und auch damals wurde er uns gezeigt, wie er dem Untergange nahe war durch eine Krankheit.'

Alles, was Strabo somit Besonderes über den Kult auf Philae sagt, bezieht sich auf einen heiligen Falken, der dort gehalten wurde. Das ist um so verwunderlicher, als die anderen Schriftsteller, wie Diodor,[1] Prokop,[2] Servius[3] usw., die Insel hauptsächlich des Osiriskultes wegen nennen, der hier in besonderer Weise gepflegt wurde, während sie den äthiopischen Falken überhaupt nicht erwähnen. Ja Strabo selbst berichtet an anderer Stelle (p. 803), daß die Bewohner von Philae gegenüber den Saïten für sich die Ehre in Anspruch nahmen, das echte Osirisgrab zu besitzen, aber da er nach Philae kommt, scheint ihm der Kult des heiligen Falken so wichtig zu sein, daß er dabei vergißt, uns etwas Näheres über dies Osirisgrab zu sagen.

Da Strabo als Augenzeuge schreibt, konnte man an seinen Worten nicht zweifeln, aber wir hatten bis jetzt keine ägyptischen Inschriften zur Hand, die uns gesagt hätten, welche Bewandtnis es mit dem Falken hatte und wie sein Kult beschaffen war.

Bei der Durcharbeitung der Texte Philaes für das Berliner Wörterbuch stieß ich nun auf zwei Darstellungen, die mit ihren Beischriften uns die gewünschte Aufklärung über Strabos Bericht geben.

1. Phot. 208.[4] Erster Pylon (d. i. der südliche, große) Westwand des Ostturmes, gerade über dem Tor, das von der Balustrade in das Innere des Ostturms führt.

2. Phot. 209. Der eben genannten Darstellung gegenüberliegend, d. i. auf der Ostseite des Westturms über der Tür, die in denselben führt.

3. Außerdem war mir im letzten Winter bei einem Besuche Philaes ein verworfener Block aufgefallen, der den Unterteil einer

---

[1] Bibliothec. Histor. I, 22, 3.

[2] De bello Persico I, 19.

[3] Ad Vergil. Aeneid. VI, 154.

[4] Nach den Nummern des Archivs der K. Akademie der Wissenschaften in Berlin.

Darstellung trug, die mit den unter 1. und 2. angeführten im Zusammenhang zu stehen schien. Der genannte Block lag östlich neben der koptischen Kirche, die ungefähr in der Mitte zwischen dem römischen Tor und der Rückwand des Isistempels steht. Ich untersuchte darauf die Kirche selbst, die meist aus Blöcken der benachbarten Heiligtümer gebaut ist, und fand denn auch das Ergänzungsstück in der Südostecke vermauert. Bei der Zusammenstellung wurde die Parallele mit den Darstellungen auf Phot. 208 und 209 und der Zusammenhang mit Strabos Bericht unzweifelhaft.

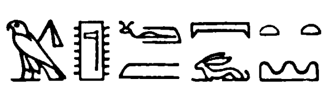
I. Die hieroglyphischen Inschriften in Text und Übersetzung.

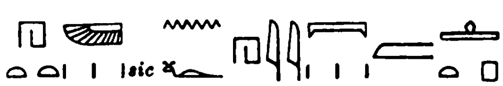
1. Phot. 208.

In der Mitte des Bildes ist ein Falke auf einem Untersatz stehend dargestellt; der Untersatz wiederum ruht auf dem Zeichen  *sm3*, d. i. Vereinigung, um das die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten geknotet sind, zum Zeichen, daß der Falke über die beiden vereinigten Länder herrschen soll. Links davor der Gott Horus mit der Doppelkrone auf dem Kopf. Er sitzt auf einem Thron und reicht mit der Rechten dem Sperber die Embleme ‚Dauer, Leben, Wohlergehen' dar; seine Linke faßt die Palmrippe mit den Jahreseinschnitten, an der die Hieroglyphe für Jubiläum (mit Pluralstrichen!) hängt.

Rechts steht der Gott Thot und markiert mit einem Stift die Jahre auf einer ebensolchen Palmrippe. Die Titulatur des Horus ist ganz ausgehackt, von der des Falken sind 1 ½ Zeilen verschwunden.

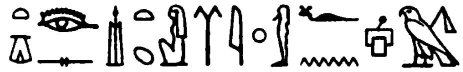
1. Über dem Falken:

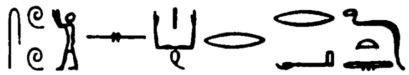
1\. . . .  . . . . . . Heiliger Falke, der aus Punt kam

2\.  nachdem er die Himmelshallen in Frieden durchflogen hatte.

3\.  Er ist die Seele des herrlichen Wesens

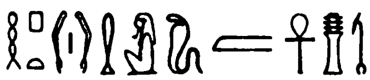
4.  mit schönem Angesicht und lapislazulifarbenem Kopf.

5.  Es erschaut ihn die *Inj·t* in seiner Gestalt des *šꜣt*-Falken

6.  und sie preist seinen Ka bis in Ewigkeit.

2. Worte des Horus an den Falken:

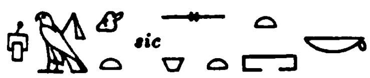
a) über der Palmrippe des Horus:

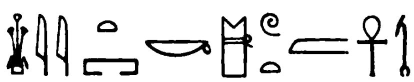
7.  ‚Ich umschließe deine Majestät mit Leben, Dauer und Wohlsein,

8.  *dwꜣ dwꜣ* indem du dich verjüngst.‘

b) zwischen der Palmrippe und dem Falken:

9.  ‚Du gelangst zu deinem Schloß,

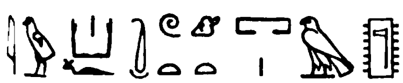
10.  du Falke in deinem Fenster,

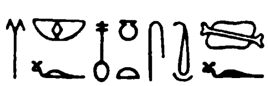
11.  dein Gemach ist mit Leben und Wohlsein versehen.‘

3. Worte des Horus, links von der Darstellung:

12.  (Zu rezitieren:) ‚Ich strecke meine beiden Hände aus mit „Leben, Dauer und Wohlergehen“

13.  zu dem großen Gotte (oder Falken), dem Buntgefiederten.

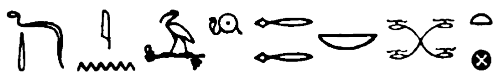
14.  Es bleibt sein Ka im Haus des göttlichen Falken,

15.  an seinem schönen Fest, da man sein Erbe feststellt.

16.  Es bleibt dies bei dem (heiligen) Tier des Horus des Horizontischen

17.  wenn er seine Würde von seinem Vater erhält.‘

4. Titel des Thot:

18.  (Zu rezitieren:) Thot der zweimal Große, der Herr von Schmun,

19.  Herr der Lebenszeit, der die Jahre zählt,

20.  der große Vorgesetzte der Götter und Menschen,

21.  der den Thron der Götterneunheit leitet,

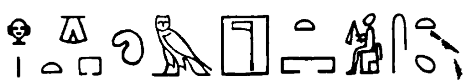
22.  der der Seele des Re die Annalen eingraviert,

23.  der ihr Königtum bis zur Vollendung der Ewigkeit (dauern) macht.

5. Worte des Thot an den Falken.

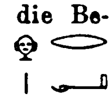
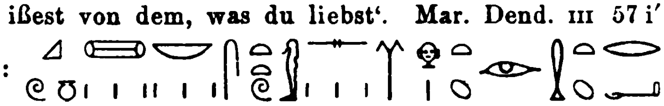
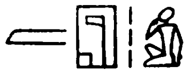
a) zwischen Falken und Palmrippe:

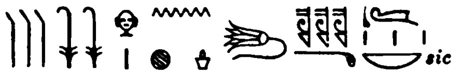
24.  ‚Millionen von Jubiläen, (Hunderttausende) von Jahren

25.  auf deinem Thron im Tempel der Ehrwürdigen.

26.  Deine Jahre seien die Jahre des Re an der Spitze des Horizonts

27.  indem deine Majestät von den Opfern ißt.[1]

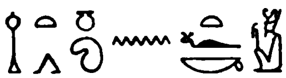
[1] Vergl. Grammatik der Denterateute S. 88. Die Belegstellen für die Bedeutung von *rdj.t m ḥw.t* sind: Düm. Baug. xxvi bei einer Opferszene   ‚indem du ißest von dem, was du liebst‘. Mar. Dend. iii 57 i′ ebenfalls bei einem Opferritus:   ‚alle Speisen o. ä. sind vor dir angehäuft, daß deine Majestät esse‘.

28.  Zehntausende sind auf der Niederschrift deiner Annalen

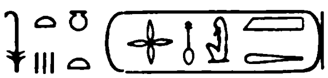
29.  gemäß dem Befehle des Re und seiner Götterneunheit.'

b) rechts von der Darstellung:

30.  (Zu rezitieren:) ,Dein Besitztum dir, o Seele des Re,

31.  das dir dein Vater Atum überwiesen hat;

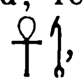
32.  die Würde des Schu, (das Erbe) des Gebk,

33.  das Königtum des Onnophris des Seligen,

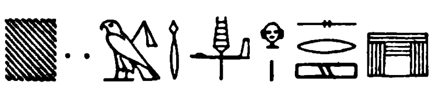
34.  die Uraeen (*w3ḏtj*) des Horus des Sohnes der Isis,

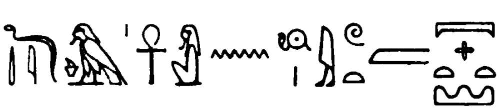
35.  ich gebe sie (?) . . . . . .'

2. Phot. 209.

In der Mitte der Darstellung der Falke auf dem *śrḫ*-Throne stehend; rechts vor ihm sitzt Horus und reicht ihm mit der einen Hand , die vereinigten Symbole von Leben und Wohlergehen an den Schnabel; die andere Hand hält , das Zeichen für Million (von Jahren). Auf der anderen Seite steht König Ptolemäus, die Rechte zum Falken erhoben, während seine Linke das Szepter (*mkś*) hält.

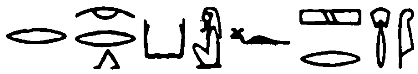
1. Über dem Falken dessen Titel:

36.  . . . . . . der große Gott, der auf dem *śrḫ*-Throne steht.

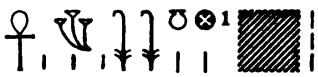
37.  (Zu rezitieren:) Die lebende Seele des Re kommt aus Punt

38.  und wird zum Herrscher bis in alle Ewigkeiten erhoben

39.  ...... an der Spitze seines Schlosses in seinem Erscheinungsfenster;

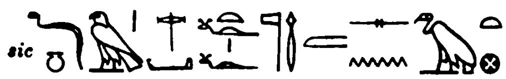
40.  damit sein Ka zum ,Buntgefiederten gehe'

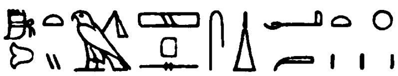
41.  damit (dieser) ihm Millionen an Leben, Dauer und Wohlergehen schenke.

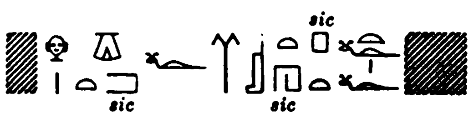
42.  Dieser Baum des ......

2. Titel des Harendotes:

a) über dessen Gestalt:

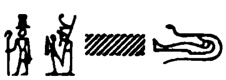
43.  (Zu rezitieren:) Horus der Schützer seines Vaters, der große Gott auf Bigge,

44.  der herrliche Falke mit scharfen Krallen,

45.  der auf seinem Throne steht auf dem Sitze seines Vaters (Osiris).

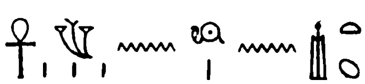
b) rechts von der Darstellung:

46.  König von Unter- und Oberägypten, König der Ewigkeit,

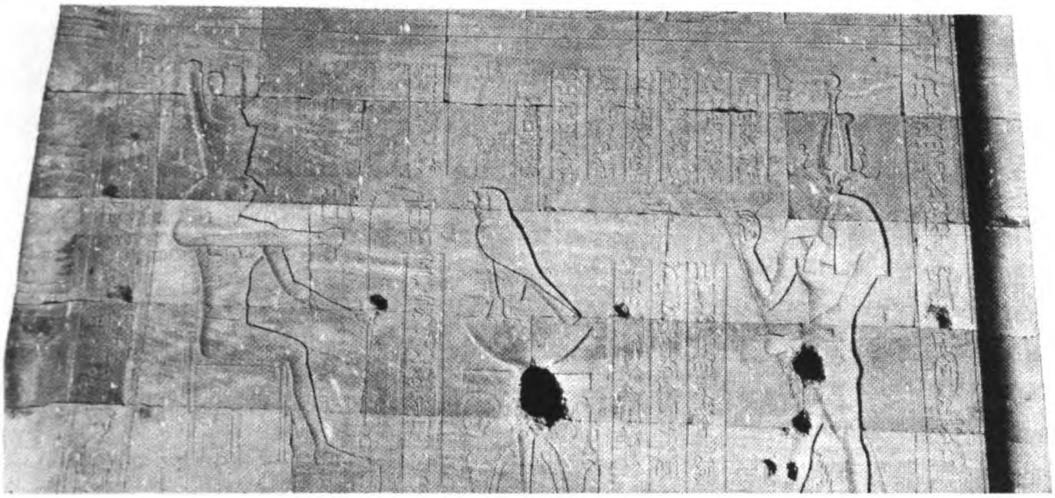
47.  Herrscher (*itj*) König (*bjtj*) der Ewigkeit,

48.  Herr der (Königs-)würde, mit dem großen Throne in der Welt,

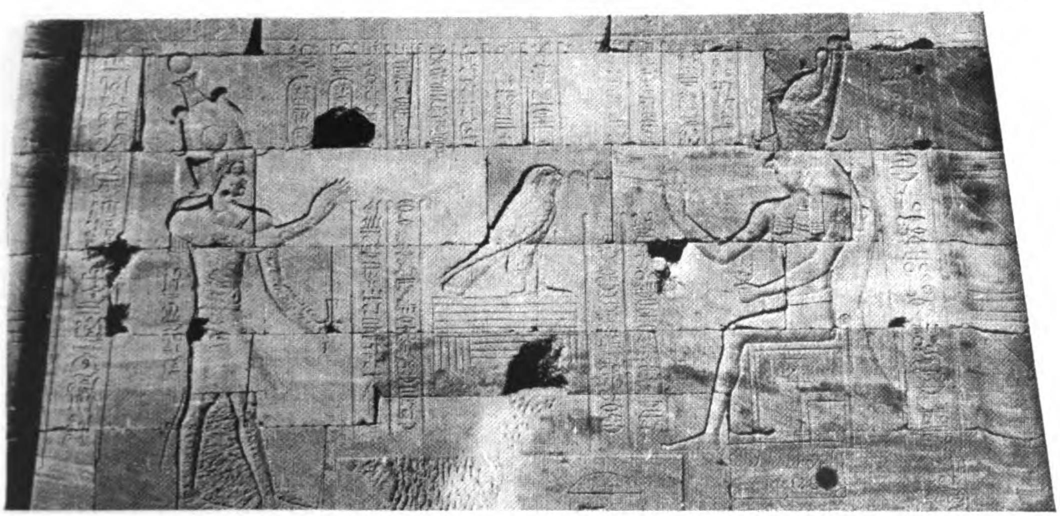
---

[1] Ist wohl in  zu verbessern; denn wir kennen diesen Ausdruck auch sonst für das , das hier dem Falken überreicht wird. Mar. Dend. II 15[b] z. B. heißt der König, der dies Symbol zu Hathor bringt:   der die ,Blume des R'' zu der *'Inj.t* trägt.

JUNKER: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

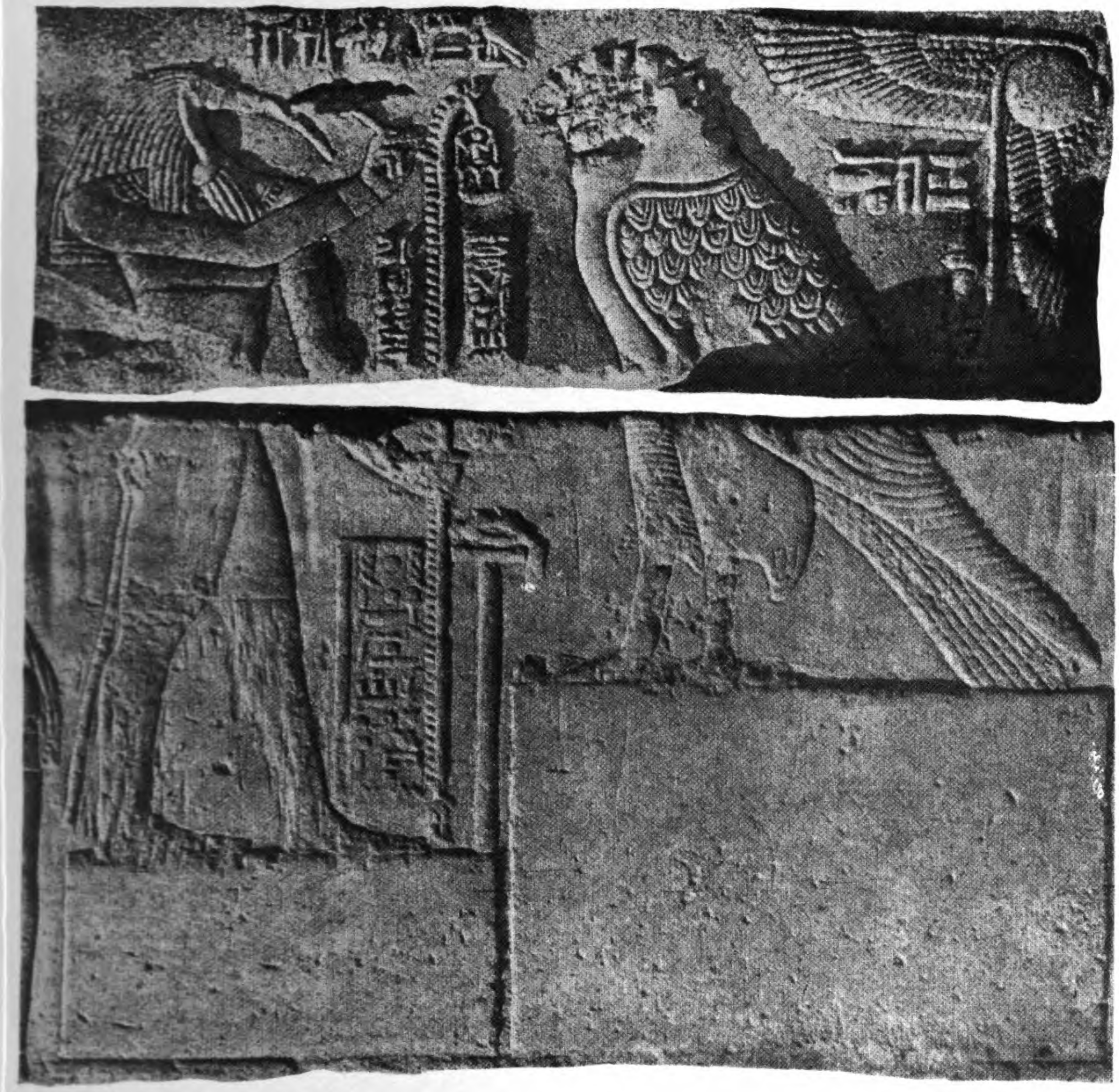


Phot. 208.



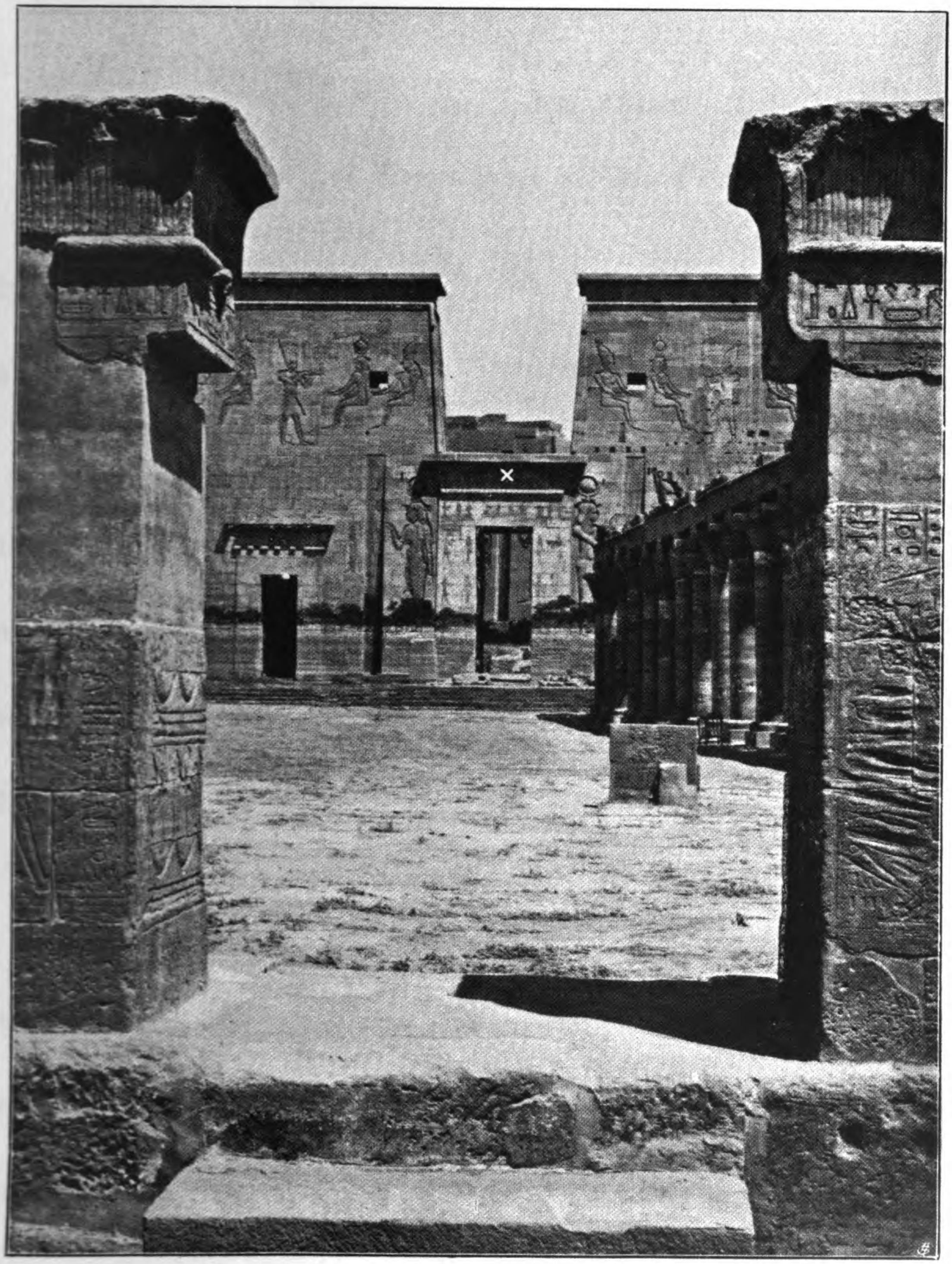
Phot. 209.

JUNKER: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.

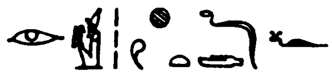


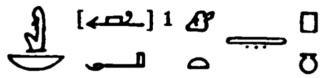
Die beiden Blöcke an der Koptischen Kirche.

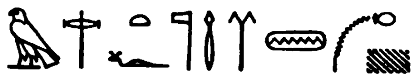
JUNKER: Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen.



× der Krönungsbalkon.

49.  nach dessen Wort die Könige tun,

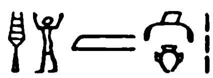
50.  einziger Herr auf dieser Erde,

51.  Harendotes, der große Gott auf dem Abaton.

3. Worte des Harendotes an den Falken:

a) oben, neben 2 a:

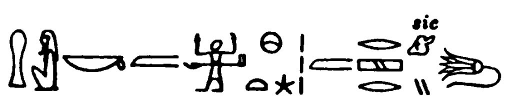
52.  ‚Ich zeichne deine Annalen ein für Millionen von Jahren

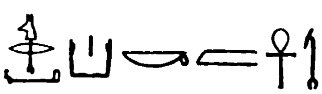
53.  und eine lange Lebensdauer in Freude.‘

b) zwischen Harendotes und dem Falken:

54.  ‚Komm zu deinem Schlosse, du Malachitfarbener,

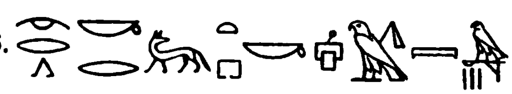
55.  der große Thron ist ausgebreitet, um dich zu empfangen.

56.  Deine Majestät (?) ist in Jubel, die Götterneunheit in Freude;

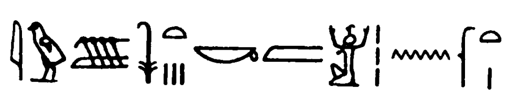
57.  stark ist dein Ka in Leben und Wohlsein.‘

4. Worte des Königs an den Falken:

a) vor ihm:

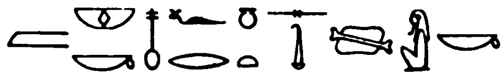
58.  Gelange zu deinem Gemach, o Falke, der über den Göttern ist,

59.  damit deine Majestät von deinem *sḫm* umarmt werde,

60.  um dein Königtum von Millionen von Jahren zu empfangen

---

[1] Oder  ? Herr der Diademe?

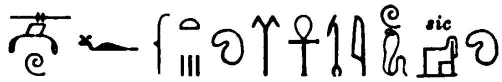
61.  an deinem schönen Feste, da man dein Erbe festsetzt.‘

b) links von der Darstellung:

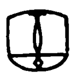
62.  ‚Tritt ein, um dein Haus zu ererben von dem Falken der Goldenen,

63.  daß du dein Jubiläum erhältst im Hause der Ehrwürdigen,

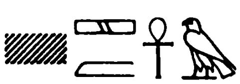
64.  daß du den Harendotes schauest in seiner herrlichen Gestalt,

65.  auf daß er deine Jahre lang mache in Leben und Wohlergehen, indem du auf deinem Throne bist.‘

3. Die Darstellung auf den beiden Blöcken an der koptischen Kirche.

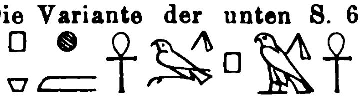
Die ganze Szene stand, wie die Skulpturenreste des unteren Blockes zeigen, über einer Tür oder einem Fenster; die anschließende Darstellung hat nämlich eine bedeutend tiefer liegende Grundlinie. Dargestellt ist ein Falke auf einem erhöhten Sockel, hinter ihm, ihn beschützend, die geflügelte Sonnenscheibe, der *Bḥdtj*; dicht vor ihm liegt auf einem Holzgestell (wohl kein Altar) eine Gans für ihn zum Fraß; ihm gegenüber steht der ibisköpfige Thot, der wie auf Phot. 208 die Kerben auf die Palmrippen ritzt, an der die Zeichen  ‚Million‘ und  ‚Jubiläum‘ hängen.

Der Falke heißt:

66.  [1] Der lebende *ʿḫm*

Die Titel des Thot:

67.  Thot, der Leben spendet, der große Gott, der Herr . . .

[1] Die Variante der unten S. 61 angeführten Paralleldarstellung von Edfu hat meist  ‚das lebende Götterbild, der lebende Falke‘.

Worte des Thot an den Falken:

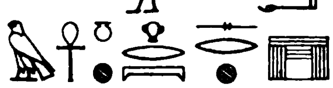
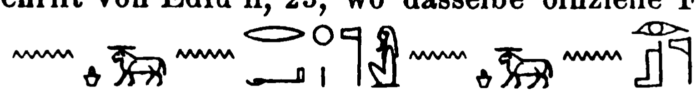


‚Ich graviere dir die Jahre des . . . . . . immerdar,
indem du gesund bist in deinem Hause
(dein Königtum o. ä.) ist Ewigkeit, deine Lebensdauer Ewigkeit
deine Jahre werden in diesem Hause gezählt.

II. Erklärung der Darstellungen.

1. Die Bedeutung des heiligen Falken.

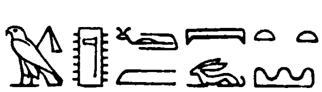
Unter den verschiedenen Bezeichnungen des Falken ist die erste und wesentlichste: ‚Seele des Re‘. So Zeile 30: Dein Besitztum dir, o Seele des Re; Z. 37: Lebende Seele des Re (Anfang der Titulatur); Variante Z. 3: Er ist die Seele des herrlichen Wesens; Z. 22: Thot . . . der der Seele des Re die Annalen schreibt.

Es kann somit kein Zweifel sein, daß es die vogelgestaltige verkörperte Seele des Sonnengottes war, der hier eigene Zeremonien gewidmet wurden. Auf einen ähnlichen Kult deuten auch die Inschriften anderer Tempel hin und zeigen zugleich, daß diese gesonderte Verehrung des Gottes und seiner Seele nicht auf Re beschränkt war, sondern auch bei bestimmten anderen Gottheiten bestand. So werden Mariette, Dendérah i, 27/28 bei der Aufzählung der Götter, denen im Tempel von Dendera geopfert wurde, auch genannt:   ‚(Geopfert wird) der Seele des Re, der Seele des Osiris, der Seele des Schu, oder der Seele des Chepre, dem lebenden Falken auf dem *śrḫ*-Thron.‘ Ebenso wörtlich in der Parallelinschrift von Edfu ii, 23, wo dasselbe offizielle Formular benutzt wurde:  usw. schließend

mit .[1] Man vergleiche auch ROCHM., Edfu II, 24 
‚(Geopfert wird) dem *Bḥdtj*, dem großen Gott, dem Buntgefiederten und seiner heiligen Seele, die zum Reiher (Phönix) geworden ist.‘

Nach der altägyptischen Auffassung besaß jeder Gott ein Ba genanntes Wesen, aber nicht nur eines, sondern gerade zum Unterschiede von dem Menschen, deren viele; in dieser Auffassung liegt natürlich kein Grund, einen bestimmten Ba des Gottes zu verehren und wir müssen somit zur Erklärung der Kulteinrichtung andere Wege gehen. Dabei ist es von vornherein nicht ausgeschlossen, daß sich der Ba-Kult bei den verschiedenen Göttern auch verschieden entwickelt hat. Tatsächlich läßt sich z. B. bei Osiris ein gesonderter Hergang ziemlich genau verfolgen, wie ich an anderer Stelle dartun will. Und auch in unserem Falle können wir wenigstens noch die besonderen Faktoren bestimmen, die bei der neuen Bildung tätig waren.

Den Sonnengott Re stellte man sich im Anfang natürlich nicht anders als unter der Sonnenscheibe selber vor, und erst durch seine Identifizierung mit dem Falkengott Horus wurde auch dessen Gestalt auf ihn übertragen. Die gewöhnlichsten Formen, die diese Verschmelzung auch äußerlich zum Ausdruck bringen, sind 1. , d. i. die Sonnenscheibe mit Falkenschwingen; 2. , d. i. der Falke mit der auf den Kopf gesetzten Sonnenscheibe. Gerade bei der letzteren Form mochte nun die Spekulation die Doppelgestalt so erklären, daß die Sonne der Gott Re, der Falke aber dessen Seele sei, da ja die Seele meist vogelgestaltig dargestellt wird. Bei dieser Auffassung erklärt sich die auffallende Übereinstimmung der Titulaturen der Seele des Re mit den Bezeichnungen des Horusfalken Z. 1:

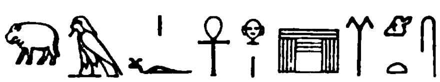
 herrlicher Falke, der aus Punt kam.

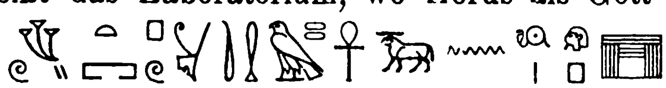
[1] Diese Liste der Bas befindet sich in demselben Wortlaut bezeichnenderweise auch in dem Sokariszimmer von Edfu. ROCHEM., l. c., I, 182.

Das ist aber ein häufiger Titel des Horus von Edfu. Vergl. Auszug der Hathor-Tefnut S. 12—13. Ebenso gehört das  (Z. 5 und 10) und vor allem Z. 13  zur ständigen Titulatur des Horus.

Auch die äußere Erscheinung der Seele des Re ist auf allen drei Darstellungen genau die bei Horus übliche.

Andererseits ist vollkommen klar, daß in unseren Texten die Seele des Re von dem Falkengott Horus scharf geschieden werden muß. Auf Phot. 208 und 209 ist es der falkenköpfige Gott selbst (der wiederum mit Harendotes identifiziert wird), der der vor ihm sitzenden falkengestaltigen Seele des Re die Insignien überreicht. Horus heißt dort selbst: ‚heiliger Falke mit scharfen Krallen, der auf seinem Thron auf dem Sitze seines Vaters steht' [Z. 45]. Es sollen der Seele des Re das Königtum des Onnophris und die Diademe des Horus, des Sohnes der Isis, gegeben werden [Z. 33/34]. Sie soll das Erbe des Falken der Goldenen in Empfang nehmen [Z. 63]; ihr Ka soll zu dem Buntgefiederten eingehen, um von ihm die Jubiläen zu erhalten [Z. 40].

Diese Auffassung des Falken als der Seele des Re, nicht als dessen bloße Erscheinungsform und nicht als der des Falkengottes Horus, ist in einigen Fällen auch außerhalb Philaes zu belegen; so heißt Edfu in der Namensliste Rochm., l. c., ii, 9   ‚Palast des Horus des Horizontischen von Anbeginn; seine lebende Seele ist in seinem (des Palastes) Innern auf dem *śrḫ*-Thron.' Das ist eine deutliche Parallele zu Philae, wo ebenfalls der Falke als Seele des Horus des Horizontischen gilt und als lebende Seele auf dem *śrḫ*-Throne ruht.

Ähnlich heißt das Laboratorium, wo Horus als Gott von Punt verehrt wurde:  ‚Laboratorium der Majestät des Horus des Horizontischen, und der lebenden Seele des Re auf dem *śrḫ*-Throne.'[1] Siehe auch unten S. 61.

---

[1] Interessant ist, wie andererseits Rochem., Edfu ii, 11 als Seele des Horus-Falken die geflügelte Sonnenscheibe bezeichnet wird: 

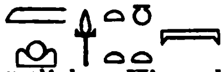
Daneben wird dann aber auch Horus direkt die Seele genannt, die aus Re hervorging.

2. Die Bedeutung der Zeremonien.

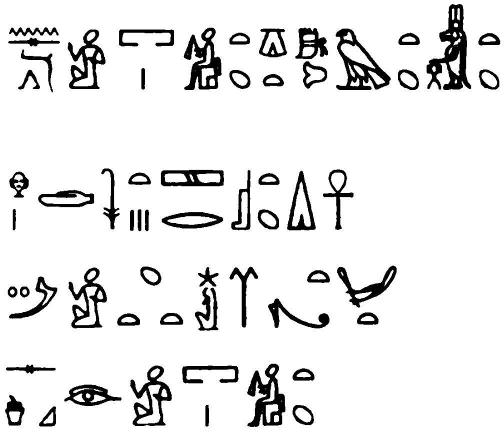
Die Riten, die auf allen drei Darstellungen wiedergegeben sind, beziehen sich auf die Verleihung der Königswürde an den Ba des Re. Wir kennen derartige Zeremonien sonst hauptsächlich nur in zwei Fällen:

a) Bei der Krönung des Horus, des Urbildes aller Könige, dem nach dem großen Siege über den Mörder seines Vaters die Herrschaft über die beiden ägyptischen Reiche verliehen wurde. Dieser Ritus, der wiederholt als Bestandteil der Osirismysterien und wohl als deren Abschluß vorkommt, wird in den verschiedensten Variationen dargestellt; nicht nur, daß die Inthronisierung in Krönung, Verleihung der Urkunde, Aufzeichnung der Jahre usw. zerlegt wird, auch die verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes haben verschiedene Auffassungen in der Darstellung bewirkt. So wird Horus 1. mit Menschenleib und Falkenkopf dabei dargestellt; wie in Dendera in der Osiriskammer L. D. IV, 57 a; in Philae, im Hadrianstor auf der Südwand (Phot. 402); 2. wird in anderer Auffassung Horus schon als kleines Kind mit der Königswürde bekleidet; eine solche Inthronisation des Harpokrates findet sich u. a. in Philae, im sogenannten Geburtshaus (Phot. G. 92 u. a.).

b) Dann wird der König häufig dargestellt, wie er als der Nachfolger des Horus seine Würde empfängt. Ja gerade über den beiden Szenen auf Phot. 208—209 befinden sich Paralleldarstellungen, in denen Isis dem Ptolemäus die Symbole seiner Herrschaft überreicht. So hält sie ihm auf Phot. 209 an der Palmrippe die Jubiläen hin und die Worte, die dabei gewechselt werden, entsprechen in-

 ‚es fliegt deine Seele als heilige geflügelte Sonnenscheibe vom östlichen Himmelshorizont‘; diese Auffassung entspringt denselben Erwägungen, die auch für Philae maßgebend waren.

haltlich vollkommen denen der darunterstehenden Szene von der Inthronisierung der Seele des Re; z. B.



‚Ich betrete das Haus der Ehrwürdigen, den Thron des Falkenweibchens, der Großen,
indem ich das Königtum von Isis, der Lebensspenderin, empfange.
Ich sehe die Tochter des Gebk in ihrer herrlichen Gestalt,
ich schaue das Haus der Ehrwürdigen usw.‘

Man vergleiche damit Z. 62—65 von Phot. 209. Ähnlich stimmen die Zeilen 30—35 der Phot. 208 genau mit der Randzeile der darüberliegenden Darstellung überein, in der Isis dem König das Sichelschwert und das Lebenszeichen überreicht, die wie auch L. D. IV, 57 a Symbole der Königswürde sind:



‚Das Königtum des Re, das Amt des Atum,
die Herrschaft des Schu, das Erbe des Gebk,
das Besitztum des Onnophris des Seligen,
die Uräen des Horus, sie sind übergeben ihrem Sohn usw.‘

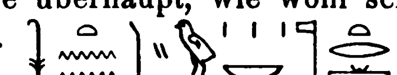
Wir haben es somit auf unseren Darstellungen mit einer ganz auffallenden Zeremonie zu tun, bei der die Seele des Re wie ein König das Fest der Thronbesteigung feiert. Bei der Erklärung scheidet von vornherein die Möglichkeit aus, daß es sich um eine bloße Variation der Inthronisierung des Horus handele; unter anderem wird ja ausdrücklich betont, daß die Seele des Re gerade Horus beerbe und dessen Uräen erhalte; und Harendotes selbst ist es, der ihr die Insignien überreicht.

An sich könnte man nun den Ritus so deuten, daß nach irgendeiner nicht überlieferten Legende eine Thronbesteigung der Seele des Re stattgefunden habe, die nun an einem Bild im Kult wiederholt wird; oder so daß man selbst nach der Umdeutung des Falken als Seele des Sonnengottes trotzdem die Zeremonien, wie sie für den Horusfalken im Gebrauch waren, beibehielt und es für selbstverständlich hielt, daß auch die Seele des Re das Königtum von dem ersten aller Könige erhalten habe. Aber das allein genügt zur Erklärung nicht; die wahre Lösung finden wir auf einem anderen Wege.

Die Thronbesteigung des lebenden Falken.

Zwei Stellen vor allem sind es, die an sich schon genügten, es wahrscheinlich zu machen, daß die Darstellungen sich auf den Kult eines lebenden Falken beziehen:

1. Phot. 208, Z. 16: ‚Es bleibt sein (der Seele des Re) Ka im Hause des heiligen Falken an seinem schönen Fest, da man sein Erbe feststellt. Es bleibt dies bei dem heiligen Tier des Horus des Horizontischen, wenn er seine Würde von seinem Vater erhält.‘

Wenn auch die Satzkonstruktion nicht ganz klar ist, so kann doch die Deutung nur eine sein: *ʿw.t*[1] ‚das heilige Tier‘, kann hier nur den Falken bezeichnen, und zwar nur einen lebenden. Ursprünglich besaß *ʿw.t* die Bedeutung ‚Kleinvieh‘ und wurde dann in *ʿw.t nṯrj.t* als Bezeichnung auch für das heilige Vieh verwendet, dann aber für alle heiligen Tiere überhaupt, wie wohl schon aus dem Titel des Apis hervorgeht, der  ‚König aller heiligen Tiere‘[2] genannt wird. Diesem heiligen Tiere des Horus des Horizontischen soll im Tempel ein eigener Ort überwiesen werden, in den er am Tage seiner Thronbesteigung eingeführt wird. Und dies (= diese Zeremonie) soll bestehen bleiben, d. i. sich immer wiederholen, am Jahrestage und so oft ein neuer Falke seine Würde erhält.

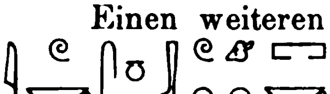
[1] Für die Schreibung vergl. Grammatik der Denderatexte, S. 18 und WRESZINSKI, Ägypt. Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum zu Wien, S. 103; auch dort ist das Substantiv, wie es scheint, überall maskulin gebraucht.

[2] Wien, Stele 153.

2. Z. 71: ‚Deine Jahre werden in diesem Hause gezählt.'[1] Der heilige Falke wird als König inthronisiert und wie beim wirklichen König zählt man seine Jahre. Anders als von einem lebenden Exemplar, das herbeigebracht und eingesetzt wird, dann eingeht und durch ein neues ersetzt wird, kann das nicht verstanden werden. So ist auch die Parallele mit der Einsetzung und der Jahreszählung der Apisstiere vollkommen, auf deren Totenstelen stets das Datum ihrer Geburt und ihres Todes verzeichnet ist und die Summe ihrer Lebensjahre angegeben wird.

Eine Schwierigkeit bietet nur Z. 59—60.

‚Gelange zu deinem Gemach, o Falke, der über den Göttern ist, damit deine Majestät von deinem *šḫm* umarmt werde und du dein Königtum von Millionen Jahren empfängst.' Das könnte die Vermutung nahe legen, es handle sich um einen Vorgang, wie er in den Stundenwachen S. 6—7 beschrieben ist, wo die Seelen aller Götter eingeladen werden, vom Himmel zu kommen und die vogelgestaltigen Bilder (*šḫm*) zu beleben.[2] Doch muß unsere Stelle nach einer anderen aus derselben Darstellung erklärt werden, die ihr offenbar ganz parallel ist. Z. 40—41 ‚Damit sein Ka gelange zum Buntgefiederten und er ihm Millionen an Leben usw. schenke.' Hier entspricht also dem *šḫm* das *sꜣb šw.t.* Mit dem Buntgefiederten kann aber nur Horus, der Sohn der Isis, gemeint sein, der *bjk n nb.t*, der ja tatsächlich auf der Darstellung dem Ba des Re das Königtum verleiht. Es wird somit der Falke als Horus, der *šḫm* des Falken als Seele des Re genannt. Man beachte ferner, daß der Ka der Seele des Re kommen und ihre Majestät das Königtum empfangen soll, nicht aber die Seele des Gottes in deren vogelgestaltiges Bild fahren möge, wie es in den betreffenden Stellen der Stundenwachen heißt.

Einen weiteren Beleg für unsere Auffassung bietet Z. 68/69:  ‚[Ich graviere dir die Jahre des (Re)] indem du gesund bleibst in deinem Hause.' Auch das kann man nicht vom Ba des Gottes sagen, der kommen und dessen Bild beleben soll.

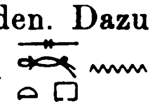
[1] Das darum ‚Haus des Heiligen Falken' heißt; Zeile 14.

[2] Ähnlich ROCHEM., Edfu II, 00.

III. Ergänzung und Bestätigung durch den Bericht Strabos.

Vielleicht hätte man trotz der angeführten Beweise nicht gewagt, mit absoluter Sicherheit zu behaupten, daß jene Darstellungen die Wiedergabe wirklicher Zeremonien vor dem lebendigen Falken sind, weil uns sonst fast jeder Anhalt fehlte. Nun aber kann kein Zweifel mehr sein, denn der Zusammenhang der Szenen mit dem Berichte Strabos liegt auf der Hand. Diese Tatsache ist uns von unschätzbarem Wert. Die Tempel erzählen uns ja meistens fast nichts von derartigen Riten und was wir z. B. Näheres über die heiligen Stiere, Krokodile und Ibise wissen, verdanken wir oft anderen Quellen und nicht zum wenigsten wiederum den Mitteilungen griechischer Schriftsteller. Hier aber haben wir den Tempelbericht über den Kult eines heiligen Tieres, für den uns zugleich STRABO Bürge ist. Es sei nun hier noch einmal zusammengefaßt, was sich aus dem Vergleich der beiden Quellen ergibt:

1. Es wurde in Philae als heiliger Vogel des Lichtgottes, als Seele des Re ein Falke gehalten. Nach Ableben eines Exemplares wurde der Nachfolger durch eine feierliche Zeremonie, die der Inthronisation eines Königs nachgebildet war, in seine Würde eingeführt. Im Tempel wurden seine Jahre wie Regierungsjahre gezählt. Zu seinem Unterhalt wurde ausgiebig gesorgt; so ist wohl Z. 27 zu deuten und dann zeigt die Darstellung auf dem Block, wie auf einem Holze eine Gans zum Fraße für den Falken hingelegt ist.[1] Auch den Ort, an dem er dem Volke gezeigt wurde, können wir noch bestimmen.

Die Darstellungen in den Tempeln, wenigstens soweit sie die Wiedergabe wirklicher Vorgänge sind, stehen gewöhnlich an der Stelle, wo auch diese Zeremonien verrichtet wurden. Somit steht die Präsumption dafür, daß in unserem Falle die Riten zu Ehren des heiligen Falken über dem Tor des großen Pylons stattfanden. Dazu stimmt, daß in den Beischriften der Ort der Inthronisation 

[1] Vgl. auch Edfu, unten S. 61.

 ‚*ššd n ḫ*ʿ genannt wird. Dies ‚Fenster der Erscheinung‘ ist uns von den Königspalästen her bekannt. Es war der Balkon, auf dem sich der König dem Volke zeigte, um dessen Huldigung entgegenzunehmen und Geschenke an seine Getreuen zu verteilen. Es lag am Ende des großen Vorhofes über dem Haupteingange des Palastes [1] und das ist genau die Stelle, an der unsere Darstellungen stehen. Dem Vorhof im Palaste entspricht die große Kolonnade, deren Zugang der Kiosk des Nektanebos bildet. Der Haupteingang des Tempels ist das große Tor des ersten Pylons, und eben über diesem Tor befindet sich die Balustrade, zu deren beiden Seiten die Szenen der Inthronisation abgebildet sind. Und über diesen Szenen ist, wie oben bemerkt, jedesmal abgebildet, wie der König Ptolemaeus die Zeichen seiner Königswürde von Isis empfängt. Es kann kein Zweifel sein, an diesem für den König bestimmten Platz empfängt der heilige Falke seine Königswürde und von hier aus zeigt er sich dem Volke, das auf dem weiten säulenumgebenen Platz stand, der von dem Landungskai bis zum Pylon führte, und hier mag ihn auch Strabo gesehen haben.

2. Wir wären an sich geneigt gewesen, und ohne den Vergleich mit Strabos Angaben wäre wohl niemand auf eine andere Vermutung gekommen, die sich wiederholenden Ausdrücke, daß der Falke aus Punt komme [Z. 1: ‚Heiliger Falke, der aus Punt kam‘, Z. 37: ‚Die lebende Seele des Re kam aus Punt‘], als bloße mythologische Epitheta anzusehen; denn Punt war das Gottesland, das Land, an dem die Sonne aufging und aus dem daher die Götter stammen mußten. Nun aber erhalten diese Ausdrücke auf einmal einen reelleren Hintergrund. Der Falke war wirklich aus Punt, denn wie im Auszug der Hathor-Tefnut gezeigt wurde, gelten die Länder Obernubiens schon als Punt. Und hierher oder aus dem

[1] So z. B. auf den Plänen aus dem Grabe des Merirê. Die scheinbar abweichende Lage des Erscheinungsfensters im Hohen Tor von Medinet Habu erklärt sich daraus, daß der Palast als Annex des Tempels gebaut ist; tatsächlich liegt die Anlage ja auch hier in der Mitte der Palastfront. Interessant ist, daß dort wie an den Pylonen das Erschlagen der Funde dargestellt ist.

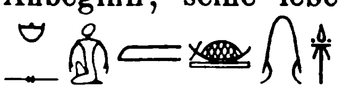
tieferen Sudan hat man sich den Vogel jedesmal verschafft: ‚Er brach von Punt auf, durchflog die Himmelshallen und tritt in sein Heiligtum ein', so wird das in die Sprache des Tempels übersetzt. Und wenn STRABO betont, daß seine Farbe so viel bunter als die der gewöhnlichen ägyptischen Falken war, so besagen die Ausdrücke *s꜡b šw.t* (Z. 13), *mfk꜡tj ỉwn* Malachitfarbener (Z. 54), *nfr ḥr ḫsbḏ ḏ꜡ḏ꜡* mit schönem Angesicht und lapislazulifarbenem Kopf (Z. 4) vielleicht mehr, als wir sonst hinter ihnen suchen würden.

Welches mag nun der Grund gewesen sein, weshalb man den Falken gerade aus Nubien bezog? Ich glaube, man tat es nicht allein und nicht zuerst deshalb, weil etwa die dortigen Falken größer und farbenglänzender waren. Es haben dabei gewiß mythologische Gründe mitgewirkt. Entweder so, daß der Glaube an das ferne Land als die Heimat der Götter sie bewog, den heiligen Tempelfalken daher zu beziehen oder daß der Kult des alten heiligen Äthiopenreiches hier noch wirksam ist.

Die wahre Religion hatte sich ja nach der Vorgabe der Herrscher Nubiens von Ägypten dorthin geflüchtet, hier sollte nunmehr das wahre Gottesreich fortbestehen. Mit dem politischen Einfluß, den Äthiopien in der 25. Dynastie auf Ägypten ausübte, wird auch wenigstens in den benachbarten Provinzen und besonders in Unternubien ein religiöser Einfluß Hand in Hand gegangen sein. Und dieser Einfluß hat weitergedauert, als der politische längst gebrochen war. Was die griechischen Schriftsteller von dem Ideallande Äthiopien erzählen, kann doch nur das Echo dessen sein, was sie von den Priestern vernahmen. Vollends in Philae, an der südlichen Grenze des Reiches ist ein Fortbestehen der Beziehung erklärlich und wir dürfen annehmen, daß gerade hier die einmal eingebürgerten Ideen nicht wieder aus der Theologie verschwanden. Tatsächlich wird ja auch das Heiligtum der Insel von STRABO als den Ägyptern und Äthiopen gemeinsam bezeichnet und wir wissen, daß der Kult dort bis in die spätesten Zeiten von den südlichen Nachbarvölkern aufrecht erhalten wurde. So paßt die neue Erkenntnis ganz in den Rahmen dessen, was wir sonst von den Beziehungen Philaes zu den

nubischen Ländern wissen und wir sehen, daß dabei ein gegenseitiger Austausch stattfand. War die Isis altägyptisches Gut, an dem auch die Nubier teilnahmen, so bezog man andererseits den heiligen Falken aus seinem nubischen Heimatsland.[1]

Der Kult des Falken außerhalb Philaes.

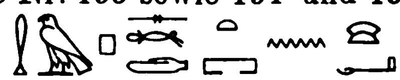
1. Es wurde schon auf die Übereinstimmung der Titulaturen der Seele des Re mit denen des Horusfalken von Edfu und der Hathor als Falkenweibchen hingewiesen. Auch sie kommen aus Punt zu ihren Tempeln geflogen. Horus ist der Herrscher, der aus *Wtn* (Syn. von Punt) kommt, um sich in Edfu auf den Königsthron zu setzen, er ist die Seele des Re, die aus ihm hervorging, Hathor ist das heilige Falkenweibchen, die Herrscherin von Punt, die *b3.t*, die weibliche Seele usw.[2] Vielleicht erhält das Verständnis auch dieser Titel durch den Vergleich des Berichtes Strabos mit den Inschriften Philaes neue Förderung. Man wird auch hier nicht den einheimischen, sondern den nubischen Falken als den heiligen Vogel der betreffenden Gottheiten betrachtet haben. Daß man ferner gleich den Priestern von Philae einen lebenden Falken hielt, läßt sich mit Sicherheit feststellen. Dafür spricht schon u. a. Rochm., Edfu, II, 9; der Tempel heißt dort ‚Palast des Horus des Horizontischen von Anbeginn; seine lebende Seele auf dem Königsthron ist darinnen  und ißt von dem Geopferten ohne Unterlaß‘.

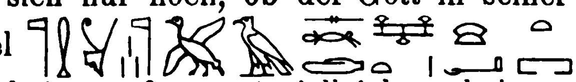
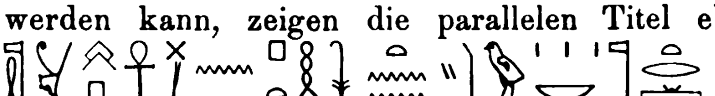
Man mag zugeben, daß sich diese Ausdrücke an sich von dem Kult eines Bildes und dem vor ihm dargebrachten Opfer verstehen lassen. Aber nun da wir wissen, daß in Philae eben diese lebende Seele des Re ein lebender Falke war, der auf den Königsthron gesetzt wurde und den man wirklich immerdar fütterte, so dürfen wir aus dem Zusammenhang des Kultes in den genannten Tempeln, wie er uns sonst bekannt ist, als wahrscheinlich halten, daß es sich auch hier um ein lebendes Exemplar handelt.

[1] Ähnlich wie man den Mandulis und Arensnuphis aus dem nubischen Kult herübernahm.

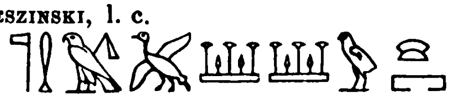
[2] Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien S. 12—14.

Den durchschlagenden Beweis aber liefert eine Darstellung aus dem Gang, der um den Tempel führt, innere Umfassungsmauer Nordwand Phot. Edfu 23—26. Dort ist der Krönungszug des lebendigen Falken wiedergegeben und die Ideen, die sich in den großen beigefügten Texten finden, sind so vollkommen mit denen Philaes identisch, und die Sprüche oft im Wortlaut einander so verwandt, daß es sich unbedingt um zwei verschiedene Phasen derselben Zeremonie handeln muß und wir nicht mehr zweifeln dürfen, daß auch in Edfu ein lebender Falke gehalten wurde.

2. Auf der Wiener Stele Nr. 153 sowie 154 und 155[1] erscheinen unter den Titeln des Toten:  ‚Priester des Horus vom Erscheinungsfenster', [2] ‚Priester des Falken (? Horus) vom Erscheinungsfenster'.

Der Zusammenhang mit unseren Texten ist unleugbar. Auf jeden Fall haben wir ähnliche Vorstellungen und ähnliche Zeremonien vor uns: Horus (der Falke) gilt als König, der in feierlichem Aufzug, zu dem eigene Priester beordert waren, vom Balkon aus dem Volke gezeigt wurde. Es fragt sich nur noch, ob der Gott in seiner Statue erschien, wie es die Titel  ‚Priester der Götter des Erscheinungsfensters' vielleicht nahelegen, oder ob wir wiederum uns unter dem einen lebenden Falken vorstellen müssen. Daß letzteres nicht ausgeschlossen ist und speziell der Titel Priester ebenso mit einem Exemplar der heiligen Tiere verbunden werden kann, zeigen die parallelen Titel eben derselben Toten:  ‚Priester des lebenden Apis' usw.

[1] Wreszinski, l. c.

[2] Var.  ϣⲟⲧϣ̄ⲧ.

Über arabische Handschriften[1] der Aja Sofia.

Von

O. Rescher.

1 [3880].

Dîwân des *Abû Nu'âs* [ohne Kommentar].[2]

Ziemlich starker Oktavband in Papprücken; stark vokalisiertes, im ganzen ziemlich deutliches Nesḫî auf weißem und braunem Papier; 15 Zeilen; Unterschrift: تمّ الديوان نهار الثلثاء خامس عشر المحرّم سنة ٨٨١ اثنين وثمانين وثمانماية على يد حسن[3] بن احمد بن معتوق الشافعي — Der Dîwân beginnt mit den Weinliedern [fol. 1—28]; dann folgen die Jagdlieder [— fol. 53]; die Loblieder etc.; an einigen Stellen ist die Tinte etwas zerflossen, sonst Erhaltung gut.

2 [3864].

El-ǧuz' eṯ-ṯânî min k. ed-durr el-farîd wa bait el-qaṣîd[4] des *Moḥ. b. Aidamur*.

Lexikonband in braunem Lederrücken von 385 × 10 foll.; Einleitung: اما بعد فالأعمال بخواتمها والحديثُ ذو الشُجونِ[5] والشروعُ لازمٌ والابتداء يتقاضاه الإتمامُ وحيث قد سمح لنا الوقتُ بالفراغ من

---

[1] Aus dem Gebiet des adab und der luġa; verschiedentliches daraus wurde von mir schon mitgeteilt in *ZDMG* 64/195 ff. und 489 ff.

[2] Mit Ausnahme einiger weniger kommentierter Verse. [3] Oder حسين.

[4] Ich möchte eine Publikation des Werkes für überaus lohnend, der arabischen Philologie sehr zweckdienlich betrachten; vgl. ferner Sulṭân Fātiḥ 3761; As'ad Effendi 2586; Top Kapú Seraj 2301.

[5] Cfr. *Die amṯâl des Mufaḍḍal* [Kairo 1327/1909], p. 2, Z. 1.

الجزء الاول من كتاب ... فقد وجب ان نُتْبِعَه الآن بهذا الجزء الأوسط من ثلثةِ أجزاء، وهو يتضمّنُ سبعةَ الآفٍ وثلثماية وخمسٍ بيتًا فردًا سائرًا يشوق فيه الترنّمُ والانشادُ ويروق به التمثّل والاستشهادُ ...

Ein wertvolles, sehr schön erhaltenes Manuskript; sorgfältiges, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem Papier; die Verse, beginnend in alphabetischer Anordnung mit dem Stichwort انّي und schließend mit كبيرُ, sind rechts von den Namen des betreffenden Dichters begleitet; links und rechts vom Text befindet sich je eine ḥâšia (mit Nachträgen und Ergänzungen zu den angeführten Stellen); Autograph des Verfassers; Datierung: 694; Band 1 und 3 befinden sich in den p. 1, Anm. 4 angeführten Bibliotheken; Erhaltung gut.

3 [3931].

Sammelband:

1. Dîwân des *Mutalammis*[1] nach der Überlieferung des Aṯram und Abû ʿUbaida von el-Aṣmaʿî [fol. 1—27];[2]

2. Dîwân der *Ḫirniq* nach der Tradition des Abû ʿAmr b. el-ʿAlâ [13 foll.]. Nach Art der alten Dîwâne mit großem ‚matn' und kleinerem Kommentar in deutlichem vokalisiertem Nesḫî; der Kommentar ist etwas unregelmäßig, bei einer größeren Anzahl von Versen ziemlich unbedeutend. Unterschrift: هذا آخر شعر الخرنق في جميع الروايات وكتب عبد الغنيّ بن محمد الكاتب في شهور سنة ٥٦٦ ستّ وستّين وخمساية. — Den Beschluß bildet ein religiöser Traktat über Glaubenspflichten, unerlaubte Ehebündnisse etc. etc. ohne weitere Bedeutung. Am rechten Rand von fol. 1ᵇ auf 2ᵇ hinüberlaufend: Verfaßt von dem *Sulṭân Ismaʿîl b. el-ʿAbbâs.*

4 [4013].

Abû ʿAlî Moḥ. b. el-Ḥasan b. el-Muẓaffar el-Ḥâtimî.[3] Gegenüberstellung der Aussprüche des Aristoteles und el-Mutenabbi'.

---

[1] Von Vollers für seine Ausgabe nicht benützt. (Geyer).

[2] Zeilenzahl ganz verschieden.

[3] Wohl Vorlage des Stambuler Tuḥfadruckes; cfr. Brock. I/88, Z. 28.

Oktavband in braunem Lederrücken; deutliches, ziemlich vokalisiertes Nesḫî auf gelblich-weißem Papier; Unterschrift: تمّت الرسالة الشريفة في اواخر ربيع الاول سنة ٧٨٦ ستّ وثمانين وسبعماية . . . على يد العبد المذنب سيف الدين النوري. — Erhaltung gut.

5 [4072].

Ein Kommentar-Sammelband; er enthält 8 Kommentare, und zwar zu:

1. Einer Qaṣîde des *Asʿad b. Naṣr el-Anṣârî* (z. 110 Verse); sie beginnt [بسيط]:

* مَن يُبْلِغَنَّ حامات ببطحاء ممتّعات بسلسالٍ وخضراء *
* كلّ مع الإلف في رضراضٍ ساقيةٍ كلٌّ مع الزوج في صحصاح غنّاء *

2. Den 7 Moʿallaqât (mit *Zauzenî's* Kommentar: I. Q. 23, Ṭ. 12, Z. 7, L. 11, ʿAmr 6, ʿA. 7, Ḥ. 6 foll.).

3. Der Maqṣûra des *Ibn Doraid*, benannt: العُراضة الركنيّة; die Qaṣîde beginnt (23 foll.):

* يا ظُبْيَةً أشبه شيء بألمَهَا راتعةً بين السدير فاللِوى *

4. Des *Šeiḫ ʿOṯmân b. ʿÎsâ el-Balaṭî* qaṣîdat el-ḫirbâwîje (2 foll. — 33 Verse.) [كامل مجزوع]:

* إنّي آمْرُؤٌ لا (sic!) يُطيبُنِـــــيَ الشادِنُ الحَسَنُ القوام *

5. ʿAlî b. Abû ʾl-Qâsim b. Aḥmed el-Qazwînî's Kommentar zur qaṣîdat el-ʿarûs des *Ḫâlid b. Ṣafwân* [Brock. I/60—61]. — 20 foll. und 77 Verse. [Qâfija: هيقانِ — Basîṭ.]

6. el-qaṣîdat er-rûḥânîje von *es-Samarqandî* (4 foll.). — 20 Verse; cfr. ḤḪ. II/234, Z. 15ff.; sie beginnt [كامل]:

*[1] ولقد تقضّي من رّياضٍ رَّوّقٍ ببغاء ذاتُ تنوّقٍ وّتألّقٍ *

7. Des *Ḏû-r-Rumma* (von Smend ediert): mâ bâlu etc. [119 Verse — 4 foll.].[2]

8. Die Moʿallaqa des *Nâbiġa* mit dem Kommentar des ʿAlî el-Wâḥidî [4 foll.]; am Ende eine Qaṣîde *eš-Šanfarâ*'s

---

[1] ḤḪ. l. c. دوق und ببقاء.

[2] Die Ausführungen des Kommentars sind zum Teil ziemlich geringfügig.

[Qâfija: لَأَمْيَلُ][1] ohne Kommentar, und eine des *Abû Ṣafwân el-Asadî* [Qâfija: الكَرَى — Mutaqârib —] (ebenso); den Beschluß bildet (ohne weitere Einleitung) ein anonymes Gedicht [كامل]:

* هلّا وقفتَ على المكان المُعْشِبِ   بين الطُوَيْلِع فالِلوَى من كَبْكَبِ *

5 1/2 foll. in anderer Schrift; der ‚matn‘ in kräftigem, sauberem, durchvokalisiertem Nesḫî, dazwischen, nach verschiedenen Seiten laufend, erläuternde grammatisch-syntaktische Notizen von anderer Hand.

Papier stellenweise leicht fleckig; Erhaltung gut; eine Datierung fehlt; vielleicht 9. Jahrhundert.

6 [4077].

En-natâ'iǧ el-alma'îja[2] fî šarḥ el-kâfija el-bedî'îja des *'Abdel-'azîz b. Surâjâ abû 'l-Qâsim eṣ-Ṣafî el-Ḥillî* [cf. Brock. II/159, § 1 ad Nr. 3].[3]

Oktavband in rotbraunem Lederrücken; die vorliegende Schrift umfaßt 47 + 19 foll. in deutlichem vokalisiertem Nesḫî; Datierung: Ende Reǧeb 1020. Einleitung وبعد . . . فقد قال الامام ابو يعقوب السَكّاكي في كتاب المفتاح «فالويل كلّ الويل لمن تعاطى التفسيرَ وهو فيهما راجل» ولقد تصفّحتُ كتابه المذكور فوجدتُّه قد أتقن اصولَ البلاغة واستقصاها ولم يغادر منها صغيرة ولا كبيرة الّا أحصاها * ولم يذكر من انواع البديع الّا تسعةً وعشرين نوعًا ثمّ ولك ان تستخرج من هذا القبيل ما شئت وتلقّب من ذلك بما احببت وقال مخترعها الاول عبد الله بن المعتزّ في صدر كتابه وما جمع قبلي فنونَ البديع احدٌ ولا سبقني الى تأليفه مؤلّف والّفتُه في سنة ٢٧٤ اربع وسبعين ومايتين فمن احبّ ان يقتديَ بنا و [fol. 2] يقتصرَ على هذه فليفعل ومن اضاف من هذه المحاسن او غيرها شيًّا الى البديع وأرتأ غير رأينا فله اختياره وكان جملة ما جمع منها سبعة عشر نوعًا وعاصره قُدامة بن جعفر الكاتب فجمع منها عشرين نوعا توارد معه

[1] Cfr. meine *Mitteilungen* II, Nr. III/4.

[2] ḪḪ. (Stambul) II/582, Z. 3 v. u.

[3] Die zweite Hälfte des Bandes bilden die Mo'allaqât mit anonymem, ziemlich gedrängtem Kommentar: datiert Sonntag, den 8. Ṣafar 1011.

على سبعة منها وسلم له عشرة فتكامل له ثلاثون نوعًا ثم اقتدى بها الناس في التاليف فكان غاية مّا جمع منها ابو هلال العسكري سبعة وثلاثين نوعًا ثم جمع منها ابن رشيق القيرواني مثلها واضاف اليها خمسةً وستّين بابًا في فضائل الشعر وصفاتِه واعراضِه وعيوبِه وسرقاتِه وغير ذلك من انساب الشعراء وأحوالهم ممّا لا تعلّق له بالبديع وتلاهما شرف الدين التيفاشي فبلغ بها السبعين ثم تصدّى لهما الشيخ زكيّ الدين بن ابي اصبع الخ.

7 [4125/26].

Die Neğdîjât des *Abîwerdî* mit Kommentar.[1]

a) 4126: Ganz schmaler, länglicher Quartband in einfachem Papprücken; Titel zweifelsohne nachträglich vorgesetzt; ungefähr 160 × 21 foll.; Text in roter, Kommentar in schwarzer Tinte; ersterer vokalisiert, letzterer vokallos; beide in deutlichem Nesḫî. Unterschrift: [تمّ] هذا الباقي من شرح النجديّات في ليلة من ليالى شهر رمضان[2] والكاتب هذا (!)[3] عبد الرحمن بن يحيي ابن (!) مسعود الاسعردي[4] وهو مالك هذا الكتاب * [متقارب]:

كتبتُ كتابي بخطٍّ جيلٍ ودهرٍ قصيرٍ وعمر قليــــلٍ
اخافُ مِنَ الموت اذ جاءني يُباعَ كتابي بشيء قليلٍ

b) 4125: Mittelstarker Großoktavband; Text, d. h. ‚matn‘ in Goldschrift; Nesḫî, Kommentar in kaum vokalisiertem, deutlichem Taʿlîq; 15 Zeilen pro Seite; glattes, weißliches Papier; eine Datierung fehlt; vielleicht 9. Jahrh.; Erhaltung gut; schöne Titelvignette in farbig-goldener Arabeske auf weißem und blauem Grund; auf dem Titelblatt (weiß auf Goldgrund): هذا كتاب شرح المحدات[5] برسم خزانة السلطان الاعظم والخاقان المعظم السلطان بن السلطان سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان خلّد الله مُلكه — Einleitung: وبعد فهذه ورقات تشتمل على فسر ما آستُبهم وشرح ما آستعجم من

[1] Brock. I/253 und *ZDMG* 64/512 [das 1. Gedicht: Basîṭ-Qâfija الشُّهُبِ].

[2] Vielleicht 8. Jahrhundert.

[3] = هو.

[4] So? Nicht ganz sicher (cf. Buṭrus el-B. سِعِرْت).

[5] Das ist wohl zweifelsohne Schreibfehler; das mîm ist aber ganz deutlich.

كتاب التجديات ممّا لم يهتدِ اليه ولم يظفر به الامام احمد بن عمر بن عثمان الجُندي[1] رح . . .

Auf fol. 2: šarḥ dîbâğat el-kitâb etc. etc.; die beiden Manuskripte sind textlich nicht übereinstimmend.

8 [4128].

Ein Sammelband (über Mystik):

1. K. eš-šawâhid wa 'l-amṯâl des *Abû Naṣr ʿAbderraḥîm*[2] (138 × 19 foll.).

2. el-farq baina ʿilm eš-šerîʿa wa 'l-ḥaqîqa des *abû ʿAr. Moḥ. b. el-Ḥusain es-Sulamî* (3 1/2 foll.)[3] [en-Nîsâbûrî cfr. ḤḪ. I/442, Z. 1].

3. manṯûr el-ḫiṭâb fî mašhûr el-abwâb[4] des *abû 'l-Qâsim ʿAbdelkerîm el-Qušairî* (8 foll.); cfr. ḤḪ. I/560, Z. 7 v. u.

4. Auszüge aus dem K. surûr el-asrâr (19 foll.).

Der Schluß des Bandes fehlt; deshalb auch keine Unterschrift; kräftiges, deutliches, etwas steifes, stark vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, gelblich-weißem Papier; am Anfang ist die Hs. etwas gefleckt, sonst im ganzen gut erhalten; [6. Jahrh.].

9 [3983].

K. ed-daḫâ'ir ʿan ğawâhir en-naḍâ'ir[5] [Eine Anthologie in Vers und Prosa]. Auf dem Titelblatt: هذا مجموعة غرّاء لطيفة فيها من الاشعار

---

[1] Der bekannte Kommentator dieses Dîwân's cfr. ḤḪ. II/586, Zeile 9; der Kommentator des vorliegenden Bandes ist (cfr. Zeile 1 der letzten Seite) ʿOmar b. el-Qawwâm, bekannt als en-Naẓẓâm (Abfassung des Kommentars: 686).

[2] Vom Autor nach Mitteilungen seines Vaters aufgezeichnet.

[3] In Form einer risâle geschrieben.

[4] Beginnt bâb et-tauba, el-inâba, el-qinâʿa, ez-zuhd etc.

[5] Buchtitel (in roter Tinte) fol. 2ª unten; Autorname fehlt; der Autorname im Defter (*ʿAbdallâh b. ʿAbdelʿazîz*) ist aus der Einleitung [fol. 2ª Mitte] genommen: وكان عبد الله بن عبد العزيز لا يجالس احدًا ونزل مقبرةً فكان لا يُرى الّا وفي يده كتاب يقرأه فقيل له في ذلك فقال لم أر واعظًا أوعظَ من قبر ولا أمتعَ من كتاب ولا أسلَم من وحدةٍ وقد آتخذتُّ هذه النسخة مستغربة بفنون الفوائد وصنوف الفرائد على قدر ذكائي وفطنتي ليكون لمن قرأ ونظر فيها عطائي ومنحتي * وأستعين بالله . . . وهو فاتحة كتاب الذخائر آلخ.

والنُكَت والاخبار والفرائد والفوائد واحوال الخلفاء والحكايات عن الاكابر والافاضل والعلماء الخ.

Mittelstarker Kleinoktavband in dunkelbraunem Lederrücken; ziemlich kleines, fast vokalloses, immerhin deutliches Nesḫî (mit 17 Zeilen) auf weißlichem, glattem, breitrandigem Papier; zum Schluß: وليكن هذا آخِرَ ما اردنا ايرادَه في هذه الاوراق; eine Datierung fehlt; dagegen am Schluß die Eintragung: طالعه من اوّله الي آخِرِه عليّ بن فضل المشرقيّ يوم الاربعاء خامس عشر ربيع الاول ٨٥٣; einen selbständigen Wert besitzt das Werk natürlich nicht, immerhin enthält es eine gewiße Anzahl (zumeist älterer) Dichterzitate; Schrift am Anfang etwas verwischt, Papier stellenweise fleckig; Einband lose; sonst Erhaltung gut.

10 [3973].

Ed-dîwân el-mufrad likullimâ juqṣad[1] gesammelt von *Moḥ. b. Ǧânî Bej.*

Starker Großoktavband in braunem Lederrücken; durchvokalisiertes,[2] großes, deutliches Nesḫî (mit 15 Zeilen) auf glattem, gelblich-weißem, etwas breitrandigem Papier; nach Unterschrift (Schlußvignette) Autograph des Autors: تمّ بحمد الله وعونه بخطّ مؤلّفه محمد بن جاني بك خادم السجّاوة الشريفة والده كان رحمة الله عليه.

Fol. 4—6 ein Fihrist über die Einteilung des Werks: Eine Muqaddima [fî madḥ en-nebî wa ahl beitihi]; 5 Kapitel [mit je 3[3] Abschnitten] und eine ḫâtima; Kap. 1: في نُبدة من بديع الادبيات في النسيب والتغزّلات, faṣl 1 في وصف المحاسن, faṣl 2 في الاسماء والكُنَى, faṣl 3 في اصحاب الوظائف وارباب اللطائف, faṣl 4 في الاجناس ووصف اللباس, faṣl 5 في الصفات والالقاب والحالات; Kap. 2: في الغراميّات; Kap. 3: في الخمريّات; Kap. 4: في الزهريّات; Kap. 5: في الهزليّات. Die angeführten Verse [ohne Kommentar] sind alle mit Namensangabe ihres Urhebers mitgeteilt. — Erhaltung gut [nur Einband durch Wurmstiche

[1] Titel nochmals in der Einleitung fol. 3ᵇ, Z. 3.

[2] Blatt 1—16 unvokalisiertes (wohl später nachgetragenes) Nesḫî.

[3] Nur Kap. 1 und 3 mit 5 Abschnitten.

schadhaft]; eine Ausgabe des Unikums dürfte sich meines Erachtens immerhin lohnen.

11 [3994].

K. el-ferîde fî ʾl-amṯâl wa ʾl-adab des *Šems el-maʿâlî Qabûs b. Wašmigîr* [BROCK. I/96].

Ein Oktavband in einfachem Papprücken von 20 × 7 foll. in sauberem, altem, durchvokalisiertem Nesḫî auf weißlichem Papier; keine Datierung, vielleicht 6. Jahrh.; das Werkchen zerfällt in 8 Kapitel (fol. 4—5): 1. في الاستعانة على فضيلة العلم والعقل, 2. فيما يُستعان على الزُهد والعبادة, 3. فيما يُستعان على ادب اللسان, 4. في الاستعانة على ادب النفس, 5. — — مكارم الاخلاق, 6. — — حسن السيرة, 7. — — حسن السياسة, 8. — — حسن البلاغة. — Erhaltung gut.

12 [3995].

K. el-amṯâl el-Baġdâdîje [ohne Autor].[1]

Kleinoktavband in hellbraunem Lederrücken von 57 × 7 foll.; altes, durchvokalisiertes, sauberes Nesḫî auf weißem, etwas breitrandigem Papier; Unterschrift: كتبه ... نعمان بن عوض ... في عشر الاوّل من رمضان سنة ٨٥٣; Einleitung: اخبرنا الشيخ السيّد ابو نصر محمد بن جعفر بن مردين قال اخبرنا القاضي ابو الحسن عليّ بن الفضل المُؤيّدي الطالقاني رحـ في شوّال سنة ٤٢١ ببلخ وقرأتُ عليه الامثال البغداديّة التي تجري بين العامّة بها في كلّ فنّ وعلى كلّ لسان جمعها مؤلّفها على حروف المعجم.

13 [3998].

Nusḫa kitâbi *ʿAbdelmelik b. Merwân* ilâ ʾl-Ḥasan el-Baṣrî.

Oktavbändchen von 12 1/2 × 9 foll. in altem, deutlichem, durchvokalisiertem Nesḫî. Unterschrift: Geschrieben von Šems ed-dîn el-Qudsî am 11. Rebîʿ II, 882. Erhaltung gut (nur Einband lose).

---

[1] Auf fol. 1a: برسم الخزانة الشريفة السلطانيّة السلطان بن السلطان السلطان محمد خان بن مراد خان خلّد الله سلطنته.

14 [4235].

Laṭâʾif el-maʿârif[1] [von *Zain ed-dîn b. Reǧeb*].[2]

Starker Oktavband [305 × 17 foll.] in unvokalisiertem, etwas kleinem, doch deutlichem Nesḫî auf weißlichem, glattem Papier. Unterschrift: Geschrieben von Moḥ. Ibrâhîm b. Aḥmed b. el-Ḥâfiẓ el-Ḥanbâlî; am Rand: قوبل هذا الكتاب بحسب الطاقة فصحّ الّا مواضعَ منظّر عليها في مجالس اخرها سابع عشر شوال سنة ٨٢٣ كتبه ابراهيم بن احمد الحنفي.

Das Werk zerfällt in einzelne meǧlis; 1. fî faḍli teḏkîri billâhi wa maǧâlis el-waʿẓ (fol. 5b); el-maǧlis eṯ-ṯânî fî ḏikri ʾl-maulid (fol. 70b);[3] fol. 113: — — eṯ-ṯâliṯ fî ṣijâm âḫiri šaʿbân. fol. 151b: — — er-râbiʿ fî ḏikr el-ašr el-awâḫir min ramaḍân; fol. 160: — — el-ḫâmis fî ḏikr es-sebʿ — — — etc.

15 [1849(b)].

Eine Risâla von *el-Ḥasan b. abî ʾl-Ḥasan el-Baṣrî* [ilâ baʿḍi iḫwânihi bi-Mekkah].

Großoktavband 23 × 9 foll. in großem, deutlichem, durchvokalisiertem Nesḫî auf glattem, gelblich-weißem Papier; ganzseitige Titelvignette in Blau und Gold. Einleitung: قال أنبأنا ابو محمد الحسن بن احمد بن ابراهيم بن فراس العبقسي قال أنبأ الشيخ الصالح ابو منصور طاهر بن العباس المرفدي بالمسجد الحرام تجاهَ الكعبة المعظّمة قال الخ.

16 [4299].

Rukn ed-dîn Moḥ. b. Moḥ. el-Wahrânî [: Maqâmât und rasâʾil].

Oktavband von 213 × 9 foll. in braunem Lederrücken; altes, sorgfältiges, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem, etwas breitrandigem Papier; Schlußbemerkung am Rand: بلغ من

---

[1] Eine spätere Hand auf dem Titelblatt: في وظائف شهور السنة من اقبل التصوّف.

[2] So Defter; ḪḪ. (Stambul) II/357, Z. 15; Brock. II/107.

[3] Nach Kurrâsa-Zählung fol. 80.

اوّله الى اخره معارضةً بالاصل المنقول منه; eine Unterschrift fehlt.[1]
قال الشيخ ... يصف بغداذَ المحروسة وسفرته اليها ويمدح الخليفة *
قال الوهرانيّ لما تعذّرتْ مآربي وآضطربتْ مغاربي القيتُ حبلي على
غاربي وجعلتُ مذهباتِ الشعر بضاعتي ومن أخلاف الادب رضاعتي
فما مررتُ بأميرٍ الّا حللتُ ساحتَه وآستمطرتُ راحتَه ولا وزيرٍ الّا قرعتُ
بابَه وطلبتُ ثوابَه ولا بقاضٍ الّا أخذتُّ سَيْبَه وأفرغتُ جَيْبَه فتقلّبتُ
فِيَّ الأعصارُ وتقاذفتْ بِيَ الأمصارُ حتّى قرُبتُ من العراق وسمعتُ من
الفراق فقصدتُّ مدينة السلام لأقضي حجّة الاسلام آلخ.

fol. 213[b], Z. 5: hâḏâ âḫiru rasâ'il el-Wahrânî; die Briefe sind gerichtet an: (e. g.) den Emîr Naǧm ed-dîn (fol. 74); den Qâḍî el-Aṯîr b. Bunân (fol. 85[b]); 93[b]: maqâma fî šems el-ḫilâfa; fol. 100: eine risâle an Taqî ed-dîn; fol. 118: an einen gewissen abû 'l-Qâsim el-Aʿwar; fol. 121: et-Tâǧ el-Kindî; fol. 135[b]: an Maǧd ed-dîn ibn el-Muṭṭalib, den Wezîr des Taqî ed-dîn etc. etc. — Erhaltung gut.

17 [4297].

El-maqâmât el-Qurašîje von *abû Isḥâq Ḫalîl b. abî 'r-Rabîʿ Sulaimân b. abî 'l-fatḥ Ġâzî b. abî 'l-Ḥasan ʿAlî b. ʿAbdelǧabbâr b. ʿAbd-elʿazîz b. ʿAbdelmelik el-Qurašî el-Ḥalabî el-Ḥanbalî* bekannt als *el-Ḥusain b. el-ʿAṭṭâr* — nasaḫahâ wa ʿallaqahâ abû ʿAlî el-Ḥasan b. abî Moḥ. ʿAbdallâh b. abî Ḥafṣ ʿUmar b. Maḥasîn b.ʿAdelkerîm el-Hâšimî el-ʿAbbâsî bekannt als eṣ-Ṣafadî el-Barîdî wa qara'tu ʿalâ muṣannifihâ akṯarahâ fî šuhûr [seneti] 685.

Großlexikonband in wurmstichigem Lederrücken; 230 × 17 foll.; großes, deutliches, durchvokalisiertes Nesḫî. Datierung:
ووافق الفراغ من نسخها في اليوم المبارك يوم الاثنين مستهلّ شهر
رجب الفرد من شهور سنة ٧٢١ احدي وعشرين وسبعمائة بالقاهرة
المحروسة على يد ... الحسن بن ابي محمد عبد الله بن عمر الهاشمي
العباسي المعروف بالصفدي البريدي رحـ ... ومما يقوله ناسخها عفا
الله عنه انّني قرأتُ اكثر هذه المقامات على مصنّفها رحـ بقلعة صَفَت
المحروسة آلخ.

[1] In anderer Schrift: Mittwoch, den 23. Rebîʿ el-awwal . . .(?) [unleserlich].

Der Band enthält 50 Maqâmen, die letzte fol. 226. — Erhaltung gut.

18 [4310].

Munša'ât faḫr Ḫwârizm *abî Bekr Moḥ. b. el-ʿAbbâs el-Ḫwârizmî eṭ-Ṭabarî.*[1]

Ziemlich starker Oktavband in rotbraunem Lederrücken mit Goldverzierung; sauberes, etwas kleines, aber deutliches, vokalloses Nesḫî [in Taʿlîq-Zug] auf glattem, weißlichem Papier mit breitem Rand; 25 Zeilen; Titelvignette in rosa Blumenmustern auf Goldgrund; Datierung: 6. Ramaḍân 597. — Die erste risâle ist an die Adresse des abû Isḥâq el-Ḥâǧib gerichtet, als ihn eṣ-Ṣâḥib einsperrte; die zweite an Kuṯajir b. Aḥmed, als er sich vor Moḥ. b. Ibrâhîm flüchtete etc. etc. — Erhaltung gut.

19 [4246].

Sammelband:

1. K. lumaḥ el-mulaḥ[2] des *abû 'l-Maʿâlî el-Ḥaẓîrî*[3] [168 × 23 foll.].

Oktavband in einfachem Pappband; vokalloses, deutliches (gegen Ende etwas flüchtiges) Nesḫî auf weißlichem, etwas rauhem Papier; Datierung: 15. Ǧumâdâ eṯ-ṯânî(!) 902 (?).

2. 20 × 23 foll.: alphabetisch angeordnete (von der Qâfia alif-jâ') anonyme Gedichte (ohne Kommentar); fol. 2, Z. 5 (des 2. Teiles): ... فأحببتُ ان انظم كتابًا على جميع الحروف فخرًا على من ترك صنعتها وترك المألوف قصائد اعدادها متساوية الاتّساق قائمة على قدم التناسب بالاتّفاق كلّفتُ القريحةَ طولها مع ضيق المسالك كون عدد حروف الهجاء كذلك لزمتُ فيها الاواخر والاوائل ليُفصح لسانها عن ابانة فصاحة القائل فلبثتُ[4] في نظمها تسعين يومًا كاني نذرتُ للرحان صوما * الخ.

* أبَتِ ألوصال مخافة الرقباء   وأتتك تحت مدارع الظلماء *

---

[1] So fol. 1ᵇ am Anfang; kein Titelblatt.

[2] Kein Titelblatt, Titel fol. 2, Z. 9.   [3] Der Name des Verfassers fehlt.

[4] ? — auch sonst scheint mir der Text zweifelhaft.

20 [4242].

K. muntaḫab el-qaṣâ'id wa 'l-aš'âr li-fuḍalâ' ahl el-a'ṣâr.[1]

Mittelstarker Oktavband; altes, durchvokalisiertes Nesḫî (mit 17 Zeilen); Unterschrift: Geschrieben von el-Ḥasan b. abî Moḥ. b. el-Qîlawî — Anfang Reğeb 592 — in Moṣul; Erhaltung (bis auf fol. 1) gut; Einleitung: اما بعد فهذا كتاب انتخبت فيه ما رقّ من القصائد والاشعار وآجتنيت من الغِراس محاسن الثِمار من كلام فحول الشعراء واهل الاعصار اذا طالعه المطالع حصل له ما يسرّه واذا نظر فيه الناظر كان سببًا لتفريج له به آلخ... فأوّل ذلك المنقول من كلامهم [قال] القاضي ابو الفتح نصر بن سيار الهروي [منسرح]:

* يا لهفَ نفسي على حبيبٍ صار الى التُرْب في الشباب *

Fol. 18: er-re'îs abû 'l-Qâsim 'Alî b. Aflaḥ el-'Absî; fol. 21: el-adîb abû Moḥ. el-Ḥasan b. Aḥmed el-Baġdâḏî; fol. 23ᵇ: eš-šeiḫ abû 'Alî el-Ḥasan b. 'Ammâr el-Mauṣilî el-wâ'iẓ; fol. 25: el-adîb Miqdâr b. Baḫtiâr el-Maṭamîrî; fol. 29: abû 'l-Qâsim 'Alî b. Naṣr b. Sâlim es-Sâlimî; abû 'l-Ḥasan 'Alî b. Ibrâhîm b. el-Ḥasan el-Mauṣilî; fol. 29ᵇ: tâğ Ḫorâsân abû 'l-Muẓaffar Moḥ. b. abî 'l-'Abbâs el-Abîwerdî; fol. 34: el-Qâḍî abû Bekr Aḥmed b. Moḥ. el-Ḥusain el-Arrağânî;[2] fol. 39: er-re'îs abû Ġâlib Naṣr b. 'Îsâ b. Nâbi' el-Kâtib el-Wâsiṭî; fol. 42: eš-šeiḫ abû 'l-Qâsim Hibatallâh b. el-Ḥusain el-Baġdâḏî; fol. 43ᵇ:[3] eš-šerîf abû Ja'lâ Moḥ. b. Ṣâliḥ b. el-Habbârîja el-'Abbâsî;[4] fol. 61: abû 'l-Qâsim Hibatallâh b. el-Ḥusain el-Aṣṭralâbî; etc. fol. 75: abû Moḥ. 'Abdallâh b. Sinân el-Ḫafâğî; etc. fol. 103ᵇ: el-Qâḍî abû Moḥ. el-Qâsim b. 'Abdallâh eš-Šahrzûrî; etc. fol. 107: eṭ-ṭabaqat eṯ-ṯânia; fol. 124: abû 'Alî el-Ḥasan b. abî 'ṭ-Ṭajjib el-Bâḫarzî.[5]

---

[1] Titelblatt (und fol. 1ᵇ) [in unschönem Nesḫî] nachträglich eingesetzt; zum Inhalt vgl. besonders BROCK. I/252, Abschnitt B: Persisch-arabische Dichter.

[2] BROCK. I/253, Nr. 9.

[3] Und fol. 79ᵇ.

[4] BROCK. I/252, Nr. 5.

[5] BROCK. I/252, Nr. 3.

21 [4157].

Falak[1] el-maʿânî[2] des *abû Jaʿlâ b. . . . el-Habbârîja* [ḤḪ. ii/205/2].

Länglich-schmaler, mittelstarker Lexikonband; sauberes, deutliches, stark vokalisiertes Nesḫî (mit 19 Zeilen) auf bräunlichem Papier; Datierung: Neumond des Reğeb 912; geschrieben von abû ʾl-Faḍl Moḥ. el-aʿraǧ; am Rande: kollationiert; einige unbedeutende Wurmstiche; Erhaltung gut. — Aus dem Inhalt[3]
fol. 7ᵇ: 1. الفصل الاول في العقل ومدحِهِ وذمِّهِ, 2. في عُقلاء المجانين,
3. في النفس, 4. في مكارم الاخلاق, 5. في الحسد, 6. في الأغدية والأشربة,
7. في السماع; fol. 19ᵇ: fî ʾl-maʿâš wa ʾl-mâl: 1. في مدح المال
وذمّه, 2. في المدح الحركة والتكسّب, 3. في مدح القنـــاعة والتوكّل,
4. في الصنائع والحرف, 5. في الكرم والبخل وحكايات اهله, 6. في البخت
والجدّ, 7. في التطفيل واهله; fol. 27ᵇ: fî ʾl-aḫuwwati: 1. في الامر
بالاخوان, 2. في ذمّهم وتحذير منهم, 3. في تفضيلهم على الاقارب,
4. فيما يجب لهم, 5. فيمن تجب مؤاخاته, 6. في الوفاء وذمّ المال والغدر,
7. في الجوار والذمام; fol. 29ᵇ: fî ʾl-abâʾ: 1. في القبائل ولانساب
وحكايات العرب, 2. في صلة الارحام وذمّ العقوق, 3. في المفاخرات
في المدائح والهجاء, 4. في ذمّ الاتّكال على مآثرهم والافتخار بمساعيهم,
5. في وصاياهم, 6. في مدح المعلمين, 7. في ذمّهم وحكاياتهم — etc.

22 [4153].

K. ġurar el-ḥikam wa durar el-kalim des *ʿAbdelwâḥid b. Moḥ. b. ʿAbdelwâḥid el-Âmidî et-Tamîmî* [cfr. Brock. i/44].

Starker Großoktavband[4] in braunem Lederrücken in durchvokalisiertem, deutlichem Nesḫî (mit 14 Zeilen) auf gelblich-

---

[1] So, denn auf dem zweitletzten Fol. sagt Ibn el-Habbârîja [كامل]:

* تمّ الكتابُ وأُحكِمَتْ أبوابُهُ   حتّى آنتهي فَلَكًا مِنَ الأفلاكِ *
* صنّفتُهُ وجهدتُّ في ترتيبه   وشغلتُ فيه قُوّتي وحراكي * الخ

[2] Brock. i/252/3, Nr. 5 ad 3; kein Titelblatt; Autor und Titel nach Einleitung und Unterschrift.

[3] Mit in je 7 Abschnitten eingeteilten Kapiteln.

[4] Der Inhalt dürfte über das von Fleischer in ‚*ʿAlî's Sprüchen*‘ Mitgeteilte zweifellos hinausgehen.

weißem Papier; Datierung: 708. — Geschrieben von abû 's-Sa'âdât el-Kâtib; am Rande: Mit dem Original genau verglichen; Erhaltung gut [vgl. auch die Nr. A. S. 4151/52]. Auf dem Vorsatzblatt: برسم [ال]خزانة (!) مولانا السلطان بن السلطان ابي المفاخر فخر الدولة والدين سليمان بن غازي بن محمد الايّوبي ...

23 [4116].

Sammelband:

1. Die Lâmiat ul-'arab des *Šanfarâ* mit anonymem Kommentar [fol. 1—14].

Großlexikonband in ṯulṯî-großem Nesḫî (das matn); 66 Verse; Kommentar in sauberem, durchvokalisiertem Nesḫî; Unterschrift: Geschrieben von Arġûn b. 'Abdallâh el-Kâmilî 20. Moharrem 741.

2. Eine Qaṣîde, die folgendermaßen beginnt[1] [طويل]:

* إمامُ جميعِ الانبياء مطهّرٍ رَسول اله العالمين محمّدِ *
* نظمتُ لكم عشرين من مُعْجِزاتِهِ على انّها والله لم يتعدَّدِ *

zusammen 33 Verse mit Kommentar; Schrift, Papier etc. wie in 1; 3 1/2 foll.

3. Allerhand Bruchstücke, worunter einige Verse aus *Ka'b*s Gedicht: Bânat Su'âd; Schrift etc. wie in 1; 15 foll.

24 [4135].

K. ṭarâ'if eṭ-ṭuraf[2] [von eṯ-Ṯa'âlibî].

Kleinoktavband von zirka 65 × 11 fol.; wenig vokalisiertes, deutliches Nesḫî auf rauhem, gelblich-braunem Papier. Datierung: 14. Ḏû 'l-Ḥiǧǧe 743. Das Werk zerfällt in 12 Kapp., die ich *ZDMG*, l. c. mitgeteilt habe.[3] Einleitung: اما بعد فانّي أردتُ ان أجمعَ طرفًا من الطرف من دُرّة التاج وواسطة العقد وما خَلُص على سبك النقد اكثرها لاهل العصر والقريب العهد ممّن ادركتُ زمانه

[1] Der Anfang fehlt wohl, da der beginnende Vers ohne Binnenreim ist.

[2] Cfr. *ZDMG* 64/504—5; Nr. xvii[2]; kein Titelblatt, Buchtitel fol. 2, Z. 1; Verfasser fehlt [Defter (wie Köpr. 1336) '*Abdallâh el-Herewî*].

[3] Kap. 6 lies: في الاثنية.

وقرأتُ عليه ديوانه وأودعتُها مقدّمة الابواب في كلّ باب من شعر
المتقدّمين بدائع ما جلتها الألسُن وروائع لم تجتلِها الأعيُن دون الدوا
المعروفة التي مُلئتْ منها بُطون الدفاتر ورواها كلّ بادٍ وحاضر وحفِظها
الصبيان في المكاتب وهذا المجموع في البدائع والغرائب.

25 [3872].

El-gazal'... min šiʿr ... *Behâ ed-dîn ʿAlî b. Moḥ. b. Rustem* bekannt als *Ibn es-Sâʿâtî* [BROCK. I/256].

Oktavband von 424 × 15 Seiten; sorgfältiges, altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf gelblich weißem Papier; die Gedichte sind in nicht-alphabetischer Anordnung; einige Gedichte tragen den Vermerk des besonderen Anlasses ihrer Entstehung, ein Teil sind Lobgedichte,[1] die meisten haben keine besondere Überschrift; p. 391 ein Trauergedicht auf seinen Vater; ein solches auf seinen Sohn Maḥmûd (p. 396 und 404), auf einen andern Sohn ʿÎsâ (p. 400); ein Trostgedicht an den Emîr ʿIzz ed-dîn, den Gouverneur von Kairo, aus Anlaß des Todes eines Sohnes des Emîrs. — Datierung: Ḏû 'l Qaʿde 630,[2] Damaskus.

26 [3763].

K. aḫbâr wa ašʿâr wa nawâdir wa fiqar [von *Jâqût el-Mustaʿṣimî*].[3]

Oktavband von 21 × 8 foll.; sauberes, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem, breitrandigem Papier. Unterschrift: Geschrieben von Moḥ. b. ʿAlî Šîr el-Kâtib im Jahre 699.

Einleitung: قالت ليلى بنت النضر بن الحرث وآستوقفت النبيّ صلعم وجذبت رداءه حتى آنكشف منكِبُه ثم انشدته شعرًا رَثَتْ به اخاها الى ان بلغت قولَها [كامل]:

* أ محمّدَ وّلأنتَ صِنْوُ نجيبةٍ   مّن قومها والفحلُ فَحْلٌ مّعْرِقُ *

Erhaltung gut; oberer Rand etwas wurmstichig; cfr. Nr. 4814.

---

[1] So auf den Wezîr Ṣafî ed-dîn (pag. 379); den Qâḍî ʿAbderraḥîm (p. 238); Taqî ed-dîn ʿOmar b. Šâhân-Šâh (pag. 129) etc.

[2] So wahrscheinlich.

[3] Das Exemplar (nebst den drei folgenden) ist ohne Autornamen, es dürfte aber kaum ein Zweifel in betreff der Richtigkeit meiner Ergänzung sein.

27 [3764].

Aḫbâr wa aš'âr wa âdâb wa ḥikam wa nawâdir wa fiqar wa waṣâjâ muntaḫaba.

25 × 8 foll. Deutliches, altes, durchvokalisiertes Nesḫî (wie in 3763) auf ebensolchem Papier. Unterschrift: Geschrieben von Jâqût b. 'Abdallâh — Mitte des Rabî' I. — Einleitung: قال رسول الله صلعم لا مالَ أعْوَدُ من العقل ولا وحدةٌ أوحَشُ من العُجْب ولا عقلَ كالتدبير ولا كَرَمَ كالتقوى ولا قرينَ كحُسن الخُلُق ولا ميراثَ كالادب ولا فائدةٌ كالتوفيق ولا تجارةٌ كالعمل الصالح ولا رِبْحَ كثواب الله ولا وَرَعَ كالوقوف عند الشُبهة ولا زُهْدَ كالزُهد في الحرام ولا علمَ كالتفكّر ولا عبادةٌ كاداء الفرائض ولا ايمانَ كالحياء والصبرِ ولا حَسَبَ كالتواضُع ولا شَرَفَ كالعلم ولا مظاهرةٌ . . .[1] ذكر اعرابيّ رجلًا فقال أفسد آخرتَه بصَلاح دنياه ففارق ما عمر غيرَ راجعٍ اليه وقدِم على ما أخرب غير منتقل عنه * آلخ.

28 [3765].[2]

id., Oktavband von 31 × 10 foll.; Schrift, Papier wie oben; Unterschrift: Geschrieben von Jâqût b. 'Abdallâh — Mitte des Ramaḍân 662.

Einleitung: قال رسول الله صلعم لا يكمل عبدُ الايمانَ حتى يكون فيه خمسُ خصالٍ التوكّل على الله والتعويض الى الله والتسليم لأمر الله والرضا بقضاء الله والصبر على بلاء الله انه من احبّ لله وابغض لله واعطي لله ومنع لله فقد استكمل الايمانَ * قال عمر بن الخطّاب آلخ.

Erhaltung gut.

29.

Ein weiteres Exemplar des: aḫbâr wa aš'âr wa nawâdir wa âṯâr wa ḥikam wa mulaḥ wa fiqar muntaḫaba mit Unterschrift [des Autors] befindet sich in A. S. 4306.

---

[1] Entweder sind auf der nächsten (Schluß-)Zeile einige Textworte ausradiert oder es fehlt ein Blatt.

[2] Titel wohl nachträglich (vom Schreiber) in die Titelvignette eingefügt.

Oktavband von 10 × 10 foll. in sehr sorgfältigem, durchvokalisiertem Nesḫî; Unterschrift: تمّ المجموع ... في العشر الاول من ذي القعدة سنة ٦٧٧ كتبه ياقوت بن عبد الله المستعصمي ... Einleitung: قال رسول الله صلعم ما اكتسب احد افضل من عقلٍ يُهديه الى هُدًى ويرُدّه عن ردًى * قيل لبهلولٍ اتعُدّ المجانين قال هذا يطول ولكنّي اعدّ العقلاء الخ.

30 [3781].

K. iẓhâr al-azhâr ʿalâ ašǧâr al-ašʿâr von *Ibn Kemâl Pâšâ*[1] [Brock. II/453, Nr. 122 (Z. 10)].

Kleinoktavbändchen von 22 × 15 foll. in braunrotem Lederrücken; vokalloses, kräftiges (im Taʿlîq-Zug geschriebenes) Nesḫî auf breitrandigem, weißem (und farbigem) Papier; keine Datierung, vielleicht 12—13. Jahrhundert. — Einleitung: وبعد فهذه رسالة موسومة باظهار الازهار على اشجار الاشعار لخدمة مَن هو مُظهر ازهار الاسرار ومَظهر انوار الآثار * الممتاز من بين الاخيار امتياز النور المحمدي من سائر الانوار وفى كل شجر نار واستمجد المرخ والصفار تتابع شرفه كالرمح الفطّار اتّصل كعب على كعب والغيث المدرار انهل سكبًا على سكب كانه غصن من الكمال افاضته الخير ثمره * الخ.

31 [3800].

K. fî rimâjati en-nuššâb wa ’smuhu: buǧjat el-marâm von (dem *ustâḏ*) *Ṭaiboǧâ al-Ašrafî al-Baklamišî al-Junânî*[2] [cfr. 4320].

Oktavband in braunem Lederrücken von 182 × 11 foll.; großes, deutliches, stark vokalisiertes Nesḫî auf weißlichem, etwas glattem Papier. Keine Datierung, vielleicht 11. Jahrhundert. Einleitung (fol. 2ᵇ): اما بعد فان الله تعَ حيث فرض علينا رَمْيَ النُشّاب الجزيل الثواب وارتباط الخيل التي عُقد في نواصيها الخير يقول الله تعَ[3] * ومن رباط الخيل تُرهِبون به عدوّ الله وعدوّكم *

Aus dem Inhalt: (fol. 24) el-faṣl eṯ-ṯânî fî šarḥ mâ janbaǧî šarḥuhu min el-abjât; fol. 46: bâb uṣûl er-ramji; fol. 47:

---

[1] Kein Titelblatt; Titel in der Einleitung.

[2] Brock. II/135, § 14, Nr. 4.

[3] Ḳor. 8/62.

ṣifatu ʾl-qabḍ ʿala ʾl-qaus; fol. 51b: ṣifat et-tafwîq; fol. 53b: ṣifatu ʾl-ʿaqd; fol. 58: ṣifatu madd el-qaus; fol. 60b: ṣifatu ʾn-naẓar; fol. 65b: ṣifatu ʾl-iṭlâq; fol. 68b: ṣifatu el-ḫaṭra bi ʾl-qaus; fol. 70: ṣifatu ramji ʾn-nuššâb; fol. 85b: ṣifatu îtâr el-qaus; fol. 90: id. ʿalâ ẓahr el-faras; fol. 97: ṣifatu ramji ʾs-sabaq ʿalâ buʿd el-masâfa; fol. 101: ṣifât el-mutaʿallim wa âdâbihi; fol. 107b: ṣifatu ʾl-ustâḏ el-muʿallim; fol. 144b: faṣl fî aḥkâm er-rihân fî ʾn-niḍâl.

32 [3786].

K. Uns el-waḥîd von *Nûr ed-dîn el-Wâṣiṭî.*

Mittelstarker Oktavband; ziemlich altes, fast durchvokalisiertes (stellenweise etwas verwischtes und deshalb nachgezogenes) Nesḫî (mit 27 Zeilen) auf bräunlichem Papier. Datierung: Ende des Rabîʿ II. 724, geschrieben von Ḫalîl b. Ǧamâl b. Moḥ.; Unterschrift: قوبل ونُسِخ من نسخة بخطّ المولى العلّامة . . . مولانا شرف الملّة . . . محمد بن ابي بكر بن الرشيد [المشتهر بالقَيْصَرِيّ[1]] . . . وعليها اجازة المؤلّف للامام عبد الله بن احمد بن العراقي وكتب هذه الأسطر صاحبُه ومالكُه العبد الفقير . . . الخبير فخر السابقاني . . . وفرغ من تحشيته في منتصف شهر شعبان سنة ٧١٥ خمس عشرة وسبعماية.

Einleitung: وبعد فهذا كتابٌ مشتملٌ على غُرَر من مختار الشعر ومستعذبه ودُرَر من مُلَحِ النثر ومنتخبه * متضمّن للحِكَم الشريفه والاوصاف اللطيفه * والمدائح المنقّحه * والأهاجي المقبّحه * والمواعظ الزاجره * والامثال السائره * والتهاني الرائقه * والتغازي الفائقه * والجوابات الحاضره * والادآب الفاخره * والحكايات الادبيّه * واللطائف العربيّه * وغير ذلك من الفنون النادره * والاجناس المتكاثره * والاخبار النبويّه * والآثار المرويّه * عُدّةً للاديب * يرجع اليها في المحـاوره * وعُمدةً للاريب * يعتمد عليها في محاضره.

Viele Gedichte, so fol. 3a: el-Aḥnaf, el-Mutanabbiʾ, abû Firâs, eṣ-Ṣanaubarî, abû Nuʾâs etc. — Erhaltung gut.

---

[1] Am Rand.

33 [3815].

Multaqaṭ min k. ta'hîl el-ġarîb[1] des *Taqî ed-dîn b. Ḥiǧǧa el-Ḥamawî el-Ḥanafî.*

Oktavband in braunem Lederrücken von zirka 130×11 foll.; etwas flüchtiges, immerhin im ganzen ziemlich deutliches Nesḫî auf rauhem (und glattem), weißem (und farbigem)[2] Papier mit breitem Rand. Keine Datierung; vielleicht 11. Jahrhundert.

34 [3821].

K. et-taḏkire[3] es-saʿdîje fî 'l-ašʿâr el-ʿarabîje von *Moḥ. b. ʿAbderraḥmân b. ʿAbdel-maǧîd el-ʿAbîdî.*

Ziemlich starker Oktavband in deutlichem, ziemlich vokalisiertem Nesḫî auf bräunlich-weißlichem, etwas glattem Papier mit breitem Rand.[4] 17 Zeilen; Autographie (nach Unterschrift) geschrieben im Šawwâl 702. Das Werk zerfällt in 14 Kapp.: 1. el-ḥamâsa wa 'l-iftiḫâr; 2. el-edeb wa 'l-ḥikam wa 'l-amṯâl; 3. en-nasîb; 4. el-madḥ wa 'l-istiġdâ' wa 'l-istiʿṭâf wa 'ttaqâḍî; 5. el-marâṯî; 6. el-hiǧâ'; 7. el-iḫwânîjât; 8. et-tahânî; 9. el-iʿtiḏâr; 10. eṣ-ṣifât; 11. el-muʿâtabât wa šikâja ḥawâdiṯ ez-zemân wa 'ṣ-ṣabri ʿalaihâ; 12. el-mulaḥ; 13. el-ešjâ' el-mutafarriqa; 14. ed-duʿâ. Die Gedichtproben (meist älterer Dichter) sind fast alle mit vollem Namen mitgeteilt [im Gegensatz zu dem inhaltlich sich berührenden 3767 I = ZDMG 64/504 sub Nr. XVII]; Erhaltung gut.

35 [4677/8].

Dîwân al-adab des *abû Ibrâhîm Isḥâq el-Fârâbî*[5] [Brock. I/128 ad Nr. 2].

a) 4677: Länglich-schmaler Quartband in schwarzem Lederrücken mit Goldpressung; 442×21 foll.; deutliches, teilweise

[1] Brock. II/16, Nr. 3; kein Titelblatt; Autor und Buchtitel in der Einleitung (fol. 1b).

[2] Wo die Schrift ganz zusammengeflossen ist.

[3] In der Einleitung: en-nuzha (fol. 1b).

[4] Zu Anfang stark durch Randbemerkungen ausgefüllt.

[5] Kein Titelblatt; nur zu Anfang: قال اسحق بن ابراهيم.

vokalisiertes Nesḫî auf weißem, glattem, breitrandigem Papier. Am Ende (Datierung) 1141. Schöne Titelvignette in farbigem Blumenmuster auf Blau- und Goldgrund; fol. 3 (unten) Einteilung des Werkes: 1. K. es-sâlim; 2. el-muḍâʿaf; 3. el-miṯâl; 4. ḏawât eṯ-ṯalâṯa; 5. — el-arbaʿa; 6. el-hemz in 2 Abteilungen: Nomen und Verb. (fol. 3b Z. 1); zu Anfang (fol. ı—v) ein sorgfältiger Fihrist.

b) 4678: Quartband von 448×21 foll.; Schrift, Papier, Anlage wie in a. Am Ende (Datierung) 1142. Beide Bände sind sauber erhalten.

36 [3825].

K. taqwîm[1] en-nadîm wa ʿuqbâ en-naʿîm el-muqîm von *abû ʾl-Muẓaffar Jûsuf [b. Ṣadr ed-dîn abî ʾl-Ḥasan Moḥ. b. Ḥamûje]*.[2]

Ziemlich starker kleiner Oktavband von 145×13 foll. in einfachem Papperücken; etwas unregelmäßiges, doch deutliches, ziemlich kräftiges, schwach vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, gelblich-weißem Papier; oberer und unterer Rand leicht wurmstichig, sonst Erhaltung gut; Inhalt: Mit vielen Gedichtversen durchzogene maqâmenartige Erzählungen.

37 [3876].

Dîwân *b. an-Nebîh* [BROCK. ı/261—2].

Oktavband in olivbraunem Lederrücken; zirka 80—90 (× 11) foll.; deutliches, ziemlich vokalisiertes, sauberes Nesḫî auf gelblich-weißem Papier. Unterschrift: هذا اخر ديوانه بتمامه وكماله وهذه النسخة أجود النسخ وأكملها وأتمّها واصحّها . . . ١٨ ذي الحجّة سنة ٨٢٢. Die einzelnen Abteilungen sind: el-ḫalîfîjât, el-ʿâdilîjât, el-ašrafîjât; meistens Lob-, einige wenige Trauergedichte etc.; Erhaltung gut.

---

[1] So! Nicht wie Defter: taqdîm; cfr. ḤḪ. ı/321, Z. 11 v. u.

[2] Defter: الحموي — ganz willkürlich.

38 [4327].

Die Neğdîjât[1] (mit persischer Interlinear-Übersetzung).

Ein Großoktavband von 82×6 foll. in einfachem Papperücken, deutliches, teilweise vokalisiertes Nesḫî auf verschiedenfarbigem Papier. Unterschrift: نجزت النجديّات . . . يوم الجُمعة قبل الصلوة السادس والعشرون من شهر رمضان سنة ٦٦٩ علّقها يونس ابن ابي بكر واتّفق نُسخه بمعدن لولوه وفّرها الله تعَ.

Die Gedichte sind ohne alphabetische Reihenfolge; Erhaltung gut.

39 [4326].

Eine anonyme Gedichtanthologie[2] [Inhalt: Liebesgedichte in verschiedenen Musikweisen].

Ziemlich starker Kleinoktavband von 226 × 13 foll. in schadhaftem Lederrücken; deutliches, teilweise vokalisiertes Nesḫî auf weißem Papier; Überschrift[3] (fol. 1b): بسم الله الرحمن الرحيم ولذكر الله اكبر شيء من النجديّات المخمّسات وغيرهم; zu Anfang tragen die (anonym) mitgeteilten Gedichte (keine alphabetische Reihenfolge!) nur den (musikalischen) Vermerk: نجدي [غيره] [مُخمّس]; später folgen einige Gedichte mit Namensangabe: (fol. 47b): Ibn el-Ḫaṭîb; fol. 70: Ibn Maṭrûḥ; fol. 73b: eš-šeiḫ Nâbit ez-Zamzamî; fol. 87: Moḥ. el-Fajjûmî; fol. 87b Ibn Sanâ' el-mulk; fol. 88b eš-šeiḫ Nâbit ez-Z.; fol. 89b—92 Ibn Sanâ' el-mulk; fol. 95: Taqî ed-dîn es-Sarûǧî; fol. 97b: ʿAlâ' ed-dîn b. el-Mušraf el-Mâzinî; fol. 106b: Nâbit ez-Z.; 109b: eṣ-Ṣafî ed-dîn el-Ḥillî; 110b Ǧamâl ed-dîn b. Nubâta; 111b: Burhân ed-dîn el-Qîrâṭî; fol. 115b: مصري في نغم الحجاز; fol. 120: غيره من اليمانيّات والمزاحيّات; fol. 158 (und 159b): eš-šeiḫ [Aḥmed] el-musâwî; fol. 158b: Nâbit ez-Z.; 162b: el-Qâḍî Ḫaireddîn b. abî 's-suʿûd; fol. 172: el-Qâḍî Šihâb ed-dîn Aḥmed b. Falîta(?); fol. 177b:

[1] Der Name des Autors [*al-Abîwerdî*, Brock. I/253] fehlt.

[2] Ohne Kommentar.

[3] Titelblatt fehlt; desgleichen eine Einleitung.

Nâbit ez-Z.; fol. 192/3: el-Behâ' Zubair; fol. 193: eṭ-Ṭarâ'ifî etc. — Keine Datierung, vielleicht 11. Jahrhundert. Erhaltung gut.

40 [4280].

mafâḥiṣ el-ḥurûf.[1]

Oktavband von 117×25 foll. in einfachem Papperücken; ta'lîq-artiges, vokalloses Nesḫî auf gelblichweißem, etwas breitrandigem Papier; Abfassung des Werkes: Sonntag, den 1. Ša'bân 823; Erhaltung gut. — Aus dem Inhalt: fol. 3: فحص حكمي في
المعدّة لتحقيق وجوهها كلّها — الصحيفة الأُولى في :fol. 8 ;نظم نظري
الصحيفة الثانية :fol. 33b ;الوجه الإحصائيّ من الحرف وصورته العدديّة
في الوجه الكتابيّ من الحرف وصورته الرقميّة الشاكلة للمعاني المختفية
في مكامن البصائر بقوّة ايادي التأييد على صحائف الابصار :fol. 50b
الصحيفة الثالثة في الوجه الكلاميّ من الحرف وصورته اللفظيّة التي
كستْ المعاني الخفيّة لباس الاعلان من نُول الاصوات المقطّعة التى
أُقطعت من نسائج بيانها ما لاق قدّ خصوصيّته كلّ من افراد تلك المعاني
وقال بها مُفصحًا عن أوصافها الكاشفة عن كُنه حقيقتها لدي الإمعان
الصحيفة الرابعة في الحرف نفسه اعنى المادّة التي لها هذه :fol. 62
الصُوَر الثلٰث التى فرغنا عن التكلّم عليها.

41 [3784].

K. el-amṯâl wa 'l-ḥikam von *Moḥ. b. abû Bekr b. 'Abdelqâdir er-Râzî*:[2]

63×13 foll.; deutliches, altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf gelblichem Papier. Datierung: Ende des Ḏû 'l-Ḥiǧǧe 679; geschrieben von Ja'qûb b. 'Alî el-Brûḫâlî.[3]

Einleitung: قال العبد ... محمد ... هذا مختصر جمعتُ فيه ما
تفرّق من الابيات المفردة وانصاف الابيات التي ما زال الفضلاء يتمثّلون

---

[1] Den Verfasser konnte ich leider nicht eruieren; das Werk gehört in die Kategorie des 'ilm esrâr el-ḥurûf; das gleiche Werk findet sich in der 'Umûmîje unter der Nr. 3519; 171×25 foll. in deutlichem, vokallosem Ta'lîq auf glattem, weißlichem Papier; Abfassung des Werkes: Sonntag, den 1. Ša'bân 823; Datierung: Reǧeb 1164. — Die Absätze sind hier auf p. 10; 43b; 68b; 85.

[2] Brock. I/383, cfr. Anm. 1.

[3] Oder Tr. . . .?

بها في مكاتباتهم ومخاطباتهم في المعاني المختلفة والمتّفقة والمباني المؤتلفة والمفترقة من الحِكَم الدينيّة والدنيويّة وجوامع الكَلِم العقليّة والنقليّة حتّى صارت امثالًا سائرةً ونجومًا في أفلاك البلاغة دائرةً وألفتْها الأسماع وجُبلتْ على الميل اليها القلوبُ والطِباعُ وسارت بها الرُكبانُ في البُلدان وأجمع على آختيارها اربابُ البلاغة والبيان فطرّزوا بها حواشِيَ كتبهم ورصّعوا بها جواهرَ فضلِهم وأدبِهم وفضّلوها على سائر ابيات القصائد وفضّلوها تفصيلَ الدُرَر اليتيمة في القلائد فنظمتُ ما تناثر من فرائدها اليتيمة والّفتُ ما تنافر من شواردها النفيسة القيمة وسمّيتُه كتاب الامثال والحِكَم ورتّبتُه على عشرة فصول ليسهُلَ تناوُلُه على تالِيهِ وسامِعِه وحافِظِه وجامِعِه. Kap. 1. fîma jutamattalu bihi: في توجّه الى الله تعّ وحده الاعتماد عليه لاعلى غيره; 2. من الحِكَم الدينيّة وهي الزُهديّات; 3. في القناعة وشرف النفس; 4. في التسلّي والتعزّي; 5. في الحِكَم الدُنيويّة; 6. في الغزل والمدح والشكر; 7. في العتاب والشكوى; 8. في الهجو والتوبيخ; 9. في المُلَح; 10. في أشياء مختلفة.

Viele alte Dichterzitate; Erhaltung gut.

42 [3917].

Badl al-istiṭâʿa fî madḥ ṣâḥib aš-šafâʿa von *Šemseddîn Moḥ. [b. ʿAbd-allâh] el-Ḫaffâf.*[1]

Ziemlich starker Großoktavband in großem, deutlichem, durchvokalisiertem Nesḫî; der Text ist gut erhalten, obwohl er zu Anfang ziemlich wurmstichig und der Einband ganz zerfetzt ist. Zu Ende fehlen ein oder mehrere Blätter, deshalb steht auch eine Datierung aus; vielleicht 9. Jahrhundert. — Die Gedichte sind ohne Kommentar und ohne alphabetische Anordnung.

43 [3891].

Ein Dîwân ohne Titelblatt: *Ğemâl ed-dîn [ibn en-Nubâta].*[2]

Zu Anfang fehlen sicherlich mehrere Blätter. Ziemlich starker Oktavband in einfachem Papprücken; deutliches, ziem-

[1] Brock. I/258, Nr. 18.

[2] Ğ. ed-dîn auf fol. 1b: Zusatz von späterer Hand; die Gedichte sind ohne Kommentar und ohne alphabetische Anordnung.

lich vokalisiertes Nesḫî (mit 15 Zeilen) auf glattem, weißlichem, etwas breitrandigem Papier. Eine Datierung fehlt, vielleicht Mitte des 8. Jahrhunderts. Inhalt: Lobgedichte an Wezîre, Qâḍîs etc., Gedichte zu festlichen Anlässen, Totenklagen, Beschreibungen etc.; [fol. 10ᵇ] ein Lobgedicht auf el-Ḥusain b. ʿAlî]; ferner fol. 26ᵇ [und 101ᵇ] ein Lobgedicht auf Ibn Faḍlullâh; fol. 47ᵇ [und 81ᵇ] ein solches auf Ibn Rajjân; fol. 86 [und 107] eine Totenklage auf seinen Sohn ʿAbderraḥîm; erwähnen möchte ich noch eine Beschreibung von Damaskus (fol. 81ᵇ) und die Vorliebe des Verfassers für die naʿûra's, die er häufig in seinen Gedichten vorführt. — Erhaltung (bis auf das Fehlende) gut.[1]

44 [3881].

Sammelband:

1. [fol. 1—17] Dîwân des *abû Mihǧan* [cfr. BROCK. I/40—41].

Großlexikonband; — schönes Nesḫî geschrieben von dem berühmten Kalligraphen Jâqût el-Mustaʿṣimî;[2] nach der Überlieferung von Abû Hilâl el-ʿAskerî; Datierung: Šawwâl 681.[3]

2. *el-Ḥâdira*'s Dîwân nach el-Jezîdîs Überlieferung[4] [14 foll.]; cfr. die Nr. 3932—36 in *ZDMG.* 64/513 und 516.

Datierung: 684; Schreiber, Anlage, Papier wie in 1.[5]

3. Von des *Imru'ulqais* Qaṣîde: qifâ nabkî 12 Verse (ohne Kommentar); dann [2 foll.]: قال ارسطاطاليس اذ كانت الشهوة فوق القُدرة كان هلاك الجسم دون بلوغ الشهوة * قال المتنبّى [خفيف]:

* واذا كانتِ النفوسُ كبارًا   تَعِبَتْ في مُرادها الأجسامُ *

---

[1] Cfr. den Druck: Kairo 1323/1905.

[2] Die A. S. besitzt von seiner Hand mindestens ein Dutzend Dîwâne und sonstige Adabliteratur.

[3] Weder von ABEL noch von LANDBERG für ihre Abû Miḥǧan-Ausgaben benützt.

[4] Schließt wie ENGELMANNS Edition.

[5] Von ENGELMANN für seine al-Ḥâdirat-Edition nicht benützt [GEYER].

45 [3813].

K. el-baizara wa ʾl-ǧambara.[1]

Lexikonband in abgenutztem Lederband mit Goldpressung von 206×26 foll.; altes, durchvokalisiertes, etwas kleines, aber deutliches Nesḫî auf bräunlichem Papier. Datierung: Ǧumâdâ ʾl-ûlâ 672; geschrieben von el-Qulaim b. ʿAlî b. ʿImrân.

Das Werk zerfällt in 146 Kapp. (vid. fol. 3ᵇ—4ᵇ); der Inhalt des Werkes: Der (anonyme) Verfasser stellt alles auf die Jagd bezügliche in ihm zusammen; über das Jagen mit Falken (bâzî, šâhîn, saqr), über die (Namen und Eigentümlichkeiten der) Jagdvögel etc. etc.

46 [4119].

Die Moʿallaqât mit dem Kommentar des[2] *Ibn en-Naḥḥâs.*

Mittelstarker Oktavband in braunem Lederrücken; fol. 1—10 [I. Q. Moʿall.] in ganz altem, durchvokalisiertem Nesḫî (mit 17 Zeilen); darauf Fortsetzung der Moʿall. in jungem, etwas unregelmäßigem, wenig vokalisiertem Nesḫî [4 foll., 20—24 Zeilen]; darauf wieder älteres, ebenfalls unregelmäßiges, immerhin deutliches, stellenweise vokalisiertes Nesḫî (mit 22 Zeilen), das bis zum letzten Blatt [das in ganz flüchtigem Taʿlîq ergänzt ist] durchgeht; die letzten zwei Qaṣîden sind die des Aʿšâ und en-Nâbiġa eḏ-Ḏubjânî. — Keine Datierung. Stellenweise (so fol. 24ᵇ) am Rande: durchgelesen und kollationiert; das Papier (von fol. 15—Ende): gelblich, mit ziemlich breitem Rande.

47 [4179].

Dieselben (mit einem unbekannten, wertlosen Kommentar).[3]

Mittelstarker Oktavband in braunem Lederrücken; etwas flüchtiges, doch deutliches, wenig vokalisiertes Nesḫî auf gelblichem Papier (mit 18 Zeilen). Der Text in großer, roter Tinte;

---

[1] Autor fehlt.

[2] So Titel deutlich: el-maʿrûf bi Ibn en-N.

[3] Vgl. aber die folgende alte Unterschrift.

der Kommentar ist ganz unbedeutend. Auf der letzten Seite: تمّت السبع الطِوَل بغريبها — نقل هذه النسخة من نسخة صحيحة مقرُوءَة بخطّ الشيخ الموهوب ابن احمد بن محمد بن الخضر الجواليقي العبد ... علي بن فضل الله بن علي بن عبد الواحد في جُمادي الاخر(!) سنة ٥٩٩ * قوبلت هذه النُسخة بنُسخة الاصل المنقول منه وصحّحتُها قدر الوسع والطاقة وذلك في سنة ٥٩٩ * هكذا وجد كاتبه بخطّ علي بن فضل الله ...

Fol. 1—11ᵇ: I. Q.; 11ᵇ—25ᵇ: Ṭarafa; 25ᵇ—32ᵇ: Zuhair; 32ᵇ— 43: Lebîd; 43—51ᵇ: ʿAntara etc.

48 [4263].

Al-mustaǧâd min faʿalât el-aǧwâd *[von et-Tanûḫî]*.

Schöne Titelvignette in Gold [aber ohne einen Autornamen]; darunter: من رسم خزانة مولانا المقام الشريف السلطان المالك الملك الاشرف ابو النصر قانصوه[1] الغورى عزّ نصره.

Großoktavband in einfachem Papperücken von 25 × 6 Zeilen in Ṯulṯî-großem, durchvokalisiertem, sauberem Nesḫî auf weißem Papier; keine Datierung; Einleitung: روى ان النبيّ صلعم لما اراد كُفّار قريش كيده فقال له علي رضى الله عنه يا رسول الله دَعْني انام مكانك فخرج رسول الله صلعم. [fol. 2]: ووضع على رُؤسهم التُرابَ * — cfr. Lâlelî 1924.

49 [4672].

El-Ǧamhara fî ʾlluġa von *Ibn Doraid*.

Mittelstarker[2] Quartband: ziemlich kleines, doch deutliches Nesḫî auf weißem, etwas breitrandigem Papier (mit 35 Zeilen); schöne Titelvignette in farbigem Blumenmuster auf Goldgrund. Datierung: Rabîʿ el-awwal 1130. Erhaltung sauber. Auf dem Titelblatt eine gedrängte Inhaltsübersicht: bâb eṯ-ṯenâʾî eṣ-ṣaḥîḥ, bâb eṯ-ṯenâʾî el-mulḥaq bibinâʾ er-rubâʿî, bâb el-hamza wa ma jattaṣilu bihâ min el-ḥurûf, bâb eṯ-ṯulâṯî eṣ-ṣaḥîḥ wa mâ jataʿaššabu minhu.

[1] D. h. türk.: قانصو.

[2] Aber ganz dünnes Papier!

50 [4671].

Tehd̲îb el-luġa von *al-Azharî* [BROCK. I/129].[1]

Einleitung: وبعد فانّ هذا الكتاب المسمّى بتهذيب اللغة لمّا كان جليل الشأن في ذاته وعظُم اعتبارُ مَن يقتطف ثمارَ دوائمِ ابوابه من جنّات وجناته وكان ترتيبه على حدّ مخارج الحروف ومعارج حروف الصنوف خلافَ المتعارف بطرائقه الخفيّة بين العلماء الاعلامْ المقتضى صعوبة استعلام لغة منه على من رامْ بحيث انه لا ينال كلمةٌ منه آلا فَلتهٌ ولو نظر اليه ساعةً من غير لفتهٌ أمرني مَن هو وَلِيٌّ نعمتي وعِمادُ بيت رفعتي عنصرُ الزكاوه مركزُ السخاوه العالم الامير الكبير الفاضل ابن الوزير الدفترى الشهير بعزّت عليمير ... محمد عصمت ابن ابراهيم ... في شهر رمضان عام ١١٤٣[2]

Sehr starker Großlexikonband von 984 × 45 foll.; kleines, vokalloses, etwas flüchtiges, immerhin deutliches Nesḫî auf weißem, breitrandigem Papier. Unterschrift: وكان الفراغ من كتابته يوم الجمعة ثالث شهر جمادى الاول(!) من شهور سنة ١١٣٩.

Fol. I—XVI Fihrist. I. Kitâb el-ʿain min tahd̲îb el-luġa: 1. abwâb el-maḍâʿif; 2. abwâb et̲-t̲ulât̲î eṣ-ṣaḥîḥ [3. el-muʿtall] min ḥarf el-ʿain; 4. abwâb er-rubâʿî min ḥarf el-ʿain; 5. abwâb el-ḫumâsî min ḥarf el-ʿain. II. K. el-ḥâʾ min tahd̲îb el-luġa mit den gleichen Kapp. III. K. el-hâʾ. IV. el-ḫâʾ. V. el-ġain. VI. el-qâf; VII. el-kâf. VIII. el-ǧîm. IV. eš-šîn. X. eḍ-ḍâd. XI. eṣ-ṣâd. XII. es-sîn. XIII. ez-zâʾ. XIV. ط. XV. د. XVI. ت. XVII. ظ. XVIII. ذ. XIX. ث. XX. ر. XXI. ل. XXII. ن. XXIII. ف. XXIV. م. XXV. يا und و — el-hamza.

Die Art der Behandlung des Stoffes ist beispielsweise aus II, 1: ح und ق i. e. حقّ und قحّ, dann ح und ك, so حكّ und كحّ; aus II, 2: ح und ق + 3. Radikal [fol. 177b]: حقص — قحص — شقح — قسق — سحق — حزق — قحز — قزح — قحط etc. etc.

Kap. 1 ist betitelt: باب الائمّة الذين اعتمادي عليهم فيما جمعتُ في هذا الكتاب فأوّلهم ابو عمرو بن العلاء اخذ عن البصريّين والكوفيّين. Es folgt: Ḫalaf el-Aḥmar, el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî; darauf: eṭ-ṭabaqat et̲-t̲ânija: abû Zaid Saʿîd b. Aus el-Anṣârî, abû ʿAmr eš-Šeibânî, abû ʿObaida, abû Saʿîd . . . el-Aṣmaʿî, el-Kisâʾî, el-

[1] So in der Vorrede auf fol. 1 des Bandes; kein Titelblatt. [2] Oder 1142.

Jezîdî, en-Naḍr b. Šumail, Sîbaweihî; eṯ-ṯabaqat eṯ-ṯâliṯa: Abû ʿObaid, Ibn el-Aʿrâbî, el-Liḥjânî, ʿAmr b. abî ʿAmr eš-Šeibânî, el-Aṯram, Ibn Naǧda, abû Ḥâtim, Ibn es-Sikkît, abû Saʿîd el-Baġdâdî eḍ-ḍarîr, Ibn Hâniʾ en-Nîsâbûrî, abû Muʿâḏ, abû ʿAmr Šamr b. Ḥamdûja el-Herewî,[1] abû ʾl-Haiṯam, Ṯaʿlab, el-Mubarrad; ṭabaqa uḫrâ (arkânuhum fî ʿaṣrinâ): ez-Zaǧǧâǧ, el-Anbârî, en-Nifṭaweih, el-Laiṯ, Quṭrub, el-Ǧâḥiẓ, abû ʿAbdallâh Moḥ. b. Muslim ed-Dînawarî, Ibn Doraid, el-Ḫârazanǧî, abû ʾl-Azhar el-Boḫârî,[2] fol. 7^b: alqâb el-ḥurûf wa madâriǧihâ; der eigentliche Text (el-ʿain maʿa ʾl-hâʾ) beginnt fol. 9^b.

51 [4700].

Ḍijâʾ el-ḥulûm [el-muḫtaṣar min šams el-ʿulûm] von *Moḥ. b. Nešwân b. Saʿîd el-Ḥimjarî* [Brock. i/301].

Starker Lexikonband in hellbraunem Lederrücken mit Goldpressung; Titelvignette in Blau und Gold; vokalloses, nicht eben großes, immerhin ganz deutliches Nesḫî auf glattem, gelblichem, breitrandigem Papier (mit 27 Zeilen); geschrieben vom ersten Monat des Jahres 968 bis zum Šaʿbân des erwähnten Jahres von (einem gewissen) Raḍî ed-dîn Moḥ. b. Aḥmed b. Moḥ. el-Qâzânî eš Šâfiʿî. — Erhaltung gut.

52 [4261].

Muḫtâr min šiʿr *b. er-Rûmî* li-Ibn Nubâta.[3]

Kleinoktavbändchen von 136×11 foll. in einfachem Papperücken; ziemlich flüchtiges, nur stellenweise vokalisiertes Nesḫî auf dickem, etwas rauhem, gelblichem Papier; die Auswahl enthält: 1. en-nasîb [qâla ʿAlî b. el-ʿAbbâs b. Ǧuraiǧ]; 2. [fol. 10]: eš-šabâb wa ʾš-šaib; 3. [fol. 18]: el-madḥ; 4. [fol. 6]: el-ʿitâb wa

[1] Sojûṭî ‚buǵja', pag. 266.

[2] الذي سمّي كتابه الحصائل فانّي نظرت في كتابه الذي ألّفه بخطّته الخ

[3] Auf dem Titel unter Ibn Nubâta (von anderer Hand hinzugesetzt بخطّه); eine Datierung der Kopie fehlt, immerhin wäre die Angabe — der Schrift nach — möglicherweise richtig.

ʾl-istiʿṭâf; 5. [fol. 82ᵇ]: el-hiǧâʾ; 6. [fol. 106]: el-marâṯî; 7. [fol. 115]: el-auṣâf; 8. [fol. 123]; el-iġrâḍ; 8. [fol. 134]: ez-zijâdât.

53 [4335].

Niẓâm el-ġarîb[1] von *er-Rabaʿî* [Brock. ɪ/279].

Oktavband von etwas über 100 (×15) foll. in rotbraunem Lederrücken mit Goldpressung; etwas kleines, aber sehr sorgfältiges, deutliches, durchvokalisiertes Nesḫî auf gelblich-weißem, breitrandigem Papier. Datierung: Dienstag, den 22. Rabîʿ ɪɪ. 917. Die Kapp.[2] sind: 1. الغريب من خلق الانسان; 2. باب في العقل والذكاء; 3. في الفصاحة; 4. في القُبح; 5. في القِصَر; 6. في حسن الخلق; 7. في الحُبّ; 8. في الكِبَر; 9. في الجود والسخى; 10. في اسماء النفس; 11. في الشباب; 12. في الشيوخة; 13. في القوّة والشدّة; 14. في الضُعف; 15. في الخالص من القوم; 16. في القُرب; 17. في البُعد; 18. في النعمة والبؤس; 19. في الغناء والفَقر; 20. في الريّ والعطش; 21. في اسماء الخمر; 22. في اسماء العسل; 23. في اسماء اللبن; 24. اللحم — —; 25. — — النساء [وصفاتهنّ]; 26. ما يُكره من خلق النساء; 27. اسماء الفَرح; 28. في الحلي; 29. في اسماء الذهب والفضّة; 30. في الطيب etc. — Es sind nur ältere Dichter (fast alle mit genauer Angabe) mitgeteilt; Erhaltung gut.

54 [4271].

Mufâḫarat es-saif wa ʾl-qalam[3] [von *abû Ḥafṣ Moḥ. b. Aḥmed el-Kâtibî el-Andalusî*].[4]

Großoktavband von 23×7 Zeilen in sehr großem, sorgfältigem, durchvokalisiertem Nesḫî auf weißem und braunem, etwas breitrandigem Papier. Unterschrift: geschrieben von Moḥ. b. Moḥ. es-Suhailî am Montag, den 9. Rebîʿ ɪɪ. 911. Leider

---

[1] Brock. ɪ/279; kein Titelblatt; Buchtitel fol. 2, Z. 7.

[2] Ohne Durchzählung.

[3] Auf der Titelvignette: برسم خزانة المقرّ الاشرف العالي طومان باي امير دواد الكبير وما مع ذلك ادام الله عزّه.

[4] Der Name des Autors [so Defter] fehlt gänzlich.

sind an dieser sehr sorgfältigen und sauberen Kopie zirka 4—5 Blatt (d. i. 1/5 des Ganzen) unwiederherstellbar verdorben.

55 [4034].

K. sefîne[1]-i-Ṣâliḥî.[2]

Kleinoktavbändchen in schwarzem Lederrücken mit Goldpressung; ungefähr 230 (× 19) foll. in kleinem, immerhin noch deutlichem, vokallosem Taʿlîq auf gelblich-weißem, breitrandigem Papier. Unterschrift [Autographie des Verfassers]: Geschrieben von Moḥ. b. en-Naǧm b. eṣ-Ṣâliḥî (ṯumma el-Hilâlî). — Einleitung: وبعد فهذه نُبَذ من اللطائف العلميّة * تحثّ على اكتساب الاخلاق المرضيّة * فصل في العقل الخ; darauf folgt:[3] (fol. 7) فصل في الهوى; (fol. 8b) فصل في العلم; (fol. 19) فصل في الصبر; (fol. 35) فصل في الجزع; (fol. 36b) فصل في رحب الذراع etc. etc.; (fol. 132 ff.) Aussprüche der Profeten und der Ḫalîfen; dann folgt Grammatisches u. a. فصل اذا — النهي — الأمر — فصل مختلف التعبير — لو — رُبّ — لا — مَن; bâb fîmâ warada min el-ḥikma min eš-šiʿr el-mauzûn; bâb el-abjât el-mufrada min el-ḥikam el-manẓûma; bâb fî ʾl-muzdawaǧ min el-ḥikmat el-manẓûma; dann: هذه فوائد طبّيّه * وقواعد علميّه عمليّه * تتضمّن ما يحفظ صحّة الانسان * فيما بقي من عُمرة من الازمان * وغير ذلك * ممّا يسلك نحو هذه مسالك *

Dann folgt: قصيدةُ الشيخ الفاضل ... مترجم كتاب كليلة ودمنة بالعربيّة المسمّى المشهور بابن المقفّع وهي قصيدةٌ بليغةٌ في بابها يَذكر فيها الأشهرَ الروميّةَ وشيًا من لوازمها ونحن نتكلّم في خلالها على بعض ما يتعلّق بها ويليق ممّا يُستعمل من الطبّ وبعضِ التأثيرات العُلْويّة وهي هذه [طويل]:

* وعدّةُ ايّامِ الشهور بأسرها جميعًا بسُرْيانيّها لا تُكذَّبُ *

Auf den folgenden 12 foll.: Ibn el-Moqaffaʿ, dann: hâḏihi nutaf wa nubaḏ min K. ez-zeinîja des abû ʿAlî b. Sîna. Zuletzt:

---

[1] Diese Sefîna scheint ihrem kunterbunten Inhalt nach mehr eine Arche Noah zu sein! Die Schrift fehlt bei BROCK., obwohl sie, (z. B. von Ahlwardt in seinen sechs Dîwânen pag. 104, sub *K*) anderweitig zitiert wird; cfr. Köpr. 1289.

[2] Titel (so in türkisch) von späterer Hand; im Buche selbst fehlt Titel und Autor vollständig.

[3] Ein kurzer Auszug des Inhalts des Ganzen auf dem Vorsatzblatt.

صفة أقراصٍ تُسكّن الحرارةَ وتقطع العطش كـانِ سُقراط وإفـلاطون وارسطاطاليس يستعملونها خصوصًا في السفر الخ.

56 [4320].

Sammelband:

1. K. munjat (sic![1]) eṭ-ṭullâb fî maʿrifet er-ramji bi-ʾn-nuššâb[2] [zirka 80 × 15 foll.[3] — cfr. Nr. 3800 (und 3845, 4193, 4198)].

Ziemlich starker Großlexikonband (in schadhaftem, braunem Lederrücken); ziemlich großes, fast vokalloses Nesḫî[4] auf gelblich-weißem, etwas glattem Papier mit breitem Rand; Datierung: Mittwoch, den 20. Rebîʿ II. 864.

2. Den größeren restierenden Teil des Bandes füllen geschichtliche Abhandlungen (in persisch)[5] über die Türkensultane aus (Erṭogrul, Orḫân, Jÿldÿrÿm Bâjezîd etc.); Schrift: Taʿlîq.

57 [2265].

Maulânâ ʿArab[6] [Brock. II/431]: r. fî mesʾelet el-qadar.

Kleinoktavbändchen von 34 × 15 foll.; deutliches, vokalloses Taʿlîq auf glattem, breitrandigem Papier. Keine Datierung (10. Jahrhundert). Erhaltung gut.

---

[1] Die anderen Hdschrr. (Köpr. etc.): buġjat.

[2] Ein ähnliches Werk: K. taḏkire ûlî ʾl-albâb fî faḍâʾil ramj en-nuššâb

Oktavband von zirka 50 × 5 Zeilen; deutliches, sauberes, durchvokalisiertes Nesḫî auf weißlichem, etwas glattem Papier; zirka 8. Jahrhundert.

Einleitung: وبعد فهذه نُبذة لطيفة جمعتُها من حديث سيّد المرسلين وكلام العلماء الاعلام رُؤس المسلمين تشتمل على احد وعشرين فضيلة وسمّيتها ...

Das Buch ist im Privatbesitz von Ismaʿîl Effendi, Bibliothekar an der kaiserl. öffentlichen Bibliothek.

[3] Cfr. Brock. II/136 [ad Nr. 4] 2 [Verfasser: *Ṭaiboġa*]; Einleitung: اما بعد فانّ الله تعَ حيث فرض علينا رمي النُشّاب الجزيل الثواب وارتباط الخيل التى عقد في نواصيها الخير * يقول الله تعَ * وأعِدّوا لهم ما آستطعتم من قوّة ومن رباط الخيل * الخ [Kor. 8/62].

[4] In der Titelvignette: كتب برسم المجلس العالي السيفي دُقماق بن عبد الله من خُشقدم من طبقة الرواق الملكي الأشرفي اعزّه الله تعَ.

[5] Sie scheiden deshalb von einer näheren Beschreibung aus.

[6] Defter (und darnach Brockelmann) falsch: Ibn ʿArabšâh el-Isfarâʾinî.

58 [4874].

Maǧmûʿ mawâlijât wa muwaššaḥât wa dûbeit [ohne Autor].

Großoktavband; durchvokalisiertes, sauberes, deutliches Nesḫî (mit 11 Zeilen); kein Datum (6. Jahrhundert); eine Einleitung fehlt. Erhaltung gut.

59 [4814].

Ein Sammelband:

1. K. mersûm el-muṣḥaf nach *Abû ʿAmr b. el-ʿAlâ.*

2. Qaṣîde fî ḏikr âjj il-qorân von *Šihâb ed-dîn Aḥmed b. ʿAlî b. ʿAbdallâh eṣ-ṣûfî.*

3. Mafâtiḥ el-fattâḥ (über Chemie) von [*ʿAlî b. Aidamur*] *el-Ǧaldakî* [Verfasser bei BROCK. II/138].

4. K. eṭ-ṭibb fî tedbîr el-musâfirîn wa maraḍ eṭ-ṭaʿûn von *ʿAbdelqâhir b. Moḥ. b. ʿAlî . . . et-Tûnisî* (Autograph): 899.

5. K. aḫbar wa-ašʿâr wa ḥikam wa âdâb wa nawâdir wa fiqar (geschrieben von *Moḥ. b. ʿAlî Sîr*); 20 × 7 foll. Datierung: 700 d. H. cfr. Nr. 3763.

60 [4120].

Die Maqṣûra des Ibn Doraid mit dem Kommentar des Ibn Hišâm.[1]

Starker Großoktavband; fol. 1—20 zu Anfang und die letzten 8 foll. zu Ende sind neu ergänzt; Originaltext in sauberem, deutlichem, durchvokalisiertem Nesḫî auf gelblich-braunem Papier (19 Zeilen); Text in roter Tinte; Datierung: 12. Šaʿbân 885 nach einer Kopie vom 20. Šaʿbân 717. — Erhaltung (bis auf die Neuergänzungen) gut.

Die Nr. 15 des Defters p. 395 ist jetzt in der ʿUmûmîje = Nr. 245: En-Naḥḥâs: Iʿrâb el-qorân[2] [cfr. ḤḪ. I/122, Z. 8].

---

[1] Tebrîzî's Kommentar [ḤḪ. II/510, Z. 9] findet sich ʿUmûmîje 5595.

[2] Ein anderes, aber nicht ganz vollständiges, doch älteres Exemplar findet sich in der folgenden Nr. 246; cfr. auch FLÜGEL, Grammatische Schulen, p. 64.

Sehr starker Großoktavband; vokalloses, deutliches Nesḫî (mit 31 Zeilen); Unterschrift: tamma K. šarḥ iʿrâb el-qorân. Auf dem Titelblatt: Abschrift nach einer Kopie, deren Text mit des Verfassers Original verglichen wurde.

61 [4283].

El-Hamad̲ânî's Maqâmât [ohne Kommentar].

Sehr schönes, durchvokalisiertes Nesḫî; Datierung: Mitte Muḥarrem 692; zum Schluß folgen rasâʾil. Die maq. haben keine Überschrift; ihre Zahl ist kaum über 30.

62 [4278/9].

Band I und II des K. maʿânî wa 'l-ḥikam von *ʿAbdulwahhâb b. Moḥ. en-Nîsâbûrî.*

Großlexikonbände; sehr großes, durchvokalisiertes Nesḫî (9 Zeilen) auf weißem, breitrandigem Papier. Datierung: 886; tamma. — Erhaltung sehr gut.

Zur Frage der Existenz des ġ im Ursemitischen.

Von

Rudolf Růžička.

In ZA **21**, 293 sqq. habe ich eine Abhandlung unter dem Titel *Über die Existenz des غ im Hebräischen* veröffentlicht, die bezweckt, einen Beitrag zur Lösung der Frage des ursemitischen ġ zu liefern. Diese Frage ist gewiß eines der wichtigsten Probleme der semitischen Lautgeschichte, umsomehr, als sie mit der Frage des ursemitischen ḫ unzertrennlich verbunden ist; ebenfalls für die semitische Etymologie ist sie von äußerster Bedeutung, denn bei der Annahme eines ursemitischen ġ und ḫ muß man Wurzelverschiedenheit der ʿ- und ḥ-Stämme von den ġ- und ḫ-Stämmen annehmen; dagegen bei der von mir verteidigten These, daß ġ und ḫ sich erst sekundär aus ʿ und ḥ entwickelt haben, ist ein Zusammenhang der ġ- und ḫ-Stämme mit den ʿ- und ḥ-Stämmen anzunehmen.

Fast allgemein wird bisher die Existenz des ġ im Ursemitischen angenommen. Nun fragt es sich, welche Gründe für die Annahme dieser Theorie ausschlaggebend waren. In dieser Beziehung ist es eine historische Tatsache, daß diese Theorie von einem ursemitischen ġ sich einzig und allein auf einige Transkriptionen der LXX, die Lagarde in seiner *Übersicht* und seinen *Mitteilungen* angeführt hat, stützt; es ist nie ein ernster Versuch gemacht worden, die Entwickelung von ġ zu ʿ, die diese Theorie zur Voraussetzung hat, lautphysiologisch oder etymologisch zu begründen. Die ganze Theorie von einem ursemitischen ġ ist auf Grund von etwa einem Dutzend (mehr

hat LAGARDE nicht herangezogen) von griechischen Transkriptionen aufgestellt worden. Es war nichts anderes als ein auf höchst ungenügendes und unvollständiges Material sich stützender Einfall LAGARDES, der den in der Folge zu einem Dogma im wahren Sinne des Wortes gewordenen Glauben an ein ursemitisches ġ entstehen ließ. Man kann die Voraussetzungen, auf denen diese Theorie beruht, in folgender Weise zusammenfassen: Die LXX transkribieren hebräisches ע in Fällen, wo es dem arabischen غ entspricht, mit γ (eine ganz falsche, nur auf Grund von den wenigen von LAGARDE angeführten Fällen gebildete Voraussetzung; vgl. weiter unten die Ergebnisse meiner Abhandlung *Über die Existenz des* غ *im Hebr.*). Also hat es im Hebräischen ein ġ gegeben. Weil es im Hebräischen ein ġ gegeben hat, müssen alle semitischen Sprachen und somit auch das Ursemitische ein ġ gehabt haben, das dann, bis auf das arabische غ, zu ʿ geworden ist. — Es liegt auf der Hand, daß eine solche Beweisführung nicht ganz einwandfrei ist. Will man aus den Transkriptionen der LXX auf die Existenz des ġ im Hebräischen schließen, so ist es zuerst doch selbstverständlich notwendig, alle Transkriptionen der LXX zu untersuchen. So habe ich denn in meiner oben angeführten Abhandlung alle ein ע enthaltenden, von den LXX transkribierten Wörter (im Ganzen 507 Fälle!) gesammelt. Was die Wörter, in welchen ע durch γ transkribiert wird, betrifft, stellt sich das Resultat in folgender Weise dar (s. 302): Unter 53 Wörtern, in welchen ע durch γ transkribiert wird, entspricht in 11 Fällen mit ziemlicher Gewißheit wirklich ע dem arabischen غ. Darunter jedoch befinden sich 5 Wörter, welche promiscue sowohl mit als auch ohne γ transkribiert werden. In 24 Fällen entspricht das hebräische ע aber arab. ع. Die Transkription mit und ohne γ promiscue finden wir im Ganzen in 32 Wörtern. Weiter finden wir auch Fälle, in welchen hebr. ע arab. غ entspricht und doch von den LXX überhaupt nicht durch γ transkribiert wird (S. 302 sqq.). — Ich habe weiter an das gesammelte Material Erwägungen geknüpft, die mich zu der festen Überzeugung geführt haben, daß das γ der LXX nur eine ungenaue Wiedergabe des dem griechischen Ohre und den griechischen Sprechorganen

fremden Lautes ʿ ist, der zu jener Zeit bereits im Verschwinden begriffen war und nur hie und da stärker artikuliert wurde,[1] daß ġ kein ursemitischer Laut ist, sondern daß es sich erst sekundär im Arabischen aus ʿ entwickelt hat, wie auch die umgekehrte Entwickelung von dem velaren ġ zum laryngalen ʿ physiologisch unmöglich ist und der allgemeinen Richtung der Lautentwickelung zuwiderläuft.

Es steht gewiß Jedermann frei, sich von meinen Ausführungen überzeugen zu lassen oder nicht; eine klare Stellungnahme zu den von mir angeführten Tatsachen scheint mir jedenfalls erwünscht, ja notwendig.

Herr Prof. BROCKELMANN spricht in seinem *Grundriß* davon, daß die LXX noch die doppelte Aussprache des ע als ʿ und ġ kennen und fügt in *Nachträgen und Berichtigungen* S. 659 hinzu: ‚s. aber Růžička, ZA. 21, 293—340, dessen Argumente gegen ein ursemit. ġ mir aber nicht durchschlagend scheinen'. — Nun wäre es m. E. für die Sache von weit größerem Nutzen gewesen, die von mir vorgebrachten Argumente, die sich ja auf bestimmte Tatsachen stützen, einzeln zu widerlegen, da es sich ja doch um ein wichtiges Problem der semitischen Lautgeschichte handelt. Jedenfalls ist die Anmerkung H. Prof. BROCKELMANNS mit ihren zwei ‚aber' zu unklar. Aus diesem Grunde hoffe ich, daß mir H. P. B. nicht verargen wird, wenn ich mir erlaube, eine Stelle aus seiner an mich nach dem Erhalt des ihm übersandten Separatabdruckes meiner Arbeit gerichteten Zuschrift anzuführen. Die Stelle lautet: ‚Verbindlichsten Dank für die liebenswürdige Zusendung Ihrer Arbeit über das ġ im Hebr., deren Darlegungen mich vollkommen überzeugen, soweit sie den auch von mir bisher geteilten Irrtum betreffen, daß man aus der Umschrift der LXX noch auf die Existenz eines ġ im Hebr. schließen könne.' — Dieser Überzeugung hätte H. Prof. BROCKELMANN in seiner Anmerkung Ausdruck verleihen sollen.

---

[1] Dasselbe Schicksal ist auch dem arabischen ع beschieden, das allmählich verschwinden wird, am frühesten bei den mit nichtsemitischen Sprachen in Berührung kommenden Arabern, wie auch im Mehri ʿ überall verschwunden, ġ dagegen geblieben ist. Beispiele des Verschwindens von ع finden wir sonst in jedem arabischen Dialekte.

Wie nun aus der oben dargelegten Geschichte des Problems hervorgeht, ist die Transkription der LXX, richtiger gesagt einige Transkriptionen der LXX, die einzige Grundlage der Theorie von einem ursemitischen ǵ. Wenn sich diese Grundlage als hinfällig erweist, so wird dadurch der Theorie die einzige Stütze entzogen und sie muß entweder fallen gelassen werden oder müssen für ihre Aufrechterhaltung andere Gründe angeführt werden. So finden sich die Verteidiger des ursemitischen ǵ vor folgende Fragen gestellt: 1. Welche Gründe sonst kann man für die Existenz eines hebräischen ǵ anführen? 2. Kann man durch den Sprung von einem hebräischen ǵ zum ursemitischen die Existenz eines ursemitischen ǵ als bewiesen erachten, oder 3. gibt es besondere Gründe für die Annahme eines ursemitischen ǵ? 4. Wie erklärt man den Umstand, daß ǵ in keiner Sprache mit Ausnahme des Arabischen graphisch ausgedrückt worden ist, obwohl das semitische Alphabet für weit feinere Lautnuancen besondere Zeichen geschaffen hat (*s*, *ṣ*; *k*, *ḳ*; *t*, *ṭ* etc.)?

Ich wiederhole nochmals auf das Nachdrücklichste, daß ich als jedermanns Recht anerkenne, sich von meinen Ausführungen überzeugen zu lassen oder nicht; was ich aber für besonders bedenklich halte, ist das achtlose Vorübergehen an Tatsachen, welches dem Leser unmöglich macht, sich über den Stand der Frage richtig zu orientieren. Dies bezieht sich vorerst auf die 15. Auflage des Handwörterbuches von Gesenius-Buhl. Ich konstatiere zuerst, daß die Definition des ʿ S. 548 a, wonach ʿ ‚ein stimmhafter Verschlußlaut (Explosiva) der Stimmritze ist‘, unrichtig ist; ʿ ist selbstverständlich keine Explosiva, sondern eine Continua; cf. die bei Brockelmann, *Grundriß* S. 43 zitierte Definition des ʿ aus Sievers, *Phonetik* § 354: ‚Dieser Laut beginnt, wenigstens im Anlaut, wohl zweifellos mit Kehlkopfschluß, aber dieser ist viel stärker forciert als beim ʾ und zwischen Explosion und Folgelaut schiebt sich daher ein Stück forcierter Preßstimme ein, so daß das ganze als stimmhafter Kehlpreßlaut bezeichnet werden kann.‘ — Meine Arbeit wird S. 549 a zitiert, folglich sind die in ihr enthaltenen Tatsachen als

bekannt vorauszusetzen. Nun verhalten sich die Angaben des HW in betreff der Transkription der LXX zu der Wirklichkeit wie folgt: S. 184 a des HW s. v. הֵנַע steht: ‚LXX: *Ανα*'. In der Wirklichkeit aber: *Ἀνάγ* (*εγγ*) Jes. 37, 13. *Ἀνά* 2 K. **18**, 34, **19**, 13 (meine Abh. S. 295). — HW S. 561 b s. v. III עדר: ‚Jedesfalls gehört lautlich dazu עֵדֶר Herde, LXX *γαδερ*'; richtig: *Γαδέρ* Gn. **35**, 21 (Aquila ca. 100 n. Chr. *Ἀδέρ*), *Ἐδέρ* 1 Ch. **23**, 23, **24**, 30, *Ἔδερ* 1 Ch. **8**, 15 (S. 296). Zu den in meiner Abhandlung gesammelten Belegen ist nachzutragen: *εδραιν* Jos. **15**, 21 (= עֵדֶר Name einer Stadt im Süden des St. Juda). — HW 564 a s. v. עַוָּה: ‚LXX: *Αβα*'; richtig: *Γάνα* (*γανα*) Jes. **37**, 13, *Ἀβά* 2 K. **19**, 13 (296). — HW 575 a s. v. עַי: ‚LXX: *Ἀγγαι* oder *Γαι*'; richtig: *Ἀγγαί* Gn. **12**, 2, **13**, 3, *Γαί* Jos. **7**, 2 sqq., **8**, 1 sqq., **9**, 3, **10**, 1 sq., **12**, 9, Jer. **49**, 3, Jes. **18**, 28, *αιω* Neh. **11**, 31, *Ἀϊά* Esr. **2**, 28, *Ἀΐ* **7**, 32 (297). — HW 575 a s. v. עֵיבָל: ‚LXX: *Γαιβαλ*'; richtig: *Γαιβάλ* Dt. **11**, 28, **27**, 4, 13, *Γαιβήλ* Gn. **36**, 23, *Γαιβήλ* (*γαοβηλ*) 1 Ch. **1**, 40, *γεμιαν* 1 Ch. **1**, 22, *Εὐάλ* Gn. **10**, 28 (297). — HW 577 b s. v. עֵיפָה: ‚LXX zu Jes.: *Γαιφα*'; richtig: *Γαιφάς* Gn. **25**, 4, 1 Ch. **1**, 33, *Γαιφά* 1 Ch. **2**, 46, 47, Jes. **60**, 6, *Ἰωφέ* (FA *ωφε*) Jes. **40**, 8 (297). — HW 588 a s. v. עַלְמוֹן: ‚LXX *Γαμαλα, Αλμων, Ελμων*'; dies ist der einzige Fall, wo die Transkriptionen ohne *γ* angegeben werden ohne die geringste Andeutung, wie sie angesichts der Theorie von einem hebr. *ģ* zu erklären sind; richtig: *Γελμών* Nu. **33**, 46 sq., *αλμων* Jos. **21**, 18 (298). — HW 602 b s. v. עֵפֶר: ‚LXX: *Ἀφερ, Ὀφερ, Ἄφειρ, Ἐφερ*; nur 1 Ch. **1**, 33 hat Lag.: *Γοφερ*; hier und beim folgenden Worte wird neben der Transkription ohne *γ* diejenige mit *γ* angegeben, ebenfalls ohne jeden Versuch einer Erklärung; richtig: *Ἄφερ* (*γαφερ*) 1 Ch. **4**, 17, *Ἀφείρ* (*αφερ*) Gn. **25**, 4, *Ὀφέρ* 1 Ch. **1**, 33, **5**, 24 (299). — HW 602 b s. v. עָפְרָה: ‚LXX: *Γοφερα, Εφραθα*'; richtig: *Γοφερά* 1 S. **13**, 17, *Γοφερά* (*γοφορα*) 1 Ch. **4**, 14, *Ἐφραθά* (*αφρα*) Jos. **18**, 23, *Ἐφραθά* Ri. **6**, 11, 24, **8**, 27, 32, **9**, 5 (299). — HW 605 a s. v. עֶצְיוֹן־גֶּבֶר: ‚LXX: *Γασιων γαβερ*'; richtig: *Γεσιών* Nu. **33**, 35 sg., *Γεσιών* (*γασιων*) Deut. **2**, 8, *Γασιών* 1 K. **9**, 26, 2 Ch. **8**, 17, **20**, 36, *ασεων* 1 K. **22**, 49 (299). — HW 624 a s. v. עֲתַלְיָה: ‚LXX *Γοθολια*'; richtig: *Γοθολία* 1 Ch. **8**, 26,

2 K. **8**, 26, **11**, 1 sqq., 2 Ch. **22**, 2, 12 u. pass., *Ἀθελία* (αθλια) Esr. **8**, 7 (300). — HW 624 b s. v. עָתְנִי: ‚LXX *Γοθνι*‘; richtig: *Ὀθνί* (γοθνι) 1 Ch. **26**, 7 (300). — HW 761 b s. v. רַעְמָה: ‚LXX: *Ῥεγμα*‘; richtig: *Ῥεγμά* (ρεγχμα) Gn. **10**, 7, 1 Ch. **1**, 9, *Ῥαμμά* (ραγμα) Ez. **27**, 22 (301). — Dazu kommt, daß bei einer ganzen Reihe von Wörtern, wo ע in ganz derselben Weise wie bei den angegebenen Wörtern promiscue durch *γ* und ohne dasselbe transkribiert wird und die ich alle in meiner Arbeit angeführt habe (S. 294—302), die Transkription der LXX im HW gar nicht erwähnt wird; gelten für das HW bloß diejenigen Transkriptionen, die sich bei Lagarde und Flashar finden?

Interessant ist dabei Folgendes: In der 15. Auflage des HW steht auf der S. 548 b: ‚Während ע nämlich in mehreren Ww. in d. LXX durch Spiritus lenis od. asper (zB. *Ἀμαλήκ*, עֲמָלֵק; *εἶρ*, עִיר; *Ἡλί*, עֵלִי) od. durch einen Vokal (zB. שִׁמְעוֹן, *Συμεών*) wiedergegeben w., w. es in and. Wörtern durch ein *g* transkribiert, . . .‘ In den früheren Auflagen heißt es: ‚. . . wird es in anderen Wörtern, und soweit wir sehen können, gerade in solchen, welche die Araber mit غ aussprechen, durch ein *g* transkribiert, . . .‘ — Man hat also doch sich veranlaßt gesehen, die unhaltbare Behauptung von der Übereinstimmung des *γ* der LXX mit dem arabischen غ zu beseitigen, gewiß mit Recht; entsprechende Korrekturen hätten aber auch bei den einzelnen Angaben der Transkription der LXX durchgeführt werden sollen.

Mit H. Flashars Ausführungen (ZAW **28**, 194 sqq., 309 sqq.) läßt sich schwer polemisieren. H. F. irrt sich sehr, wenn er glaubt, ein kompliziertes lautgeschichtliches Problem vom engen Standpunkt der Transkription der LXX lösen zu können. Er erklärt die Verschiedenheit der Umschrift der LXX durch freie Etymologie und führt sie auf arabische Stämme zurück. Daß die These von einem ursemitischen *ǵ* ihre einzige Grundlage verliert, nachdem die Hypothese Lagardes *γ* = غ fällt und folglich für diese Theorie erst andere Argumente zu suchen sind, daß man also von ihr nicht ausgehen darf, sondern dieselbe erst beweisen muß, daß man erst nachweisen müßte, daß die von ihm angerufenen arabischen Stämme

wirklich auch im Hebräischen existiert haben, das läßt H. F. ganz außer Acht. Das Bestreben, die Verschiedenheit der Umschrift der LXX zu erklären, ohne die Theorie vom hebräischen *ġ* angreifen zu müssen, hat ihn dazu geführt, die LXX als über die Bedeutung der Eigennamen grübelnde Etymologisten darzustellen. Mit Recht hat Bibl. Zeitschrift 7, 75 auf die Hinfälligkeit seiner Ausführungen hingewiesen.

Ferner schreibt Herr Prof. E. KÖNIG in seinem Wörterbuch, S. 308 sq.: ,Es (ע) vertritt nicht nur einen starken Kehlkopfdruck (ʿ), sondern auch einen mehr palatalen Laut (vgl. עַזָּה und *Γάζα* etc. und das laut-physiologisch Genauere in 1, 33 f!), und die Frage, ob es auch das ar. *Ghain* ausdrückt, ist durch RUD. RŮŽIČKA, der sie in seiner Abhandlung ,Über die Existenz des *ġ* im Hebr.' (Zeitschrift für Assyriologie 07, 279 ff.) verneint, nach meiner Meinung noch nicht endgiltig entschieden worden. Denn das *Ghain* kann schwerlich von dem weithin in den semitischen Sprachen beobachteten (2, 543 f. 458 f. etc.) Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute eine absolute Ausnahme bilden. Gegen RŮŽ. opponiert auch FLASHAR ZATW 08, 219 f.' — Die erste Einwendung gegenüber dieser Äußerung H. Prof. KÖNIGS ergibt sich aus dem oben Gesagten von selbst. Der Leser wird nicht auf die Hauptsache, um welche sich die ganze Frage dreht, aufmerksam gemacht, nämlich daß eine ganze Reihe von Wörtern promiscue mit und ohne *γ* transkribiert wird, daß Stämme, die im Arabischen ein ع haben, mit *γ* und umgekehrt solche, in welchen sich im Arabischen ein غ findet, mit Spiritus transkribiert werden, daß also von der Haltbarkeit der Theorie LAGARDES mit Hilfe der Transkription der LXX gar keine Rede sein kann. Die Worte ,vgl. עַזָּה und *Γάζα* etc.' müssen in dem Leser den irrigen Glauben erwecken, daß die Sachen so einfach sind, wie sie LAGARDE dargestellt hat, umsomehr, als die Transkriptionen einzelner Wörter nicht angeführt werden.

H. Prof. KÖNIG sagt, daß *ġ* mehr palatal ist als ʿ. Dazu vergleiche man die Definition von ʿ und *ġ* in seinem *Lehrgebäude* 1, 33 f., auf die er sich beruft und die er folglich noch heute gelten lassen

will: ‚ע bezeichnet die gewaltsame Durchbrechung eines im Schlunde gebildeten Verschlusses. Bei dieser Durchbrechung vernahm das Ohr verschiedene Geräusche. Denn, bald fand sie näher am Kehlkopfe statt und war dann eine dem Spiritus lenis gleichartige, nur verstärkte Einschnürung des Luftstromes oder es überwog in der Wahrnehmung der dem Spiritus asper ähnliche Luftstoß, bald fand sie näher am Gaumen statt und erscholl dann als ein palataler Laut, welcher auch noch von einem *r*-artigen Knarren begleitet wurde.‘ — Nach dieser Definition zu urteilen, glaubt H. Prof. König, daß die Artikulationsstelle des ע ganz hinten im Munde, ‚näher am Kehlkopfe‘ liegt und daß *ġ* sich von ʿ nur dadurch unterscheide, daß seine Artikulationsstelle mehr nach vorne am Palatum liegt. Dem gegenüber ist selbstverständlich zu konstatieren, daß die Artikulationsstelle des ʿ sich nicht, wie H. Prof. König unrichtig behauptet, ‚näher am Kehlkopfe‘, sondern in demselben auf den Stimmbändern befindet (cf. die oben zitierte Definition Sievers’), daß von *ġ* zu ʿ nicht ein allmählicher Übergang, sondern ein Sprung von der Mundhöhle in die Larynx führt, daß ʿ also eine laryngale, *ġ* dagegen eine velare (nicht palatale) Spirante, also ein oraler Laut ist und daß zwischen ʿ und *ġ* in bezug auf die Artikulationsstelle ein ebenso großer Unterschied besteht wie zwischen einem Vokal und einem beliebigen oralen Konsonanten. — Ebenso unrichtig ist die Behauptung, daß ʿ ‚eine dem Spiritus lenis gleichartige, nur verstärkte Einschnürung des Luftstromes‘ wäre, sondern ʿ unterscheidet sich sehr wesentlich vom Spiritus lenis dadurch, daß dieser eine einfache Explosion, ʿ dagegen eine Continua ist (cf. oben). S. 33 f. lesen wir: ‚Am besten sucht man alle vier Ingredienzen‘ (nämlich ʾ, *h*, *ġ*, *r*) ‚des Lautes durch eine heftige Zusammenpressung des Schlundes und Hervorstoßung eines rauhen Hauches bei der Aussprache zu vereinigen.‘ — H. Prof. König geht in seinem Glauben an die genaue Wiedergabe des hebräischen ע durch die LXX so weit, daß er ihm auf Grund der griechischen Transkription sogar vierfache Aussprache (‚Ingredienzen‘): ʾ, *h*, *ġ*, *r* zuschreibt, so daß das hebräische ע eine einzig dastehende lautliche Erscheinung auf dem Gebiete aller Spra-

chen der Welt wäre, anstatt darin ganz einfach und natürlich eine mehr oder weniger ungenaue Wiedergabe der dem griechischen Ohre und den griechischen Sprechorganen vollkommen fremden Laryngale durch die im Griechischen vorhandenen akustisch ähnlichen Laute zu sehen; Beispiele ähnlicher Wiedergabe des ʿ in anderen Sprachen habe ich in meiner Arbeit angeführt. ʿ ist kein rauher Hauch, sonst wäre er mit ḥ identisch, sondern wie oben gesagt, eine Preßstimme.

Es wird vielleicht nicht überflüssig sein, folgende Äußerungen PAULS aus seinen *Prinzipien der Sprachgeschichte* [3], S. 368 sq. anzuführen: ‚Eine besondere Aufmerksamkeit bei der Entlehnung fremder Wörter verdient das Verhalten gegenüber dem fremden Lautmaterial. Wie wir gesehen haben, deckt sich der Lautvorrat einer Sprache niemals völlig mit dem einer andern. Um eine fremde Sprache exakt sprechen zu lernen, ist eine Einübung ganz neuer Bewegungsgefühle erforderlich. So lange diese nicht vorgenommen ist, wird der Sprechende immer mit denselben Bewegungsgefühlen operieren, mit denen er seine Muttersprache hervorbringt. Er wird daher in der Regel statt der fremden Laute die nächstverwandten seiner Muttersprache einsetzen und, wo er den Versuch macht, Laute, die in derselben nicht vorkommen, zu erzeugen, wird er zunächst fehlgreifen. . . . Wo ein Volk mit einem anderen außer an den Grenzen nur durch Reisen und Ansiedlungen Einzelner und durch literarischen Verkehr in Berührung tritt, da wird nur der kleinere Teil die Sprache des fremden Volkes verstehen, ein noch kleinerer Teil sie sprechen und ein verschwindend kleiner Teil sie exakt sprechen. Bei der Entlehnung eines Wortes aus einer fremden Sprache werden daher oft schon diejenigen, die es zuerst einführen, Laute der eigenen Sprache der fremden unterschieben. Aber wenn es auch vielleicht mit ganz exakter Aussprache aufgenommen wird, so wird sich dieselbe nicht halten können, wenn es weiter auf diejenigen verbreitet wird, die der fremden Sprache nur mangelhaft oder gar nicht mächtig sind. Der Mangel eines entsprechenden Bewegungsgefühls macht hier die Unterschiebung, die Lautsubstitution, wie wir es mit GRÖBER nennen

wollen, zur Notwendigkeit. Ist ein fremdes Wort erst einmal eingebürgert, so setzt es sich auch fast immer aus den Materialien der eigenen Sprache zusammen. Selbst diejenigen, welche wegen ihrer genauen Kenntnis der fremden Sprache den Abstand gewahr werden, müssen sich doch der Majorität fügen. Sie würden sonst pedantisch oder geziert erscheinen.‘ Cf. auch S. 370: ‚Wo die Herübernahme eines Wortes nur nach dem Gehör und auf Grund unvollkommener Kenntnis des fremden Idioms erfolgt, da treten sehr leicht noch weitergehende Entstellungen ein, die auf einer mangelhaften Auffassung durch das Gehör und auf einem mangelhaften Festhalten durch das Gedächtnis beruhen.‘

H. Prof. König spricht im vorletzten Satze seiner Äußerungen im W. von einer absoluten Ausnahme, von einem weithin in den semitischen Sprachen beobachteten Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute. H. Prof. König hält $\dot{g}$ für einen Kehllaut ohne zu beachten, welch ein großer Unterschied zwischen den velaren, also oralen Lauten $\dot{g}$ und ḫ einerseits und zwischen den Laryngalen oder Kehllauten ʿ, ḥ, ʾ, h anderseits besteht und daß folglich $\dot{g}$, da es kein Kehllaut ist, jedenfalls keine Ausnahme von dem Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute bilden kann. Was soll man übrigens unter der Potenz der Kehllaute verstehen und worin besteht der ‚weithin in den semitischen Sprachen beobachtete Prozeß der Veränderung der Kehllaute?‘ H. Prof. König zitiert hier **2**, 453 f., 458 f. seines Lehrgebäudes. An beiden Stellen ist aber kein einziges Wort über die Potenz der Kehllaute, kein einziges Wort über den weithin beobachteten Prozeß, kein einziger Beleg zu finden.

Auf Grund des bisher angeführten Materials glaube ich mich berechtigt zur Behauptung, daß in betreff des ursemitischen $\dot{g}$ seitens Lagardes auf Grund einer äußerst mangelhaften und ungenügenden Induktion ein zu voreiliger Schluß gemacht worden ist und daß deshalb die Frage des ursemitischen $\dot{g}$ revidiert werden muß. Daß die Methode, sich über eine Menge von Tatsachen, die gegen die Theorie Lagardes sprechen, schweigend hinwegzusetzen, zum Ziele nicht führen kann, ist selbstverständlich. Ich möchte hier den schönen

Satz, den Herr Prof. König im Schlußworte zu seinem W. S. x geschrieben hat, nicht unerwähnt lassen. Er lautet: ‚Denn nur durch eine klare Stellungnahme zu den vorhandenen Problemen und eine durch Gründe gestützte Entscheidung derselben — aber nicht durch bequemes Referieren oder gar Ignorieren von Ansichten anderer Gelehrten — kann der wissenschaftliche Fortschritt gefördert werden.‘

Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brāhmaṇas.

Von

W. Caland.

1. Zum Śatapathabrāhmaṇa.

Eine der besten Übersetzungen Vedischer Texte ist zweifelsohne die des Śatapathabrāhmaṇa von Prof. Eggeling. Die Vorbereitung einer Textausgabe der Kāṇva-Rezension dieses Brāhmaṇa[1] hat mich auf der einen Seite noch mehr von der Tüchtigkeit der Leistung Eggelings überzeugt, aber auf der anderen Seite mich auf einige Fehlgriffe in seiner Übersetzung aufmerksam gemacht. Die schlimmsten dieser Fehler, die mir, besonders in den ersten fünf Büchern, mit welchen ich mich eingehender beschäftigt habe, aufgestoßen sind, suche ich hier zu berichtigen. Weitere Vorschläge zur Richtigstellung der Übersetzung wird man in meiner Einleitung zum Kāṇva-Text finden.[2]

I. 1. 3. 5: *tam índro jaghāna | sá hataḥ pūtiḥ sárvata evàpò 'bhiprásusrāva sárvata iva hy àyám̐ samudras tásmād u háikā ápo bībhatsā́ṃ cakrire tá upáryupary átipupruvire 'tá imé darbhā́ḥ.* So auch die Ausgabe der Bibl. Indica; aber statt *'tá* ist *tá* zu lesen, wie freilich schon Weber selber (S. 1191) korrigiert hat. Der

[1] Die jetzt schon ein Jahr ganz druckfertig ist und deren Ausgabe nach Lanmans Versprechung in der Harvard Oriental Series erfolgen wird.

[2] Ich übergehe hier diejenigen Stellen, die nach meiner Ansicht Delbrück besser als Eggeling übersetzt hat: I. 4. 1. 23: Altind. Syntax 203; I. 3. 5. 14: AIS. 529; I. 6. 2. 24: AIS. 284; II. 1. 4. 19: AIS. 342; III. 2. 4. 4: AIS. 598; III. 9. 1. 1: AIS. 257; IV. 1. 1. 19: AIS. 343; IV. 1. 3. 5: AIS. 534; IV. 3. 3. 8: AIS. 235.

Sinn ist also nicht: ,and in consequence of this some of the waters became disgusted, and, rising higher and higher, flowed over: whence (sprung) these grasses', sondern: ,of him some of the waters became disgusted and, rising higher and higher, flowed over; these are the grasses'. Deutlich die Kāṇva-Rezension: *té darbhāḥ* und vgl. TBr. III. 2. 5. 1: *índro vṛtrám ahant só 'pó 'bhyàmriyata tā́sāṃ yán médhyaṃ yajñíyaṁ sádevam ā́sīt tád apódakrāmat té darbhā́ abhavan.*

I. 1. 4. 5 (I. 2. 1. 17): *práti hi svaḥ sáṃ jānīte tát saṃjñā́m . . . vadati*: ,because one who is related (to another) acknowledges (him)', ,because one of the same kin acknowledges (receives the other)'. Auch im PW. wird die Stelle so aufgefaßt, als hätten wir hier eine Zusammensetzung *prati saṃjānīte* (,gegen jemand freundlich gesinnt sein'). Wäre dies der Fall, so hätten wir zu akzentuieren: *saṃjānīte*, d. h. *saṃjānīté*, da ein *hi*-Satz vorliegt. Ich halte vielmehr *sáṃ*, d. h. *sáñ* für Part. zu *asti*, was freilich an dem Sinn der Worte wenig ändert.

I. 2. 2. 3. Zweimal hat Eggeling hier *yathā* mit Optativ fälschlich übersetzt, als ob *yathā* mit Konjunktiv vorlag: *yáthā . . . yácched, yáthā . . . jā́yeta.*

I. 2. 3. 2—3: *áty ā́ha tad indró 'mucyata devo hi saḥ* | 2 | *tá u haitá ūcuḥ* |: ,Indra assuredly was free from that (sin), for he is a god. And the people thereupon said.' Mit Unrecht ist hier Eggeling, wie mir scheint, Sāyaṇa gefolgt. Besser wäre: ,Indra for his part went free from that (sin), for he is a god (die Āptyas sind demnach nicht als Götter anzusehen). And they (the other gods) said' usw.

I. 2. 4. 11 sqq.: *sá hāgnír uvāca* | *ahám uttarataḥ páryeṣyāmy átha yūyám itá upasáṁrotsyatha tánt saṁrúdhyaibhiś ca lokáir abhinidhasyā́mo yád u cemā́ṃllokān áti caturthaṃ tátaḥ púnar na sáṁhāsyanta íti*: ,Agni said: I will go round to the northern side and you will shut them in from here; and whilst shutting them in, we will put them down by these (three) worlds; and from what fourth world there is beyond these (three), they will not be able to rise again.' Eggeling hat hier und in den folgenden Kaṇḍikās das

doppelte *ca* übersehen. Es ist so zu übersetzen: ‚. . . and after having shut them in we will put them down by these (three) worlds and by what fourth world there is beyond these (three); then (or thence) they will not be able to rise again.‘

I. 2. 4. 14. In WEBERS Text ist vor *caturthám asyā́* (S. 18, Z. 2) das folgende ausgefallen: *caturthaṁ sa vā́ ebhíś ca lokáir abhinidádhad yád u cemā́ṃllokān áti*.

I. 2. 5. 24: *sa ye hā́gra ījire | té ha smāvamárśaṃ yajante te pā́pīyāṁsa āsur átha ye nè̀jire te śréyāṁsa āsuḥ*: ‚Now those who made offerings in former times, touched (the altar and oblations) at this particular time, while they were sacrificing. They became more sinful. Those who washed (their hands) became righteous.‘ Ich möchte eher übersetzen: ‚Now those who made offerings first, used to sacrifice while touching; with these it went worse; but those who did not sacrifice (while touching), with these it went better.‘

I. 5. 1. 20: *tad dhi sámṛddhaṃ yáś ca véda yáś ca ná sādhv ánvavocat sādhv ánvavocad íty eva vísṛjyante*: ‚thereby it is auspicious, and whether or not he knows (forms of speech that are agreeable), they are uttered (and received with applause): „well has he recited! well has he recited!“‘ Besonders mit Hinblick auf die Kāṇva-Rezension: *tad dhi sámṛddhaṃ yátra yáś ca véda yáś ca ná sādhv ánvavocat sādhv ánvavocad íty evá vítiṣṭhante* glaube ich, daß man eher zu übersetzen hat: ‚for this is auspicious (when), whether or not one knows, they are dismissed (go apart) with the words: „well has he recited! well has he recited!“‘ Dahin scheint der Kāṇva-Text zu deuten; der Mādhyandina-Text scheint aber anakolouthisch zu sein. Der Akzent von *vísṛjyante* und *vítiṣṭhante* ist wahrscheinlich nach Bhāṣikasūtra II. 18 flgg. zu beurteilen.

I. 6. 3. 13: *sa vā índras táthaivá nuttaś cáran*: ‚now, while Indra was thus moving (on in pursuit of Vṛtra)‘, ist zu verbessern: ‚now, while Indra was thus being pushed away (by Vṛtra)‘.

I. 6. 3. 27: *tád āhuḥ | kím idáṃ jāmí kriyate ʼgnīṣómayor evā́jyasyāgnīṣómayoḥ puroḍā́śasya yad ánantarhitaṃ téna jāmī́ti*: ‚on this point it has also been remarked: „Why this sameness (of perfor-

mance)?" By what is introduced between the butter (-offering) to Agni and Soma and the rice-cake to Agni and Soma, a repetition of performance (is committed).' Ich möchte vorziehen, so zu übersetzen: ,Is there not sameness of performance? In sofar as between the butter (-offering) to Agni and Soma and the rice-cake to Agni and Soma nothing is introduced, there is a sameness.' Eggeling übersetzt, als ob der Text hätte: *yad antarhitam.*

I. 7. 3. 3: *sa áyatayottaratá upótpede . . . té devá abruvan | mā vísrakṣīr* (l. *vísrākṣīr*) *íti*: ,with his raised (weapen) he rose up on the north . . .: the gods said: „do not hurl!"' Zu *áyatayā* ist aber *iṣuṇā* zu supplieren, vgl. PW. s. v. *yam-ā*, besonders Śat. Br. III. 7. 2. 2: *athéṣur áyatánastā* und z. B. Maitr. S. III. 3. 4: 36. 11: *rudráṁ vái devá yajñád antárāyaṁs tán áyatayābhiparyávartata.* Besser wäre also: ,with tended bow' oder ,with the arrow put on the bow (ready to shoot)'; und so ist ,do not hurl' in ,do not shoot' zu korrigieren.

I. 7. 4. 3: *té ha devá ūcuḥ | yò 'yáṃ deváḥ paśūnām íṣṭe.* Hier bemerkt Eggeling: ,the construction here is irregular'. Ich sehe nicht weshalb. Der Sinn ist ganz richtig von Eggeling wiedergegeben worden: ,The gods then said to the god who rules over the beasts.' Hinter *íṣṭe* hätte der Deutlichkeit halber noch ein *tám* stehen können. In der Kāṇva-Rezension fehlt kein Wort, wie Eggeling annehmen zu müssen meint. Sie lautet: *tá ūcur imáṃ devaṃ yò 'yáṃ paśūnām íṣṭe.*

I. 7. 4. 4: *tád āgnimārutam íty ukthaṃ tásmiṃs tad vyákhyāyate yáthā devá* usw.: ,this (became) the chant (uktha) called āgnimāruta; in (connection with) this it is set forth how the gods' etc. Ich übersetze: ,There is that āgnimāruta uktha; there it will be set forth how the gods' etc. Gedeutet wird auf IV. 5. 1. 8—9.

II. 8. 1. 27: *brahmā hỳ eṣáṃ devákṛtópahūtā*: ,for she, the god-fashioned one, is indeed called hither as their Brahman'. Statt *eṣáṃ*, wie auch die Kalkutta-Ausgabe hat, ist ohne Zweifel mit der Kāṇva-Rezension *eṣá* zu lesen.

I. 8. 3. 14: *tám̃ nīcáir iva harati dvayam̃ tad yásmān nīcáir iva háred yájamāno vái prastarò 'syā evàinam etát pratiṣṭháyai nóddhantīhò eva vŕṣṭim̃ níyacchati*: ,he then draws it twice (towards the Āhavanīya) alow (near the ground). The reason why he must draw it alow (is this): the prastara is the sacrificer and in this way he does not remove him from this firm footing of his; and he, moreover, secures rain for this locality.' Besser scheint mir der Sinn in dieser Weise wiederzugeben: ,he then draws it alow; twofold is the reason why he must draw it alow: (firstly), the prastara is the sacrificer and in this way he thereby does not remove him from the earth, the firm footing; and (secondly) he secures rain for this locality'.

I. 9. 1. 1: *sū́kta iva tád āha.* So Webers Text, aber die Kalkutta-Ausgabe richtig *sū́ktaiva tád āha.* Eggelings Bemerkung: ,the word *sūkta* here has exceptionally the accent on the penultimate', scheint mir unbegründet zu sein, da सूक्तैव in *sūktá evá* aufzulösen ist.

II. 1. 2. 19: *yā́ni vai tā́ni kṣatrā́ṇy ábhūvan na vai tā́ni kṣatrā́ṇy abhūvan*: ,they who have been powers, shall no longer be powers.' Es steht aber auch das zweite Mal ein Aorist, nicht Futurum. Also eher: ,have ceased to be powers'.

II. 1. 4. 6. Statt Eggelings Parenthese ,(if there is to be no Dakṣiṇāgni)' ist eher zu lesen: ,(if they procure the Dakṣiṇāgni in some other way, e. g. by *manthana*)', cp. Vaitānasūtra 6. 4.

II. 2. 3. 5—6: *lókyam v evā́pi* | 5 | *āgneyò 'yám̃ yajñáḥ* | *jyótir agníḥ pāpmáno dagdhā sò 'sya pāpmā́nam̃ dahati sá iha jyótir evá śriyā́ yáśasā bhavati jyótir amútra puṇyalokátvā*: ,. . . and a conspicuous position (is obtained by him). | 5 | To Agni belongs this sacrifice. Agni is the light, the burner of evil: he burns away the evil of this (sacrificer); and the latter becomes a light of prosperity and glory in this, and a light of bliss in yonder, world.' Man braucht weder für *lokya* eine besondere Bedeutung anzunehmen noch ein besonderes Zeitwort dazu hinzuzudenken, wenn man über die Kaṇḍikā-Trennung hinwegliest: ,Now it (the punarādheya) has also relation to the worlds (the *ihaloka* and the *amutraloka*): to Agni etc.' Egge-

ling nimmt übrigens offenbar den Vorschlag der Verfasser des PW. an, statt *puṇyalokatvā, puṇyalokatra* zu lesen, was ich für sehr fraglich halte; vgl. meine Bemerkung zu dieser Stelle in der Kāṇva-Rezension.

ii. 2. 4. 3: *na vá iha mád anyad ánnam asti yaṃ vá ayaṃ nàdyād íti*: ‚but, indeed, there is no other food here but myself, whom, surely, he would not eat'. Auch Delbrück (A.I.S. S. 563 Bem.) ist diese Stelle eine crux geblieben. Nach meiner Ansicht ist der Relativsatz ein Befürchtungssatz; statt des unabhängigen *yad vái māyaṃ nàdyát*: ‚wenn er mich nur nicht fressen wird' (*ne me devoret*), vgl. Delbrück A.I.S., S. 343, wird der Satz relativ gemacht: *quem hic* (*vereor*) *ne devoret.*

ii. 2. 4. 4: *sá ātmánn eváhutim īṣe sa údamṛṣṭa tad yád udámṛṣṭa tásmād idáṃ cālómakam idáṃ ca*: ‚he desired an offering in his own self and rubbed (his hands); and because he rubbed (his hands), therefore both this and this (palm) are hairless.' Zu dieser Stelle sind zu vergleichen: *sá itá evónmṛ́jyājuhot sváhéti . . . tásmāl laláṭe ca pāṇáu ca lóma nāsti* (Maitr. S. i. 8. 1: 115. 13 flgg.): ‚er strich sich hier (der Vortragende deutet bei diesem Worte nach der Stirn) von unten nach oben (mit der flachen Hand) und opferte (das Abgestrichene); deshalb befinden sich weder auf der Stirn noch in der Hand(fläche) Haare', und: *sá itáḥ páryamṛṣṭa tát sváhéty ajuhot . . . tásmān ná laláṭe lómásti na pāṇyóḥ* (Kāṭh. vi. 1: 49. 14). Die Śatapatha-Stelle würde ich so übersetzen: ‚er suchte in (an) sich selbst nach einer Opferspende; da strich er sich mit der rechten Handfläche nach oben (über der Stirn); weil er sich abgewischt hatte, deshalb ist dieses (nämlich die Stirn) und dieses (die Handfläche) haarlos.' Eggeling ist Sāyaṇa gefolgt, aber weit besser als jeder Kommentar sind die Parallelstellen.

ii. 3. 1. 2: *sa yát sāyam ástamite juhóti | yá idaṃ tásminn ihá satí juhavānity átha yát prātar ánudite juhóti yá idaṃ tásminn ihá satí juhavānīti*: ‚when he offers in the evening after sunset, he does so thinking: „I will offer, while he is here, who is this (offering)"; and when he offers in the morning before sunrise, he does so thinking: „I will offer, while he is here, who is this (offering)".' Aus einer

Vergleichung mit der Kāṇva-Rezension: *tad yad ástamite júhvati yá idaṃ tásminn ihá satí juhávāméty átha yat purôdetur júhvati prātar yá idaṃ tásminn ihá satí juhávāméti*, geht hervor, daß *yáḥ* beide Male als Subjekt zu *juhavāni* zu nehmen ist; daraus folgt weiter, daß in der Mādhyandina-Rezension *juhávāni* zu betonen ist. Der Sinn der Stelle scheint mir danach zu sein: ‚(The reason) why he offers in the evening after sunset, is that he thereby wishes to offer while he (i. e. the sun, i. e. the fire contained in the agnihotra, cp. Kaṇḍikā 1) is here on earth' etc. Also: *yáḥ . . . juhávāni*: *qui sacrificem = ut ego sacrificem.*

II. 3. 1. 3: (*bhavant*)*īlitā hí śeré saṃjānānā átha* usw.: ‚for, being coaxed, they lie down contented'. Nicht allein die Betonung *śeré* (welches *śére* sein müßte), sondern noch deutlicher die Kāṇva-Rezension: *bhavantīḷitá iva hí śeraté saṃjānānā átha* beweist, daß man *śeré 'saṃjānānā* (in der andern Rezension *śeraté 'saṃjānānā*) zu lesen hat: ‚hushed (at night) sleep those at variance'.

II. 3. 4. 2: . . . *táiḥ saṃgŕhya rātriṃ právivesa púnar éma íti devā éd agníṃ tiróbhūtaṃ té ha vidám cakrur iha vai právikṣad rátriṃ vai právikṣad íti tám etát pratyāyatyā́ṃ rátrau sāyam úpātisthanta*: ‚seizing them he entered the night with them. „Let us go back thither“ said the gods and betook themselves to where Agni was concealed. Now they knew that he had entered there, that he had entered the night; and when the night returned in the evening, they approached him.' Übersetze vielmehr so: ‚seizing them he entered the night with them. „Here we are back“ (said) the gods, but lo! Agni had disappeared. Now they knew: „here has he entered, into the night he has entered“ and on the following day they approached him in the evening' etc.

II. 3. 4. 16: *ávocāma tad yásmād úpavatī*: ‚and this we recited because she (the earth) is the one that contains (the word) *upa*'. Übersetze: ‚we have explained (viz. in K. 9), why a verse containing (the word) *upa* (must be used)'.

II. 3. 4. 18: *ātmánas tad ávadyaty áyuṣo vā várcaso vā prajáyai vā*: ‚thereby he injures either his own body, or his life or his vigour

or his offspring'. Aber der Text hat not *ātmáno vā*. Wir haben also zu übersetzen: ‚thereby he injures (diminishes) either his own life or his own vigour or his own offspring'.

II. 4. 3. 12: *átha yád eṣá eténa yájate | tan náha nv èvàitásya táthā káś caná kṛtyáyaiva tvad viṣéṇeva tvat pralimpatíti devá akurvann íti tv èvàiṣá etát karoti*: ‚now when he performs that sacrifice he does so either for the reason that no one will then defile (the plants) either by magic or poison, or because the gods did so'. Wäre Eggelings Übersetzung richtig, so erwartete man einen Konjunktiv *pralimpāt*. Ich verstehe diese Stelle so: ‚the reason why he performs this sacrifice is the following: no one, it is true, defiles in this manner his plants either by magic or poison, but he does so, thinking that the gods did it thus (gave the example)'. Zwischen *aha* und *tu* ist dasselbe Verhältnis wie zwischen μὲν — δὲ. Dieselbe Bemerkung gilt mutatis mutandis für II. 6. 1. 3, II. 6. 2. 2, III. 4. 4. 5, V. 4. 3. 2. In III. 4. 4. 5 wird die in der Mādhyandina-Rezension vermißte Partikel *tu* in der Kāṇva-Rezension angetroffen.

II. 5. 1. 3: *sá ātmána evágre stánayoḥ páya āpyāyayám cakre*: ‚he made the breasts in the fore-part of (their) body teem with milk'. Aber dann erwartete man *ātmánām* und *cakāra*. Eher so: ‚he made his own breasts first teem with milk'. So *agre* auch in K. 6. Prajāpati ist hier also als Mutter gedacht.

II. 6. 2. 16: *tān vílipsanta úpaspṛśanti*: ‚if they fail to catch them (the tryambaka-puroḍāśas), they touch (those that have fallen to the ground)'. Hätte Eggeling, der Sāyaṇa folgt, Recht, so wäre *vilípsanta(ḥ)* zu erwarten. Es ist also 3. Plur. wie IV. 4. 3. 9 und nicht Partizip: ‚they try to catch (every one his own puroḍāśa), (and if they fail to catch them,) they touch (them, when they fall to the ground)'.

II. 6. 2. 19. Statt *samāróhyāgná udavasáyaivá* usw. ist zu lesen: *samāróhyāgni ud°*, d. h.: ‚having taken up the two fires (into the araṇis)'.

III. 1. 1. 3: *ná purástād devayajanamātram átiricyeta*: ‚let not the measure of the sacrificial ground be exceeded on the east side'.

Eher: ,at the east there should not be left over (between his own devayajana and the river or other natural boundary) a piece of ground great enough for (another) sacrificial ground'.

III. 1. 1. 4: *tát sātyayajñò 'bravīt sárvā vá iyáṃ pṛthivī devī devayájanaṃ yátra vá asyai kvà ca yájuṣaivá parigṛ́hya yājáyed íti*: ,Sātyayajña then said: „Verily, this whole earth is divine: on whatever part thereof one may sacrifice (for any one), after enclosing (and consecrating) it with a sacrificial formula, there is a place of worship".' Da nach Webers Nachträgen *yājayed* zu lesen ist, haben wir vielmehr so zu übersetzen: ,Verily, the whole divine earth is a place of worship (so auch III. 2. 2. 20 zu verbessern, und vgl. TS. VI. 2. 4. 5: *sá vá iyáṁ sárvaivá védiḥ*); on every part whatever one may sacrifice, after having taken possession of it with a sacrificial formula'; *parigṛ́hya* hat hier wohl dieselbe Bedeutung wie in *devatāḥ parigṛhṇāti* usw. Auch Delbrück, A.I.S., S. 570 scheint mir die Stelle mißverstanden zu haben.

III. 1. 1. 7: . . . *yá pratīcī sá sarpáṇāṃ yáto devá uccakramuḥ sàiṣáhīnā yódīcī dik sá manuṣyàṇām*: ,the western (quarter belongs) to the snakes and that faultless one is the one where the gods ascended (to heaven), and the northern quarter belongs to men'. Nach dieser Auffassung gibt es hier eine *diś* zu viel, denn, wenn wie Lindner will, mit der *ahīnā dik* die *ūrdhvā dik* gemeint wäre, müßte ihrer erst n a c h der *uttarā dik* Erwähnung geschehen sein. Hier gibt aber die Kāṇva-Rezension die erwünschte Aufklärung: *átha yèyáṃ dakṣiṇā sá pitṝṇām átha yèyáṃ pratīcī sarpáṇāṃ vaiṣā dig yátra vā deváḥ práñca udákramaṁs tád dhaiṣàhīyata hīnā vódīcī manuṣyàṇām*, d. i.: ,die südliche Himmelsgegend gehört den Vätern, die westliche gehört entweder den Schlangen oder sie ist verlassen (und deshalb nicht empfehlenswert), weil sie diejenige ist, welche von den Göttern, als sie zum Osten aufstiegen, verlassen wurde; die nördliche Gegend gehört den Menschen (und deshalb soll man mit den Füßen nur nach Norden gerichtet schlafen)'. Lindners Bemerkung: ,die Erwähnung der übrigen Himmelsgegenden ist hier überflüssig', ist also unbegründet. Das doppelte *vā* in der Kāṇva-Stelle ist nicht

auffallend, vgl. z. B. iii. 6. 2. 20: *tám agnír vābhidáhed yó vāyáṃ deváḥ paśūnām íṣṭe sá vā hainam abhímanyeta*; auch hier ist, genau genommen, *vā* vor *hainam* überflüssig. Danach ist die Stelle der Mādhyandina-Rezension so zu lesen: *yáto devá uccakramuḥ sàiṣá hīnā*. Es ist eine abermalige Erwähnung der *pratīcī dik*.

iii. 2. 1. 28: *táṃ pratiparāmŕśyāveṣṭyáchinat | . . . tásmād áveṣṭiteva*: ,having seized and pressed it tightly, he tore it (the deer's horn) off . . .; therefore it is bound tightly (to the end of the garment)'. Lindner hat diese Stelle besser wiedergegeben: ,. . . und ihn um (die Hand) windend . . .; deshalb ist es (das Horn) gleichsam gewunden', man hat nur statt ,um die Hand windend' zu lesen: ,es herumdrehend'. Die Kāṇvas haben *nivéṣṭya* statt *āvéṣṭya* und *níveṣṭitā* statt *áveṣṭitā*.

iii. 2. 1. 30: *athóllikhati*: ,thereupon he draws (with the horn) the (easterly) line'. Besser auch hier Lindner: ,darauf ritzt er (mit dem Horn) die Erde auf'.

iii. 2. 1. 31: *yo vai gárbhasya kāṣṭhéna vā nakhéna vā kaṇḍūyed ápāsyan mrityet*: ,were any one to scratch an embryo either with a chip of wood or his nail, thereby expelling it, it would die'. Lindner: ,der würde ihn abtreiben und töten'. Beide Übersetzungen sind sowohl sachlich wie sprachlich unhaltbar, sprachlich, weil das Partizip zu *ápāsyati* lauten müßte: *apásyan*. Auch hier schafft der Kāṇva-Text Licht; er lautet: *ápamṛtyed asya*. In der Mādhyandina-Rezension ist zu lesen: *ápāsya mrityet*: ,so würde er ihm schaden (?), die Haut desselben abschaben (?)'. Was immer der Sinn sein möge, der Wortlaut ist jetzt sichergestellt.

iii. 2. 2. 20. Die Worte *ubháyaṃ vā áta ety ápaś ca rétaś ca sá etád apá eva muñcáti ná prajám* hat Eggeling unübersetzt nach einer Fußnote verwiesen. Die Bedeutung ist aber doch klar: ,Beides, sowohl Wasser wie Samen, kommt hieraus (*ataḥ* deiktisch = *śephāt*, *ex pene*) hervor; so entläßt er nur Wasser, nicht Nachkommen (= Samen)'.

iii. 2. 4. 18: *sā yáthā rájjvābhíhitā yatàivám asyai tád bhavati*: ,and as (a cow), if tied with a rope, is under control, so it is in the

case of this one'; vergleicht man aber iii. 8. 1. 8: *yáthā vái grasitám evám asyaitád bhavati*, so erhellt, daß wir auch hier *asyaitád* zu lesen haben; ‚so is she hereby for him (viz. *yatā*, controlled by him)'.

iii. 3. 3. 9: *sa vá anénaivàjáṃ prayácchati* (so zu betonen?) | *anéna rā́jānam ádatte*: ‚with that text he gives the she-goat, with that he takes the king'; eine Vergleichung von Kāty. viii. 8. 21 lehrt, daß zu *anena* nicht *yajuṣā*, sondern *pāṇinā* zu ergänzen ist.

iii. 4. 3. 2: *saṃtarám aṅgúlīr áñcanta saṃtarā́ṃ mékhalāṃ páryastām evàinām etát satī́ṃ páryāsyanta*: ‚they turned in their fingers more tightly and drew their zone tighter, whereby they (again) put round them what had been put round them before'. Zu ‚drew' bemerkt Eggeling: ‚our text has no verb; the Kāṇva rec. reads *auhanta*'. Vergleicht man aber Kaṇḍikā 9: *saṃtarám aṅgúlīr ácate saṃtarā́ṃ mékhalāṃ páryastām evàitát satī́ṃ páryasyate*, so wird es klar, daß in der ersten Stelle, sowie in Kaṇḍikā 3, *enam* interpoliert ist. Zu übersetzen ist daher: ‚they turned in their fingers more tightly and the zone, which was already put round them, they drew round more tightly'. Eggeling hat seine Übersetzung von Kaṇḍikā 9 irrtümlich nach der von Kaṇḍikā 2 gerichtet.

iii. 4. 3. 20: *tád āhuḥ | akté nihnuvīrā3n ánaktā3 íti*: ‚Here now they say: „on the anointed?" — Let them rather make amends on the unanointed'. Die doppelte Pluti deutet auf eine disjunktive Frage: ‚Should they make the amends over the anointed or over the unanointed (prastara)?'

iii. 4. 4. 9: *prátikrāmati vā úttaram āghārám abhighā́ryābhíjityā abhíjayānī́ti*: ‚For when he has made the northern (higher) libation he retires: „May I conquer for conquest" so he thinks.' Eher so: ‚For when he has made the second (= last) libation (viz. the sraucāghāra), he retires; (the reason, why he makes here, at the upasads, only the srauvāghāra, after which no returning is to take place): for conquest, while he thinks: „May I conquer".' Danach ist auch die Übersetzung von Kandikā 14 zum Teil zu berichtigen.

iii. 5. 1. 17: *tásmād u hānindyásya vṛto nápakrāmet*: ‚and let not therefore the chosen (priest) of a blameless man turn away from

him'. Eher: ,and let not therefore the (ṛtvij), who has been chosen by a blameless one, turn away'.

iii. 5. 1. 18: *tád u tád yajñásya kárma na vyàmucyata yád dākṣiṇam ā́sīt*: ,and so the performance of that sacrifice was not discharged (completed), as it was one requiring a sacrificial fee'. Eher: ,and so that part of the sacrifice, which consists of the sacrificial fees, was not discharged'.

iii. 5. 1. 21: *tébhyo ha vā́k cukrodha | kéná mád eṣa śréyān bándhunā3 kénā3 yád etáṃ pratyágrahīṣṭa*: ,now Vāc was angry with them: „in what respect, forsooth, is that one better than I, — wherefore is it, that they should have accepted him and not me?' Ich würde übersetzen: ,In what respect is that one better than I, in respect of kinship or in respect of what, — that you have accepted him and not me?'

iii. 5. 3. 7: *prā́ṇikte havirdhā́ne úpatiṣṭhate*: ,he steps to the Soma-carts, when they have been washed down?' Zu lesen mit Sāyaṇa und dem Kāṇva-Text: *úpatiṣṭhete*: ,the Soma-carts, which have been washed down, stand near'.

iii. 5. 4. 21: *átha barhíṃṣi tanū́nīvopáriṣṭāt práchādayati*: ,he, as it were, covers the bodies on the top'. Eher so: ,he spreads rather thin grasses on them', vgl. Kāty. viii. 5. 25: *tanūn upari kuśān kṛtvā.*

iii. 6. 1. 26: *dvayéna* ist in der Übersetzung weggefallen: ,for two reasons'; die erste Hinsicht ist die gleich folgende, die zweite wird durch die Erzählung in K. 27 eingeleitet.

iii. 7. 1. 13: *átha parivyáyaṇaṃ prátisamantaṃ párimṛśati*: ,he then grasps the girding-part all round'. Ich ziehe es vor, *práti samantaṃ* (d. h. *samantáṃ*) zu trennen: ,he then grasps (it) on the girding-part all round'. Wenn ich damit Recht habe, so ist *pratisamantam* aus den Wörterbüchern zu streichen.

iii. 8. 2. 2, v. 2. 1. 8: *tā́m etat prā́cīṃ yajñā́ṃ prasādayiṣyán bhavati*: ,he wants her, thus coming forward, to propitiate the sacrifice'. Der Satz *tā́m etat prā́cīṃ yajñaṃ prā́sīṣadat* (ii. 5. 2. 29) dagegen wird von Eggeling übersetzt: ,he has just now made her take her seat to the east of the sacrifice'. Ich kann nur diese Über-

setzung für richtig halten (vgl. Kāty. v. 5. 11 *pratyaṅmukhī*). Die zuerst zitierten zwei Stellen bedeuten also: ‚he is going to make her sit down east of the sacrifice (with her face towards the west)'.

iii. 8. 3. 14: *tásmāt prakhyáḥ*: ‚wherefore it (was called) prakhya'. Eher: ‚therefrom (sprung up) the prakhya'.

iii. 9. 3. 33: *samúdya* bedeutet nicht: ‚having muttered (the above verse)', sondern eher: ‚after the colloquy has been held (between the Adhvaryu and the Śamitṛ)', see iii. 8. 3. 5 und vgl. Schwab, Das altindische Tieropfer, Nr. 94. So auch iv. 5. 2. 7, wo nichts am Text zu ändern ist.

iv. 1. 3. 10: *athétaraṃ vāyur vyàvāt*: ‚then Vāyu blew a second time through him'. Zu *ítaram* ist vielmehr *gandhám* hinzuzudenken, vgl. K. 8: *tásya deváḥ | yāvanmātrám iva gandhasyápajaghnuḥ.* Die Götter haben auf Vāyus Bitte einen Teil des unangenehmen Geruchs beseitigt und Vāyu bläst jetzt den Rest (*ítaram*) fort. Daß *abhivātaṃ páriyāt* in K. 9 bedeuten sollte: ‚let him go round it windward', scheint mir doch noch nicht ganz sicher zu sein; zu vergleichen sind die von mir (Altind. Zauberei S. 67, Bem. 199) besprochenen Stellen und die Kāṇva-Rezension, welche einfach *jighrāset* hat.

iv. 2. 1. 18: *tásmād imáu sūryācandramásau práñcau yántau na káś caná paśyati.* Es ist nicht um eine Berichtigung der Egge-lingschen Übersetzung vorzuschlagen, daß ich diese Stelle hier anführe. Sie lautet ganz richtig: ‚whence no one sees yonder sun and moon, when they go forward'. Es könnte auch so gesagt sein: ‚whence no one sees the sun and moon going eastward'. Ich möchte nur im Anschluß an Speyers scharfsinnige Bemerkungen zu Ait. Br. iii. 44. 6—9 im Journ. of the Asiatic Society, 1906, p. 723—727, darauf hinweisen, daß die Theorie, die Sonne (und der Mond) gehe niemals unter, sondern kehre während der Nacht oberhalb der Erde immer wieder zum Osten zurück, in der Nacht ihre dunkle Seite der Erde zuwendend, auch in andern Brāhmaṇas, sei es nicht so ausführlich ausgearbeitet, gefunden wird. Dieselbe Ansicht wird mitgeteilt in der Maitr. S. (iv. 6. 3: 81. 18) und wörtlich übereinstimmend im Kāṭhaka (xxvii. 8: 147. 20): *tásmād etáu práñcau*

yántau ná paśyanti, vgl. TS. vi. 4. 10. 2, 3: *tásmāt prāñcau yántau ná paśyanti*, wozu Sāyaṇa (B. I., Vol. i, p. 625) bemerkt: *paścimadiśy astaṃgatvā punar udayāya prāṅmukhatayā gacchantau sūryācandramasau draṣṭuṃ na ke 'pi śaknuvanti.* Der Brāhmaṇa-Periode ist somit diese kosmologische Theorie geläufig.

iv. 2. 1. 19: *táu jaghánena yū́pam aratnī sáṃdhattaḥ | yády agnir nòdbádheta yády u agnír udbádheta* etc.: ,they should put their elbows together behind the sacrificial stake, unless the fire should blaze up; but if the fire blaze up' etc. Diese Deutung von *udbádheta* scheint mir unerhört zu sein; man kommt aber auch hier mit der gewöhnlichen ,hinausdrängen' aus: ,they put their elbows together behind the sacrificial stake if the fire leaves room for it, but if the fire leaves no room, (then before)', vgl. Kāty. ix. 10. 10—11: *apareṇa yūpam aratnī saṃdhattaḥ . . ., pūrveṇāśaktau.*

iv. 2. 2. 6: *yāṃ vá amūṃ grávāṇam ādádano vácaṃ yácchati*: ,his speech which he restrains, on taking up that pressing-stone', aber *amū́ṃ* gehört zu *vácam*!

iv. 2. 5. 22: *átha yád adhvaryúś ca pratiprasthātá ca | níś ca krámataḥ prá ca pádyete yáthā baddhávatsopācáred evám etaṃ gráham upácaratas tam ávanayati gāyatrī́m evàitat prásrāvayati prátteyáṃ gāyatrī yájamānāya sárvān kámān dohātā íti*: ,and when both the Adhvaryu and the Pratiprasthātṛ walk out (of the cart-shed) and (afterwards) enter (again), it is as if a (cow) were to come with the calf tied to her. They come to this cup of Soma, and he (the Adhvaryu) pours it out; whereby he lets loose the Gāyatrī: „Made over to the Sacrificer, may this Gāyatrī yield all his desires".' Ich verstehe diese Stelle so: ,When both the Adhvaryu and the Pratiprasthātṛ walk out and enter (again), they come to this cup of Soma just as if a (cow) with the calf tied to her came up. He (the Adhvaryu) pours it out; thereby he makes flow the Gāyatrī (i. e. he causes the Gāyatrī to give abundant milk; in K. 20 war der Dhruvagraha ja als *śiro gāyatryai* bezeichnet worden), thinking: „May this Gāyatrī, flowing abundantly for the sacrificer milk him all his desires".' Die Gāyatrī soll dem Opferherren also eine richtige

kāmadhenu werden. Ich zweifle nicht daran, daß *prásrāvayati* in *prásnāvayati* zu ändern ist; *práttā* ist nicht einfach ‚gegeben', sondern mit *prásnutā* gleichwertig: ‚ans Strömen gebracht', eigentlich von der Kuh gesagt, deren Milchstrom durch das saugende Kalb in Gang gebracht wird. Statt *práttā* hat denn auch die Kāṇva-Rezension *prásnutā*. Diese Bedeutung von *prátta* ist öfters verkannt worden, so z. B. von EGGELING in XII. 9. 2. 11: *yádā vái vatsó mātáraṃ dháyaty átha sā práttā duhe práttām ivèmām̐ sárvān kā́mān duhe*: ‚for when a calf sucks the mother cow, the latter gives milk when she is given away and from her, when she is given away, he thus milks all his desires'. Auch ÖRTEL hat Jaim. up. br. III. 13. 3 diese Bedeutung verkannt, da er *yathā dhenuṃ vatsenopasṛjya prattāṃ duhīta* übersetzt: ‚as one would milk a given cow' etc.

IV. 5. 3. 8: *sá prātaḥsavané gṛhīta àitásmāt kālā́d úpaśete*: ‚having been drawn at the morning-pressing it reposes apart from that time' ist wohl Lapsus statt ‚unto that time (viz. unto the time for its offering)'.

V. 1. 5. 28 s. f. ist das zweimalige *sa yaṃ bhógam kāmáyate táṃ kurute* nicht zu übersetzen: ‚and whatsoever benefit he desires, that he thereby obtains for himself', sondern: ‚he uses it for what purpose he desires'.

V. 2. 2. 3: *ká u tásmai manuṣyò yaḥ sárvam ánnam avarundhītá*: ‚and, compared to him, what is man that he should appropiate to himself all food?' *tásmai* ist aber Dativ neutr.: ‚welcher Mensch ist dazu (geeignet oder imstande), daß er' usw. In meiner Einleitung zum Kāṇvīyaśatapatha weitere Beispiele dieses Dativs.

V. 2. 3. 5: *átha yád aṣṭā́kapālo bhávati | aṣṭā́kṣarā vái gāyatrī́ gāyatrī vá iyáṃ pṛthivy átha yát samā́nasya havíṣa ubhayátra juhóty eṣā hy èvàitád ubhā́yam*: ‚and as to why it is a (cake) on eight potsherds — the Gāyatrī consists of eight syllables and this earth is Gāyatrī. And as to why he offers of the same sacrificial food both (oblations): thereby, indeed, both of it comes to be this latter one (viz. Anumati or approval)'. Der Sinn der letzten Wörter ist

eher: ‚she (the earth), indeed, is these both (viz. the earth is not only Nirṛti but also Anumati)‘, *iyaṃ hy èva tád ubháyam* lautet der Kāṇva-Text.

v. 2. 4. 20: *sa yásyāṃ táto diśi bhávati tát pratítya juhoti pratīcínaphalo vá apāmārgáḥ*: ‚In whatever direction from there (his evil-wisher) is, looking back thither he offers; for the Apāmārga is of backward effect‘. Eggeling übersetzt also, als ob der Text *pratíkṣya* statt *pratítya* hätte, und ferner ist die Bedeutung von *pratīcīnaphala* nicht eine figürliche: die Achyrantes aspera hat nämlich, wie ich mich durch die freundliche Vermittlung des Herrn Dr. Pulle, Lektor für Botanik an der hiesigen Universität, habe überzeugen können, der mir ein getrocknetes Exemplar gezeigt hat, wirklich rückwärts gewendete kleine Früchte; vgl. AS. vii. 65. 1: *pratīcínaphalo hí tvám ápāmārga ruróhitha*, was Whitney zutreffend übersetzt hat: ‚since thou, o Off-wiper, hast grown with reverted fruit‘.

v. 4. 3. 2: *tátho evàiṣá etan náhaivàsmān nv ìndriyáṃ vīryàm apakrámate varuṇasavo vá eṣa yád rājasūyam íti váruṇo ᾿karod íti tv èvàiṣá etát karoti*: ‚and in like manner this one; — that energy does not indeed depart from him but he does it (thinking): „This Rājasūya is Varuṇa's consecration and Varuṇa did so“.‘ Eher so: ‚In like manner does he this, although neither energy nor vigour depart from him, but because he thinks that this is Varuṇa's consecration and that Varuṇa did so‘; das erste *etát* wird vom nachher folgenden *etát* aufgenommen.

v. 5. 5. 14: *etáyā vái bhadrasénam ájātaśatravam áruṇir abhícacāra kṣipraṃ kílāstṛṇutéti ha smāha yájñavalkyaḥ*: ‚for it was thereby that Āruṇi bewitched Bhadrasena Ājātaśatrava: „Quick, then, spread (the barhis)!“ thus Yājñavalkya used to say‘. Nach meiner Ansicht ist *kila astṛṇuta iti* zu trennen und haben wir *astṛṇuta* als 3. sg. impf. med. zu *stṛṇuta* zu nehmen in der Bedeutung: ‚sich (einen Widersacher) durch *abhicāra* unterwürfig machen‘.

2. Zum Kāṭhaka.

In dem von v. Schroeder so verdienstlich herausgegebenen Texte des Kāṭhaka ist noch manches zu berichtigen; besonders der 1. Teil enthält mehr Ungenauigkeiten, als wünschenswert ist. Hätte der Herausgeber bei der Herstellung desjenigen Teiles vom Texte, welcher im 1. Band enthalten ist, auch den beiden letzten Teilen, welche eben die Yajus-Formeln des 1. Bandes behandeln, die gebührende Aufmerksamkeit zukommen lassen, so wäre er selber imstande gewesen, manchen Fehler in der Überlieferung, die meistens aus einer einzelnen Handschrift bekannt ist, zu berichtigen. Ich verzichte darauf, eine lange Liste Korrigenda zu geben (der versprochene Wortindex wird das alles klarstellen), und gebe im Folgenden nur eine Auswahl meiner Randbemerkungen. Diejenigen Bemerkungen, die sich auf den 2. und 3. Band beziehen, sind zum größten Teil schon während des Druckes dem Bearbeiter vorgelegt worden. Dieser meinte jedoch, dieselben nicht aufnehmen zu müssen.

vi. 3: 51. 11: *tasmād atrapv ayaḥ pātraṃ pratidhuk krūḍayati tat payasāgnihotraṃ juhoty amum eva tad ādityaṃ juhoti*; lese *ayaḥpātraṃ* als Zusammensetzung und *yat payasā°* statt *tat payasā°*; *krūḍayati* ‚gerinnen machen, dick machen‘ kommt auch noch vi. 7: 56. 20 vor: *na suśṛtaṃ kuryād retaḥ krūḍayet*: ‚nicht allzu gar soll er die Milch des Agnihotra machen; er würde den Samen dick (unflüssig) machen‘. Es ist mir nicht ersichtlich, aus welchem Grunde Bartholomae im Altiranischen Wörterbuch Uhlenbecks Zusammenstellung (Etymol. Wörterbuch der Altind. Sprache S. 68) mit av. *xraoždišta, xruždra* usw. nicht aufgenommen hat.

xii. 10: 172. 9. Daß wir zum richtigen Begriffe auch der Brāhmaṇas zuweilen auch in der epischen Literatur Beiträge finden können, mache ich an einem Beispiele klar. In der angeführten Kāṭhaka-Stelle (und vgl. Maitr. S. ii. 4. 1) wird erzählt, wie der dreiköpfige Viśvarūpa mit Indra kämpft. Indra redet einen in der Nähe stehenden Zimmermann (*takṣan* = *rathakāra*) an: ‚Komm her und haue von diesem die drei Köpfe ab.‘ Der Zimmermann kommt

heran und haut mit einer Axt dem Ungetüm die Köpfe ab. Dann folgen die Worte, die mir wenigstens früher rätselhaft vorgekommen sind: *tasmāt takṣṇaḥ śiro dhṛtam* (K.), *tásmāt tákṣṇe śíro dhṛtám* (M.). Die Erklärung liefert Mbh. v. 9. 36—37 (Indra spricht):

> *kṣipraṃ chinddhi śirāṃsi tvaṃ kariṣye 'nugrahaṃ tava |*
> *śiraḥ paśos te dāsyanti bhagaṃ yajñasya mānavāḥ ||*

Die Vorschrift, daß der Zimmermann, der ja beim Tieropfer zum Anfertigen des Opferpfahles beteiligt ist, den Kopf des Opfertieres erhält, ist mir aus keiner anderen Quelle bekannt.

xiii. 3: 181. 19 (vgl. Maitr. S. iv. 2. 14: 38. 9) findet sich das Adjektiv *utpṛṣṭi*, das nach Böhtlingk (Skt. Wörterb. in kürzerer Fassung, Nachtr.) ‚mit hervorstehenden Rippen' bedeuten soll. Diese Deutung scheint mir mit Hinblick auf die Parallelstellen unzulässig zu sein. TS. ii. 1. 5. 1 hat dafür *unnata*, Maitr. S. ii. 5. 3: 50. 16 *kubhrá*. Die Bedeutung des zuletzt zitierten Wortes ist unbekannt. Die drei *utpṛṣṭi, unnata, kubhra* müssen dasselbe besagen: ‚erhöht', ‚mit erhöhtem Rücken', also ist wohl eine Art Zebu gemeint. Da ferner Āp. xxii. 15. 10 *udbhṛṣṭi* offenbar gleichwertig mit dem von Baudh. in ähnlichem Zusammenhang verwendeten *unnata* gebraucht, liegt es nahe, *utpṛṣṭi* als eine Kompromißform zweier Wörter: *udbhṛṣṭi* und *utpṛṣṭha* aufzufassen. Ist endlich *kubhrá* mit *κυφός* zusammenzustellen?

xx. 5: 24. 1: *yat kārṣmaryamayīr dakṣiṇata upadadhāti*, l. *kārṣmaryamayīṃ*, vgl. Maitr. S. iii. 2. 6: 24. 5 und Āp. xvi. 22. 5.

xxi. 8: 47. 7 und xxi. 10: 50. 15 l. *anudrutya* statt *anūd-drutya.*

xxii. 6: 61. 18: *tásmāt puruṣa evaṁ sūryaṃ pratyaṅ paśūnāṃ nyañco 'nye*, l. *eva* statt *evaṁ*.

xxii. 10: 66. 16. In den Worten *tasmāt saṃvatsaram ukhyo bhartavyo yad arvāk saṃvatsarād aruścid eva sa* bemerkt v. Schroeder: ‚vielleicht *aru* = Sonne'. Vielmehr ist *aruścid* Adjektiv, zusammengesetzt aus *arus* ‚wund' und *cit* ‚schichtend': trägt er das *ukhya*-Feuer kürzer als ein Jahr, so fehlt etwas an seiner Schichtung.

XXIII. 4: 78. 16: *kṣud udāraṃ pāpmā bhrātṛvyaḥ*; die Vergleichung von Maitr. S. III. 6. 7: 69. 2 lehrt, daß *udaraṃ* statt *udāraṃ* zu lesen ist.

Ib. 19 lese: *tṛtīyasavanabhāgā asann iti* statt *āsann iti*.

Ib. 20 lese mit T I: *tṛtīyasavane* statt *°savanaṃ*.

XXIII. 10: 86. 8 ist wohl *sāprāpya* statt *sā prāpya* zu lesen; diesen Vorschlag hat v. SCHROEDER weiter unten (Z. 10) wohl aufgenommen.

XXV. 1: 103. 4: statt *parā sa jayati* lese *parā sa jayate*.

XXV. 1: 103. 7: ich vermute jetzt *durativyadhaṁ* statt *durativyathaṁ*: ‚schwer zu durchbohren, zu durchschießen'.

Ib. 12: trenne *prati puruṣa°*.

XXV. 1: 103. 15, 16: *sacchandaso yājyānuvākyāḥ kuryād yad vicchandasas syur aparicito hotāraṁ hanyuḥ*. Ohne Zweifel ist, wie ich jetzt sehe, *apacito* zu emendieren, vgl. Ait. Br. I. 25. 13: *yad vicchandasaḥ kuryād grīvāsu tad gaṇḍaṃ dadhyād īśvaro glāvo janitoḥ*. Dieses *apacit* war bekanntlich bisher nur aus dem Atharvaveda zu belegen und BLOOMFIELD ist es, der dessen Bedeutung: ‚scrofulous swellings' festgestellt hat. Durch die Vergleichung der Kāṭhaka- mit der Aitareya-Stelle wird jetzt diese Deutung endgültig als richtig erwiesen.

XXVI. 2: 123. 15 hat v. SCHROEDER eine von mir gebotene Konjektur aufgenommen, eine zweite von mir vorgeschlagene Änderung aber scheint ihm nicht einleuchtend gewesen zu sein; und doch glaube ich, daß in dem Satze *purastād pratipadyeta* usw. die Negation fehlt; lese: *na purastāt pratipadyeta*.

XXVI. 7: 130. 21: *brahma vai bṛhaspatir brahmaṇā prajāḥ prajāyante*; statt *brahmaṇā* ist *brahmaṇaḥ* zu lesen, vgl. XXVIII. 8: 162. 15.

XXVII. 6: 145. 18. Statt *nayann āśrāvayet* hatte ich vorgeschlagen *na yann āśrāvayet* zu lesen; das gibt wenigstens einen Sinn.

XXVII. 8: 147. 1. Da in *tā upāmantrayata abruvatām* etc. *tā* (= *tau*) Objekt und das Subjekt zu *upāmantrayata* Indra ist, scheint dieser Hiat (*°ta abru°*) unerhört; höchstwahrscheinlich ist nach *upāmantrayata* ein *tau* ausgefallen; lese: *tā upāmantrayata tā abrūtām*, vgl. TS. VI. 4. 10. 1.

xxix. 3: 171. 2. Meinen Vorschlag *sthāvarāsv avayanti* zu lesen statt *sthāvarās sravayanti*, halte ich auch jetzt aufrecht.

xxxiv. 5: 38. 23. Die Vergleichung von Pañc. br. v. 5, 1 belehrt mich jetzt, daß statt *atho devasākṣya evo pariṣadya yājayanti* (*yaṃjayaṃti* die HS.) zu lesen ist: . . . *evopariṣadyaṃ jayanti*.

xxxiv. 15: 46. 19, 47. 1. Das richtig von mir *'tharvā* angegebene ist *'tha vā* gedruckt worden!

Utrecht, 2. März 1912.

Babylonisches.

Von

B. Landsberger.

1. *Ina ūm ebūrim eḳlam (ana) pī šulpišu išadadu.*

Die Bedeutung dieser Redensart der altbabylonischen Kontrakte wurde bereits viel erörtert.[1] Doch glaube ich einiges Neues beitragen zu können, was über die bisher geäußerten Vermutungen hinausführt.

Ebūru ist Jahreszeit, die sich mindestens bis einschließlich Ab erstreckt (nach MEISSNER, *Suppl.* s. v.).

Die Bedeutung von *šulpu* (Ideogr. nach der STRASSMAIER, *Alphab. Verz.* Nr. 8458 gegebenen Verbesserung von II R 26, 29 c d . . . SUG[*su-ug*]ŠE) geht mit größter Wahrscheinlichkeit aus K. 2882 (BOISSIER, *Choix de textes relatifs à la divination*, vol. II, 59), Z. 12 f. hervor. Es heißt hier: [2] *šammu iš-te-en šú-ul-pu* 2, 3 *šú-bu-ul-la-tum eḳlu šu-a-tum bēlu-šu inaddi*[3]*-šu, ugaru šuatu*[4] *i-ḫar-ru-ub.* ‚Wenn eine Pflanze ein *š.*, (aber) 2 oder 3 Ähren (hat), so wird dieses Feld sein Herr zerstören, etc.‘ Soll eine Pflanzenabnormität zustande kommen, so kann der in *šulpu* fraglos vorliegende Pflanzenbestandteil nur der Halm sein.[5] Diesen Befund bestätigt die Vergleichung: talm. שְׁלָף = Stoppelgras, daraus abgeleitet die Bedeutung

[1] MEISSNER, *Altbab. Privatrecht* 141; SCHORR, *Rechtsurkunden* 122 f.; PICK, *OLZ* 1908, 316; UNGNAD, *OLZ* 1910, 159; SCHORR, *WZKM* 1910, 328.

[2] *Enuma* zu lesen?

[3] Zeichen RU.

[4] A.ḲAR BI.

[5] Auch sonst scheint die Doppelähre Unglück zu bedeuten, vgl. HUNGER, *Tieromina* 47[3] zu K. 3844.

Stoppelland (Vogelstein, *Landwirtschaft* 48).[1] Ferner gehört hierher שלף Ps. 129, 6. Die Übersetzung des Symmachus ἐκκαυλῆσαι = in den Halm schießen[2] beruht auf richtiger Tradition. Auch das ܚܠܦ der Pešitta z. St., dessen in den Wbb. sich findende Bedeutung ‚verdorren' nach Nöldeke, *ZDMG* 43, 678 nur auf einem Mißverständnis unserer Stelle beruht, erklärt Bar Bahlūl richtig durch ܐܦܩ ܩܢܝܐ = Halm hervortreiben (Payne-Smith Sp. 4196).[3]

In neubabylonischen Kontrakten, meist Pfändungsurkunden, findet sich häufig *eḳlu pī šulpi* in Parallelismus mit *zaḳpu* (bepflanzt), ersteres von der Getreide-, letzteres von der Dattelpflanzung, also, wie schon der Zusammenhang ergibt, angebautes Feld, wörtlich ‚nach[4] dem Halm', so wie es in Halmen steht.[5] Die Schlußfolgerung Kotallas *BA* iv, 558, 31 f. ist hinfällig, da *irrišūtu* ganz allgemein Ausübung des Landbaues bedeutet.

Was nun die landwirtschaftliche Tätigkeit des *šadādu* betrifft, die zur Erntezeit stattfindet, so kann mit Sicherheit behauptet werden, daß die Zeit oder der Monat der *ša*(*n*)*dūtu*, der als Ablieferungsdatum für geschuldetes Geld und Getreide so häufig in den Darlehenstafeln sich findet, der Monat des *šadādu* ist, gewiß in unserem speziellen Sinne. Dies zeigen die Rückgabeformeln, die Huber, *Hilpr. Ann. Vol.* 203 aus sumerischen Darlehenstafeln mitteilt: *ud-gid, gid-da, sir-ri*, die hier als Rückgabetermin genannt sind, = *šandūtu* (*gid, sir* ja gewöhnliches Ideogr. für *šadādu*). Vgl. dazu vielleicht EBŪR.

---

[1] Ist, wie es scheint, die Bedeutung ‚Halm ohne Ähre und Blätter' die eigentliche, so kann eine Bildung der gemeinsem. √שלף = سَلَبَ ‚ausziehen' vorliegen, im Sinne von ‚des Beiwerks beraubt', vgl. arab. سَلِيبٌ, plur. سُلُبٌ ‚a tree of which the leaves and fruit have been taken' u. ähnl. (Lane).

[2] Diese unzweifelhaft intransitive Bedeutung direkt von dem transitiven שָׁלַף ‚herausziehen' abzuleiten, wie Bäthgen, *Handkomm.* z. St., es tut, ist unmöglich.

[3] Weitere Stellen für *šulpu*: Harper x 977 (vgl. Klauber, *JAOS* 28, 113 ff.) Rv. 8; *CT* XVIII 10, 62.

[4] Wie weit man eine von dem ursprünglichen ‚nach Aussage' sich entfernende Bedeutung von *pī* anzunehmen hat, ist unsicher. Vgl. auch *pī pāšim* ‚nach der Axt', Ranke, *BE* vi 1, 76, 1, von einem Hausgrundstück.

[5] Altbabyl. *eḳil eššēnim*.

GID.DA = *ḫarpu* (DELITZSCH, *HWB* s. v. *ḫarbu*). Weiter ergibt sich aus dem sumerischen GID, daß das gewöhnliche Verb *šadādu* = ‚ziehen' vorliegt. Dies wird bestätigt durch GAUTIER, *Archive de Dilbat* Nr. 6, 9 (näheres unten), wo die Tätigkeit des *šadādu* auch *tiriṣ eḳlim*, Ausstreckung des Feldes, genannt wird. Womit wird nun das Feld ‚gezogen', ‚ausgestreckt'? M. E. mit der Meßschnur oder dem Meßrohr. Die Bedeutung ‚Feld messen' für *šadādu* hat THUREAU-DANGIN, *Journ. asiat.* x. Ser., XIII (1909), 86[3] nachgewiesen; vgl. auch HROZNÝ, *WZKM* 1911, 319. Dazu kommt noch, daß der unter den Mitgliedern der Feldvermessungskommission auf dem Kudurru London 101 (*KB* IV, 56 ff.) I, 16 zuerst genannte Ibni-Marduk den Titel *ša-di-id eḳli* führt. Vgl. vielleicht auch Rm. 2, 31 (*CT* XIX, 28) 6 f. = *SAI* 5532 und 1431, *gid* (*gi*)-*da* = *ša*-[*da-du*]

*giš*GI = *dtto.* , eine Gruppe bildend. Meßrohr?

Betrachten wir nun unsere Redensart mit ihren Varianten im Zusammenhang!

Ana pī šulpišu fehlt häufig. Einmal findet sich an dessen Stelle eine einschränkende Bestimmung: *VS* 7, 100, 17 (KOHLER-UNGNAD, Nr. 665) *ūm ebūr šē eḳlam, mala irrišu, išadadu.* Vgl. auch *CT* VI, 41 c (KOHLER-UNGNAD, Nr. 624) das einschränkende ‚*mala maḳru*' ‚soviel bewässert ist' bei der Prozentklausel. Auch *pī šulpišu* dürfte nach dieser Variante eine den Begriff ‚Feld' einschränkende Bedeutung haben:[2] ‚nach Maßgabe seines[3] Halm(bestand)es', d. h. ‚soviel Halme es trägt'. Also: ‚In der Erntejahreszeit werden sie[3] das Feld, soviel Halme es trägt, (mit dem Meßgerät) ausziehen.'

Nach dem Ergebnis dieser Messung wird die pro Quadrateinheit ausgemachte Menge der Abgabe berechnet. GAUTIER 6 (KOHLER-UNGNAD 977, vgl. SCHORR, *WZKM* 1910, 328 und 457) ist folgendermaßen zu verstehen: Idin-Lagamal kauft ein Feld von den Erben

---

[1] Trotz *šulpišunu* bei THUREAU-DANGIN, *Lettres et C.*, 154, 14 kann sich, wie SCHORR, *Rechtsurk.* 123 gezeigt hat, das Suffix nur auf *eḳlu* beziehen.

[2] Die Übersetzung wird durch diese Annahme nicht tangiert.

[3] Mit UNGNAD im Sinne von ‚man', wie die passivische Variante *CT* VI, 24[b], 10 (SCHORR, *Rechtsurk.*, Nr. 50) zeigt.

Nūr-ilišus, deren Vertreter Mulu-Nani ist. Dieser besorgt die notwendige Ausmessung des Feldes auf Aufforderung und Kosten[1] des Idin-Lagamal, beschwört deren Richtigkeit, worauf das Resultat derselben als für beide Teile, auch die Brüder Mulu-Nanis, bindend erklärt wird.

Eine weitere wirtschaftsgeschichtliche Rechtfertigung meines philologisch gewonnenen Ergebnisses ist mir nicht möglich. Voraussetzung ist, daß *gid*, bzw. *šadādu* ‚ziehen', in speziell landwirtschaftlichem Sinne nur die eine, bereits nachgewiesene Bedeutung hat.

2. *maḫāṣu* = weben.

Die längst erkannte Gleichung مَخَضَ = *maḫāṣu* = aram. מְחָא (Lit. bei Ges.-Buhl[15], 408) wird gegenüber den Zweifeln Nöldekes, *ZDMG* 57, 419 durch eine dreifache Bedeutungsgleichheit von talm. מְחָא mit *maḫāṣu* gestützt, nämlich schlagen, ausgießen, weben. Letztere Bedeutung, deren Ursprung Levy, *Neuhebr. Wörterb.* s. v. richtig erklärt, soll hier für das Assyrische nachgewiesen werden. Sie liegt vor im Sanheribprisma *CT* xxvi, Col. viii, 64: *Iṣṣu nāš šipāti ibḳumu imḫaṣu ṣubātiš* ‚Die wolletragenden Bäume rupften sie ab, verwebten (sie) zu Tuch'.[2] Innerhalb der Listen liegt *m.* = ‚weben' vor:

Brünnow 3798 (ii R 51, 39c): *amel* KU.TAG.GA = *māḫiṣu ša ṣu*[*bāti*] = Weber, danach *SAI* 2477 zu ergänzen: [*ma-ḫa*]-*ṣu ša ṣubāti*.

maḫṣu, synon. *miḫṣu* = Gewebe. Ideogr. Brünnow l. c. Hieher die Zeile: *miḫṣu Cyr.* 241, 1; *Nbd.* 78, 1; vgl. *Cyr.* 232, 1 (M.-A). Scheil, *Tukulti Ninip*, Rev. 17 lies: *150 ṣubāt* (so deutlich die Photographie) *mi-iḫ-ṣi*.

muḫḫuṣṣu SAI 8039, vgl. K. 9888 (*CT* xix, 39) Rev. 3, Idg. [GI?] . . . KU.BAR.[3]RA, ein zum Weben dienendes Gerät.

---

[1] *ik-ri-e* . . . . *ilḳi* (*ŠU.BA.AN.TI*).

[2] Bereits von Meissner, *MVAG* 1910, 494[2] richtig verstanden.

[3] Sumerisch *bar* = weben, Ideogramm für *burmu*, *bitramu* (Br.), BAR.ŠÚ.GAL = *mubarrimu* (Del. *HWB* s. v.), UŠ.BAR = *išparu* [*uš*, bezüglich *eš* (Lesung für *KU* ‚Gewand') + *bar* ‚weben'], *b*(*p*)*arsigu* = *bar* ‚weben' + *sig* ‚Wolle', vgl. auch das Ideogramm für *šu'ūru*, *SAI* 6202.

3. *še'urtu* = Gerste.

Daß ŠE.BAR Gerste ist, war aus den aramäischen ‚indorsements' *BE* VIII, 1, Nr. 68, vgl. S. 16 und *BE* IX, 108 vgl. CLAY, *Studies in memory of W. R. Harper* I, p. 301, bekannt, ferner, daß das babylonische Äquivalent dieses Ideogramms ein auf *t* ausgehendes feminines Wort sein muß (vgl. TALLQVIST, *Nabonid* 130; DELITZSCH *BA* III, 390; *SAI* 5408). Nunmehr scheint das gemeinsemitische Wort für Gerste, das uns zugleich die Lesung von ŠE.BAR gibt, auch im Babylonischen vorzuliegen, und zwar *CT* XXIX, 18a, wo es Z. 13 f. folgendermaßen heißt: *ù i-di, ša ta-ma-da-di,*

1 (gur) še-ur-tum ma-ad

‚. . . als meine Miete, die du darmessen sollst, ist 1 Kor Gerste viel'. Doch ist die Lesung noch hypothetisch.

Leipzig.

Die Berge Job und Schebtamo des Josippon.

Von

Theophil Emil Modelski.

Den sogenannten Josef ben Gorion (Josippon, Gorionides)[1] und dessen Werk hat der bekannte polnische Gelehrte Joachim Lelewel noch als ‚Rätsel'[2] bezeichnet; gleichwohl hat er die Anachronismen, Fehler und Widersprüche dieses jüdischen Schriftstellers kühl und scharf beurteilt. Jetzt ist vieles anders geworden; gar manches an dem Josipponschen Texte, was früher dunkel und unklar war, ist uns jetzt klar und verständlich. Die Ansichten über diesen mittelalterlichen Autor haben sich so geändert, daß der frühere Zweifel und das Mißtrauen gegen ihn im Laufe der Zeit wahren Lobeshymnen gewichen sind, die ihn in besserem Lichte erscheinen lassen. Trotzdem ist man aber auch jetzt noch nicht einig über die Zeit und den Ort — wann er geschrieben und wo er gelebt hat.

Wird es noch vieler Mühen und Versuche bedürfen, die unklaren Stellen des Textes zu erklären? Wann wird endlich der verdorbene und durch viele Eindringlinge entstellte Wortlaut in seiner ursprünglichen Reinheit erscheinen, wodurch die verdrehten Namen von Völkern und Orten ihre wahre Bedeutung erlangen und unzweideutig sein würden? Natürlich ist die Antwort darauf nicht leicht. Wir stellen jedoch fest, daß hierin ein bedeutender Fortschritt zu

---

[1] Eigentlich nur der Titel des Buches, das Buch Jossippon usw.

[2] Vgl. noch: ‚Oceanus fabularum Judaicarum', Vorwort in der Ausgabe von Breithaupt.

verzeichnen ist und der Josipponsche Text allmählich reiner und besser wird.

Außer den wesentlichen Mängeln und Fehlern wegen des schlechten Zustandes der Handschriften gibt es noch andere Mängel, um derentwillen wir weder den Josippon noch die späteren Abschreiber tadeln dürfen. Ich denke hier an die fehlerhafte Erklärung der Namen, die sich in den Handschriften gut erhalten haben, die aber von den Forschern falsch gedeutet wurden. Der falsche Weg hat dann auch zu beliebiger Besserung des Textes geführt, wo dieser gut gewesen war und wo nur die Erklärung Schwierigkeiten bereitete. Diese Interpretationen und Verbesserungen haben auch dem Rufe des Josippon geschadet. Für die Geographie und die Ethnographie des 10. Jahrhunderts ist das Verständnis der dunklen Stellen unseres Schriftstellers sehr erwünscht und von großer Bedeutung. Verf. möchte in der folgenden Auseinandersetzung zwei Fehler aufzeigen, welche nicht dem Texte, sondern seiner Erklärung durch die Forscher zur Last fallen.

In der Völkertafel, welche Josippon seinem Werke vorangestellt hat, spricht er von den Deutschen, d. i. den Alemannen, den Söhnen Elisah (Elischa): ‚Elischah sind Völker Alemanniens (אלמנייא), welche zwischen den Bergen Jov (יוב Jub, Job) und Septimo (ושיבתמו Schebtamo) wohnen. Von ihnen stammen die Lombarden, welche hinter den Bergen (irrtümlich Flüssen) Jov und Septimo wohnen. Sie haben das Land Italien unterworfen, wo sie bis zum heutigen Tage an den Flüssen Po und Ticino wohnen; und die Wasser des Po ergießen sich in das Venetische Merr.‘[1]

Die unpassende Übertragung von Jov und Septimo hat zwar im Wesentlichen den Inhalt der Stelle nicht geändert, sie hat aber den Gedanken und die Absicht des Josippon verdreht und dadurch die Ungenauigkeit und die Dunkelheit des Textes verursacht. Wir möchten hier einige Erklärungen unseres Textes zusammenstellen,

[1] Lombardi לומברדי, Italiah איטליאה, Bondekiah (Venedica) בונדקיאה; Jou, Jov, Jub, Job, Septimo, Sebtemo, Sebathemo.

wobei wir zunächst die Erklärung LELEWELS erwähnen, die in der Literatur keine Nachahmer gefunden hat. Derselbe beachtet die Namen selbst, indem er nach solchen, die ihnen ähnlich sind, in den Alpenländern, und zwar in einer Richtung sucht, die den Wohnsitzen der Langobarden entsprächen, ehe diese nach Italien gekommen waren. Er übersetzt also: ‚Les fils d'Elisah (dont le frère est Alam) sont les Alemania, qui habitent les monts ou villes Joub et Septimo. D'eux sont sortis les Lombardi, qui habitent au delà des fleuves Jub et Septimo et ils subjuguèrent Italiah et habitent jusqu' aujourd'hui autour des fleuves Poo et Tesino. Poo verse ses eaux dans le mer . . . בונדקיאה Bondekiah . . . (Venise).'[1] In der Erklärung von Jub und Septimo bemerkt er: ‚Juvavum, Saltzbourg et Sevaces de Ptolémée dans le Norique au nord.'[2] Ebenso mißlungen sind die Erklärungen der übrigen älteren und neueren Schriftsteller. In ihren Erklärungen sind sie entschieden zu weit gegangen. Obgleich Alle klar sehen, daß man unter Jub und Septimo ausschließlich die Alpen zu verstehen habe, denn dieses ergibt sich aus dem Inhalt der Stelle, haben Forscher wie BOCHART, BREITHAUPT, HARKAVY und die übrigen den Zusammenhang der Alpen mit den Höhen Jub und Septimo nicht verstanden. Das hat ihnen allen eine weniger befriedigende Erklärung aufgedrungen, mit der sie mangels einer besseren vollauf zufrieden waren, zumal da sie sich dadurch nicht allzuweit von den Alpen entfernt haben. Die Folge davon war, daß die Gelehrten den Begriff Alemannien bedeutend erweitert haben, um den Anforderungen an ihre Interpretation zu entsprechen. So fällt es leicht auf, wie frei und schlecht BOCHART erklärt hat; er sagt nämlich zu unserer Stelle:[3] ‚Alemanniae nomine hic significat eas Galliae et Italiae partes, quae Germaniae tum temporis erant annexae; et germanos imperatores pro dominis agnoscebant. In his

---

[1] JOACH. LELEWEL, Géographie du moyen âge, t. III et IV. Bruxelles 1852, p. 13. Der Text ist nicht getreu wiedergegeben.

[2] Ebda.

[3] SAMUELIS BOCHARTI Geographia sacra seu Phaleg et Canaan. Ed. 3. Lugduni Batavorum, Trajecti ad Rhenum 1692, Seite 200.

1. Arelatense regnum inter montes Jou et Septimo; id est Juram et Septimanos. Nam Arelatense regnum complectebatur Provinciam, Delphinatum et Sabaudiam 2. Lombardia, quam dicit esse trans Juram, id est trans Alpes ad Padum et Ticinum ...' Mögen wir auch Alemannien und die Alemannen verstehen wie wir wollen, immerhin sind Jou und Septimo in dem Sinne der Berge Jura und des Landes Septimanien unverständlich. Weder Lelewel, noch Bochart, welch letzterer mehr Anhänger hat, können uns befriedigen. Für gleich unwahrscheinlich halten wir, daß uns der französische oder italienische Jude Josippon eine so ungenaue Angabe über die Wohnsitze der Deutschen und über die Alpen — denn nur an diese wird er gedacht haben — überliefert hätte.

Außer der wesentlichen Ungenauigkeit der jetzigen Erklärungen des Josipponschen Buches, welche das Verständnis des Zitates erschwert, wäre noch die Veränderung der handschriftlichen Überlieferung zu beachten. Man hat den Wortlaut nach der Erklärung behandelt. Vertraut man einmal der Ansicht, mit Jub, Job, Jov sei der Jura gemeint, dann muß man folgerichtig den Text bessern — man hat offenbar demnach für יוב (Jub) — יור (Jur) gelesen. So hat schon z. B. Harkavy in seiner (russischen) Ausgabe gemacht; vor einigen Jahren hat das auch Prof. Westberg wiederholt.[1] Er spricht gelegentlich über Ort und Zeit der Abfassung des Josipponschen Werkes; dabei versetzt er den Autor (ins 10. Jahrhundert) nach Frankreich. Für Frankreich spreche nach ihm die Angabe, die Langobarden säßen hinter den Bergen Jur und Schebtamo. Er nimmt also die Lesung Jur statt Jub oder Jov. Dadurch aber hat man das Verständnis nicht gefördert. Weder der Jura, noch weniger

---

[1] In der russischen Zeitschrift: Žurnal Ministerstwa Narodnago Proswěščenija, Jahrg. 1908, Petersburg, Neue Folge, Teil XIII und XIV. Der Aufsatz lautet: Zur Analyse orientalischer Quellen über Osteuropa (russisch), Seite 375, Bd. 13. Die russische Abhandlung ist eine Umarbeitung der deutschen Ausgabe: Beiträge zur Klärung orientalischer Quellen über Osteuropa, in dem Bulletin de l'Acad. Imp. des sciences de St. Pétersb. 1899, Bd. XI, Nr. 4 und 5, S. 211—245, 275—314. In der deutschen Fassung fehlt der Passus.

aber das Land Septimanien haben die Stelle über Deutschland erhellt. Man hätte vielmehr die Worte des Josippon selbst genau einsehen und dessen Nachrichten auf Grund der damaligen Anschauungen beurteilen sollen. Es wäre also am besten gewesen, in den Alpen selbst die beiden Namen zu suchen, welche den Erwartungen vollauf entsprochen hätten. Man hätte nach Namen suchen sollen, die sowohl ihrer Form, als auch ihrer Bedeutung nach die Sicherheit geboten hätten, daß die Erklärung weder willkürlicher Deutung entspränge, noch beliebigen Einfällen, sondern daß sie aus der wahren Beurteilung des Ortes und der Zeit hervorginge. Das eine Wort sowohl als das andere hätten gleichermaßen ihre Erklärung gefunden. Auch die Zusammenstellung der beiden Wörter und deren Bedeutung hätten sich in allem entsprechen müssen. Wenn Josippon berichtet, daß Jub oder Jov und Septimo (Schebtamo) Berge seien, so darf man nicht den ersten Ausdruck als den Namen eines Berges deuten, und den zweiten für die Bezeichnung eines Landes halten oder auch sonstwie erklären (vgl. BOCHART, LELEWEL). Hier hätten wir also eine unklare Interpretation. Ferner müssen wir beachten, daß dies solche Berge unter den Alpen sein mußten, welche eine besondere Bedeutung, irgendwelche Eigenheiten gehabt haben und demnach allgemein bekannt gewesen sein mußten. Diese Namen müßten sich also auch in den lateinischen Quellen des Mittelalters finden, welche dann völlig den Höhen Jov und Schebtamo des Josippon entsprechen würden. Meine Meinung hat mich zu einem sichern Ergebnis geführt. Es scheint mir, daß eine klare Grundlage zu den Worten des Josippon gefunden ist. Meine Ausführungen haben auch die Billigung des bekannten Petersburger Orientalisten Dr. HARKAVY gefunden.

In der mittelalterlichen lateinischen Literatur begegnen wir vielen Erwähnungen der Alpen, und zwar gewöhnlich nur beiläufig und allgemein. Im besonderen sind oft Pässe genannt als natürliche Wege zwischen den nördlichen und südlichen Abhängen des mächtigen Gebirges. In den Quellen finden sich besonders zwei wegen ihres Alters und ihrer Gangbarkeit bekannte Übergänge. Es sind

das die Pässe des Großen St. Bernhard und des Septimer.[1] Über dieselben haben wir die meisten Nachrichten, und zwar eben aus der Zeit, die uns besonders angeht. Der Pass des Großen St. Bernhard ist der höchste unter den regelmäßigen Verkehrswegen der Alpen. Er war schon im Altertum genau bekannt. Er zeigte den Wanderern die nächsten und leichtesten Verbindungen mit der westlichen Schweiz, dann noch mit dem nördlichen und dem östlichen Gallien, endlich mit Germanien. Im Mittelalter, worauf es uns zunächst ankommt, mehren sich die Erwähnungen unseres Passes, der am öftesten Mons Jovis, Jovinae Alpes, Jupitterei montes usw. genannt wird, worüber weiter unten näheres. — Wegen des Septimer Passes, Mons Septimus, wäre zu bemerken, daß er zwar nicht in dem Maße, als der St. Bernhard besucht war, allein im etwas späteren Mittelalter oft von denjenigen benützt war, die von Italien nach Deutschland und umgekehrt gingen.[2] Sowohl auf dem Passe des Großen St. Bernhard als auch auf dem Septimer haben einst berühmte Hospitäler gestanden. Allgemein bekannt ist übrigens das Kloster (Hospiz) auf dem Großen St. Bernhard, von dem Septimer sieht man nur noch die Trümmer des ‚Hospitiums'.[3]

Aus der obigen Darstellung dürfte also hervorgehen, daß die Lesart יוב (Jub) richtig wäre und keinerlei Besserungen bedarf;[4] dasselbe dürfte auch von der zweiten Form שיבתמו (Schebtamo) gelten. Beide sind also klar. Josippon hat somit weder einerseits den Jura noch anderseits das Land Septimanien im Sinne gehabt, als er von den Alemannen und den Langobarden schrieb, sondern er hat hier an den Mons Jovis und den Mons Septimus gedacht. Sogar eine

---

[1] Hier möchte ich auf ALOYS SCHULTES Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig, I. und II. Bd., Leipzig 1900, verweisen, worin die Geschichte und die Bedeutung der Alpenpässe für den Verkehr im Laufe der Jahrzehnte genau und gebührend beachtet ist.

[2] Vgl. SCHULTE a. a. O., S. 93: ‚Der Septimer war nach und nach so bekannt geworden, wie es früher nur der Große St. Bernhard, der Mons Jovis, gewesen war.'

[3] Vgl. SCHULTE a. a. O., I. Bd., 3, 4, 11, 12, 40, 55, 60, 61 u. a. ff.

[4] Der Name Mons Jovis erscheint bei Josippon wie auch bei arabischen Autoren so auf die Alpen wie auch auf den Jura übertragen.

flüchtige Beurteilung des Textes gewährt die Möglichkeit einer leichten Orientierung, welche Erklärung der Wahrheit näher kommt: ‚Elischa, sind Völker Alemanniens, die zwischen den Bergen Jov und Septimo wohnen.' Obgleich diese Erklärung vielleicht als zu eng erscheinen könnte, kann man doch annehmen, daß Josippon hier die Söhne Elischa auf die Alemannen einschränkt. Wenn wir auch den Namen Alemannen allgemeiner gefaßt, und zwar für alle deutschen Stämme gebraucht haben, bleibt das Zitat verständlich.[1] Klarer und treffender beschreibt folgender Satz des Josippon die Sache: ‚Von ihnen stammen die Lombarden, die sich hinter den Bergen Jov und Septimo aufhalten.' Die Beschreibung der lombardischen Wohnsitze zeigt uns unwiderleglich, daß Josippon nicht das Juragebirge gemeint haben kann, weil dieses zu fern von den Langobarden und Italien liegt.[2] Wenn wir auch annehmen würden, daß Josippon in Frankreich gelebt und geschrieben habe, so vermöchten wir auch diese Beschreibung der Wohnsitze der Langobarden nicht zu verstehen. Fügen wir hinzu, daß wir allzusehr die Vorwörter ‚zwischen' und ‚hinter' betonen, ihre Erklärung aber etwas freier sein müßte,[3] dann nähern wir uns mehr der Absicht Josippons und wir ziehen aus dessen Worten keine falschen, weil sehr weitgehenden Schlüsse. Sodann wäre zu erinnern, daß der Mons Jovis und der Mons Septimus mit den Alpen identisch gewesen sind. Die mittelalterlichen Chronisten verstanden also unter dem Mons Jovis oder dem Mons Septimus nicht den einen oder nur den andern Paß, sondern die Alpen[4] überhaupt. Die Zitate des Anhangs belehren uns darüber

---

[1] Siehe unten; Mons Jovis und Mons Septimus = die Alpen.

[2] Vgl. deshalb die Erklärung des Breithaupt: ‚Lombardi igitur hic trans Juram, id est, trans Alpes ad Padum et Ticinum ab autore nostro locantur.' S. 6.

[3] Zwischen = innerhalb, herum; hinter den Bergen nach außen.

[4] Siehe die Belege im Anhang. Ich bemerke, daß man von da aus scheinbare Versehen und Fehler beurteilen sollte, wenn die mittelalterlichen lateinischen Schriftsteller von den Quellen der Alpenflüsse in diesen Bergen, von den Wegen Hannibals usw. berichten. Der Name Septimer ist ferner den mittelhochdeutschen Dichtern als Setmunt, Septimunt, Septmer bekannt.

sehr genau. Ebenso hat Josippon die Berge Jov und Septimo verstanden, als er von Deutschland und Italien erzählte.

Auch die Erwähnungen und die Bezeichnungen der Alpen bei den arabischen Geographen bestätigen unsere Meinung. Bei Edrisi lesen wir z. B. in verschiedenen Ausgaben: gebal mont gun,[1] mons Giura,[2] montagnes appellées Mont Djouz,[3] il monte chiamato munt ǵûn, bûn, ḥûn.[4] In einem Itinerar lesen wir: munt ǵ.wî. Die Herausgeber erklären das mit den Alpen. Es wäre nämlich nur eine bloße Verschreibung (ن) *n* für (ب) *b* (ǵûn für ǵûb im arabischen Texte), man sollte nämlich lesen ǵûb, d. i. ital. Giove, latein. mons Jovis. Dasselbe ist mit der Lesart ǵ.wî. Die italienischen Herausgeber waren schon auf dem besseren Wege, obgleich sie ihrer Erklärung nicht ganz sicher waren.[5] Neuerdings hat wiederum MARQUART einen Fehler begangen, indem er die Lesart des Itinerars:[6]

[1] Die Ausgabe vom Jahre 1592, De Geographia universali, Hortulus cultissimus . . . Romae 1592 (II. Teil des V. Klim.).

[2] Die Ausgabe vom Jahre 1619, Seite 221: ‚ad extremitatem portae, quae secat montem Giura dictum: et ea porta maxima est . . . Mons ille ingens est . . . Patent in eo monte portae quattuor, per quas utrinque conceditur egressus et ingressus ad regiones Romanorum. Et quidem mons praedictus maximus est . . . multique ex eo fluvii emanant . . .‘ Geographia Nubiensis . . . a Gabriele Sionita et Joanne Hesronita, Parisiis 1619.

[3] ‚montagnes appellées Mont-Djouz (les Alpes) . . . Au débouché de ces montagnes, du côté de la Lombardie . . . est la ville d'Anbouria . . . Ces montagnes (les Alpes), d'une hauteur immense, ceignent du côté de l'occident la Provence . . . la Bourgogne des Francs . . . la Bourgogne des Allemands . . . la Souabe . . . la Tarentaise . . . Du côté de l'orient sont la Lombardie . . . le pays de Gênes . . . Pise . . . Rome, et ce qui est contigu à ces contrées du côté des Longobards. Il y a, dans ces montagnes quatre issues pour pénétrer dans le pays romain . . .‘ Géographie d'Édrisi, Bd. II, Paris 1840 in Recueil de voyages et de mémoires, Bd. VI, S. 243; vgl. ibid. S. 241, 243, 245, 252, 362, 369.

[4] L'Italia descritta nel ‚Libro del re Ruggero‘ compilato da EDRISI: Testo arabo pubblicato con versione e note da M. AMARI e C. SCHIAPARELLI. Roma 1883, S. 79, 90.

[5] ‚L'autore poi non fa distinzione fra il piccolo e il gran S. Bernardo facendone un solo passo alpino, e colla denominazione di Monte Giove abbraccia tutta la catena delle Alpi fino alle Alpi Giulie.‘ S. 79.

[6] Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903, S. 256, Abschn. 8. Der Reisebericht des Hārun b. Jaḥjà: ‚Es ist eine große bevölkerte Stadt an einem

Ǵū-i, Ǵ.wî mit einer Bemerkung versieht: ‚Lies منت جور Mont Ǧūr. Der Name Mons Jura ist bei Idrīsī auf die Alpen übertragen.' Die Lesart Ǧūr ist nicht annehmbar; sowohl Ǧū-i wie auch ǵ.wî und andere Formen wären in Ǵūb (Giove) zu verbessern.[1]

Es will mir also scheinen, daß diese Erklärung (sowohl bei Josippon wie auch bei den arabischen Geographen) am besten ihrer Aufgabe nachkommt. Die Erklärung des Josippon ist sowohl zulässig, als auch möglich, denn sie bietet ein einfaches und klares Verständnis und sie steht im Einklang mit den Begriffen, welche in der mittelalterlichen lateinischen Literatur jener Zeit gang und gäbe waren.

Anhang.

‚Lustrato Langobardorum regno, calcata praecelsa cacumina, Jovis montis pertransiit iugum . . .';[2] — ‚. . . postquam Jovis montem obtectus nube istis partibus calcatas vias remeantes . . .';[3] — ‚. . . Carolus rex . . . misit Bernehardum . . . per montem Jovem . . .';[4] — ‚(Carolus) . . . montem Jovis transiit et Italiam ingressus fuit';[5] — ‚praeter hospitale, quod est in monte Jovis . . .';[6] — ‚Berengarius . . . Italiam quam mox deseruit, ac per montem Jovis in Sueviam . . . properavit';[7] — ‚. . . (Brun) . . . per montem Jovis cum pluribus Romanorum in Cisalpinas partes devenit';[8] — ‚Heinricus rex . . . per montem Jovis . . . Alpes transc. . . .';[9] — ‚(Nor-

---

bedeutenden Fluß, der dahin aus den Bergen kommt, die mit dem Gebirge Mont Ǧūi zusammenhängen.'

[1] Die französische Benennung des Jura: M. Joux kann uns nicht irreführen.

[2] Agnelli Liber pontif. eccl. Ravenn. M. G. H. SS. Rer. Lang. c. 157, p. 379.

[3] Ibid. c. 174, p. 391.

[4] Ann. Lauriss. (et Einh. Ann.) M. G. H. SS. 1, p. 150, 151, idem Chron. Moissiac. ibid. p. 295, Ekkehardi Chron. univ. SS. 6, p. 161, Annalista Saxo ibid. 558, Ann. veterum fragm. (Ann. Mett.) SS. 13, p. 28, Chron. Vedast. ibid. p. 704, Jacobi Aurie Ann. SS. 18, p. 289 u. a.

[5] Hincmari Rem. Ann. SS. 1, p. 498, ibid. p. 512.

[6] Prudentii Trec. Ann. SS. 1, p. 453.

[7] Liudprandi Antapod. SS. 3, l. 5, p. 330.

[8] Herimanni Aug. Chron. SS. 5, p. 128.

[9] Ekkehardi Chron. (pars II) SS. 6, p. 243, idem Annalista Saxo, ibid. p. 748.

manni) ... venerunt ad loca Alpium, qui et mons Jovis dicitur ...';[1] — ,Henricus rex ... monarchiam Lotharingiorum vel Saxonum seu ceterorum regnorum in hac Jovis montis parte adeptus ...';[2] — ,Heinricus quintus ... Romam iturus, per montem Jovis Pyrenaeum transit ...';[3] — ,Imperator (Frider.) ... egressus est de Italia per montem Jovis ... tendens in Burgundiam';[4] — ,Ingredientibus Longobardiam primo occurrunt: Yvorica (Ivrea) via, que venit a monte Jovis ...';[5] — ,Per hos ducentes Langobardorum exercitum, Jovii montis ardua iuga transcendunt ...';[6] — ,Longobardorum regnum a discrimine Jovii montis';[7] — ,Ungri ... usque ad montem Job depopulantes cuncta';[8] — ,ad Alpes Jovinas';[9] — ,Rhenus ... ex ... Jovinis defluens Alpibus ...';[10] — ,cuipiam regi iuxta Jupitereos montes';[11] — ,in Septimo lacuque Cumano';[12] — ,ecclesiam sancti Gaudentii ad pedem Septimi montis';[13] — ,Rhenus ... oritur Alpibus, scilicet montibus, qui dividunt Italiam ab Alamania, id est in monte, qui vocatur Septimus';[14] — ,... Conradus ... rex creatus, Pyrenaeum per iugum Septimi montis, qua Rhenus et Aenus fluvii oriuntur, transcendit ...';[15] — ,per iugum Septimi montis, qua Renus et Enus fluvii oriuntur ... transcendens, Papiam usque pervenit';[16] — ,Qui per Theutonicam terram incedentes, Alpes in loco,

---

[1] Ex Rodulphi Glabri Hist. SS. 7, l. 3, p. 63.

[2] Fundatio Monast. Aquicinctini, SS. 14, c. 1, p. 580.

[3] Ottonis Fris. Chron. SS. 20, l. 7, c. 14, p. 254.

[4] Burchardi et Cuonr. Ursperg. Chron. SS. 23, p. 357.

[5] Gervasii Cantuar. Chron. SS. 27, p. 304.

[6] Arnulphi gesta arch. Mediol. SS. 8, p. 14.

[7] Ethelwerdi Chron. SS. 13, p. 123.

[8] Joh. Diaconi Chron. Ven. SS. 7, p. 22.

[9] Ex Epitaphio ... Odilonis ... SS. 15, pars 2, p. 816.

[10] Ex Mirac. S. Genulfi, ibid. p. 1204.

[11] Ethelwerdi Rerum Anglic. script. saec. x, SS. 10, p. 46.

[12] Ekkehardi IV casus S. Galli, SS. 2, c. 3, p. 102.

[13] Narratio de libert. eccl. Fabariensis SS. 12, p. 414.

[14] De rebus Alsaticis ... (Descriptio Theutoniae) SS. 17, p. 238.

[15] Ottonis Fris. Chron. SS. 20, c. 17, p. 257.

[16] Hist. Welforum Weingart. SS. 21, c. 32, p. 471.

qui Mons-Setes dicitur, et per lacum de Cuma transierunt . . .';[1] — ,(Landolaus) . . . Romam pergere solebat; per Jovis itaque Montem transiens ibat, per Septimum autem rediens . . .';[2] — ,Montagnam, que vocatur Septem sive vii';[3] — ,Montem, qui vocatur Set';[4] — ,Seteme der perg, der Lamparten und Dutscheland scheidet';[5] — ,in italicas partes itinere properantes non tantum in ipso Septimi montis culmine alacriter exceperint . . .'[6]

---

[1] Gislebert von Mons, SS. 21, p. 573.

[2] Ekkehardi iv. Casus S. Galli, SS. 2, p. 82.

[3] Schulte ii, 32.

[4] Ibid. 33.

[5] Ibid., vgl. ibid. S. 179 Settman, 182 Septmar u. a.

[6] Codex diplomaticus, Sammlung der Urkunden zur Gesch. Cur-Rätiens . . . Th. Mohr, B. i, S. 59, Dipl. 39, vgl. ibid. S. 105, D. 73 und S. 152, D. 110.

Die ältesten Dynastien Babyloniens.

Von

Friedrich Hrozný.

Unsere bisherige Kenntnis der ältesten babylonischen Geschichte basierte in der Hauptsache auf den archäologischen Funden von *Lagaš* (Tello) und *Nippur* (Niffer). In der letzten Zeit hat auch Susa einiges Material zur altbabylonischen Geschichte geliefert. Da aber die zwei ersteren Städte in der politischen Geschichte Babyloniens nur eine sekundäre Rolle spielten, und da ferner Susa nur Zufallsfunde bot, nämlich Denkmäler, die den elamischen Königen bei ihren babylonischen Raub- und Feldzügen zufällig in die Hände gefallen waren, so mußte die uns durch die dortselbst gefundenen Denkmäler vermittelte Kenntnis der ältesten Geschichte Babyloniens notwendigerweise eine lückenhafte sein. So gelang es, für die Zeit vor der Dynastie von *Ur* nur für die Stadt *Lagaš* eine freilich auch nicht ganz lückenlose Herrscherliste zusammenzustellen. Von den damaligen Königen und Patesis der übrigen, oft viel bedeutenderen babylonischen Städte kennen wir nur ganz wenige. Es ist klar, daß man sich auf Grund dieses lückenhaften und einseitigen Materials keine richtige Vorstellung der politischen Entwicklung Gesamtbabyloniens zu jener Zeit bilden kann.

Wie unvollständig unsere Kenntnis der ältesten babylonischen Geschichte ist, darüber werden wir jetzt durch den von dem verdienstvollen französischen Assyriologen P. V. Scheil in Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1911,

S. 606 ff. soeben herausgegebenen Text belehrt. Diese unschätzbare, unser historisches Wissen in ungeahnter Weise bereichernde Urkunde, eine wohl etwa aus der *Ḫammurabi*-Zeit stammende Liste von Namen (nebst Regierungszeiten) der babylonischen Könige aus der Zeit vor der Dynastie von *Ur*, überliefert uns nicht weniger als 25 uns vollständig unbekannte Königsnamen! Wir lernen durch diesen Text zwei uns bis jetzt unbekannte altbabylonische Dynastien kennen und erfahren gleichzeitig, daß die Dynastie von *Akkad*, die nach der bisherigen Annahme bloß aus zwei oder drei Mitgliedern bestand, nicht weniger als zwölf Könige umfaßte! Welche wichtigen chronologischen Schlüsse wir aus diesem Text wohl ziehen können, wird weiter unten dargelegt werden. Auch sonst enthält dieser neue Text, für dessen rasche Herausgabe wir Herrn Prof. SCHEIL sehr dankbar sein müssen, manches Neue und Wertvolle: so wird durch ihn auch das schwierige Sargon-*Maništusu*-Problem seiner Lösung um ein beträchtliches Stück näher gebracht.[1]

Befaßte sich die von HILPRECHT in Babylonian Expedition A, xx 1, pl. 30, Nr. 47 veröffentlichte Königsliste mit den altbabylonischen Dynastien von *Ur* und *Isin*, so bricht unser Text kurz vor der Zeit der *Ur*-Dynastie ab: wenn wir von dieser kurzen Unterbrechung absehen, so ergänzen die beiden chronologischen Texte einander. Unser Text berichtet Rev. 20 f., daß die Herrschaft über Babylonien von einer auf die Könige von *Akkad* (*Agade*) folgenden Dynastie von *Uruk* auf ‚das Volk von *Gutium*' — die Lesung dieses Namens ist wohl sicher — überging. Daß unmittelbar[2] vor der Dynastie von *Ur* Könige von *Gutium* über Babylonien herrschten, wurde von SCHEIL bereits auf Grund anderer neuen Texte Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1911, S. 318 ff. festgestellt. Einer dieser Könige hieß *Si-ù-um*, ein anderer *Enrida-pizir* oder *Erridu-pizir*; der letztere nennt sich

[1] Der Text selbst (Transkription und Übersetzung), der ursprünglich an dieser Stelle stehen sollte, befindet sich aus typographischen Gründen erst auf S. 146—149.

[2] Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß zwischen der Dynastie von *Gutium* und der von *Ur* noch eine uns unbekannte Dynastie anzusetzen ist.

sogar ‚König von *Gutium*, König der vier Weltgegenden‘, nimmt also den Titel der Könige von *Akkad* (*Agade*) auf. Wir wissen ferner, daß bereits *Šargalîšarrî*[1] von *Akkad* mit *Gutium* (*Ku-ti-im*), dessen König *Šarlak* er gefangen nimmt, Kämpfe führen mußte (vgl. aus dieser Zeit auch das Datum Thureau-Dangin, Rec. de tabl. chald. Nr. 88).[2] Leider erfahren wir aus unserem Texte nicht, wie viele Könige von *Gutium* und wie lange sie über Babylonien herrschten. Wir müssen uns einstweilen mit der wichtigen Erkenntnis begnügen, daß unmittelbar vor der Dynastie von *Ur* sich das alte Kulturland Babylonien die Fremdherrschaft eines Volkes aus dem nördlichen Zagros-Gebiete gefallen lassen mußte. Siehe übrigens noch unten S. 159.

Der Dynastie von *Gutium* geht nach unserem Texte eine Dynastie von *Uruk* voran, die uns bis jetzt gänzlich unbekannt war. Allerdings herrschte diese Dynastie, trotzdem sie fünf Könige umfaßt, insgesamt nur 26 Jahre über Babylonien; die Regierungszeiten dieser Könige schwanken zwischen 3—6 Jahren. Da es noch eine ältere *Uruk*-Dynastie gibt, die vor der Dynastie von *Akkad* anzusetzen ist (siehe unten), so ist diese spätere als die zweite Dynastie von *Uruk* zu bezeichnen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Könige dieser südbabylonischen Dynastie, vielleicht mit der alleinigen Ausnahme des *BÁ-ŠÁ-ì-lí*, Sumerier waren.

Vor der kurzlebigen Dynastie von *Uruk* übte die semitische Dynastie von *Akkad* (*Agade*) die Hegemonie über Babylonien aus. Unser Text verzeichnet nicht weniger als zwölf Könige dieser Dynastie mit insgesamt 197 Jahren; bis jetzt kannten wir, wie bereits oben bemerkt wurde, bloß zwei oder drei Könige von *Akkad*, *Šarrukîn* (Sargon), *Narâm-Sin* und — falls man diesen König von[3]

---

[1] Der Name *ŠAR.GA.NI.LUGAL.URU* ist, wie zuerst Boissier in Babyloniaca iv, S. 83 bemerkte, wohl jetzt, im Hinblick auf die Wiedergabe *Šàr-ka-li-e-šarru* Cuneif. Texts xx, pl. 2, Obv. 18, *Šar-ga-li-šarrî*^ri^ = ‚König des Alls ist mein König‘ zu lesen.

[2] Auch der König *Lasirab* von *Gutium* (siehe Thureau-Dangin, Sumer. und akkad. Königsinschriften S. 170 ff.) gehört ungefähr in diese Zeit.

[3] Die Fortsetzung dieses Satzes siehe erst hinter dem Text S. 150 oben.

[Text.]		[Obv.]
	Kêš^{ki}-a[1] *KALAM.ZI lugal-ám*	*30 mu in-ag*
	KALAM.DA.LU.LU[2]	*12 mu in-ag*
	UR.SAG	*6 mu in-ag*
	BÁ.ŠÁ.^{d}MUŠ	*20 mu in-ag*
5	*I-šú-il*	*24 mu in-ag*
	Gimil-^{ilu}Sin dumu I-šú-il-gè	*7 mu in-ag*
	6 lugal-e-ne mu-bi	*99 in-ag-eš*
	Kêš^{ki}-a[1] *bal-bi ba-kur nam-lugal-bi Kiš^{ki} šú-ba-tùm*	
	Kiš^{ki}-a KÙ[4]*-^{d}Ba-ú SAL.LÙ.KAŠ.TIN.NA suḫuš Kiš^{ki} mu-*	*[-un-gi-na*
10	*lugal-ám*	*100 mu in-ag*
	BÁ-ŠÁ-^{d}Sin dumu KÙ-^{d}Ba-ú-gè	*25 mu i[n]-ag*
	UR-^{d}Za-mà-mà dumu BÁ-ŠÁ-^{d}Sin-gè	*6 m[u i]n-ag*
	ZI-MU-dar	*30 mu in-ag*
	Ú-zi-wa-tár dumu ZI.MU-dar-ra-gè	*6 mu in-ag*
15	*El* (?)[5]*-mu-ti*	*11 mu in-ag*
	I-gúl-^{ilu}Šamaš	*11 mu in-ag*
	Na-ni-ia-aḫ	*3 mu in-ag*
	8 lugal-e-ne mu-bi	*586 in-ag-eš*
	Kiš^{ki} bal-bi ba-[kur na]m-lugal-bi Unu(g)^{ki} šú-ba-tùm	
20	*Unu(g)^{ki}-ga Lugal-z[ag]-gi-si lugal-ám*	*25 mu in-ag*
	1 lugal mu-bi	*25 in-ag*
	Unu(g)^{ki}-ga bal-bi ba-kur [nam-lugal-bi] A-ga-de^{ki} šú-ba-tùm	
	A-ga-de^{ki}-a Šar-ru-ki-in dib(?)-ba-ni NU-GIŠ-SAR	
	ḲA.ŠÚ.GAB	*ê ^{d}Za-mà-mà*
25	*lugal A-ga-de[^{ki}*	*mu-u]n-dù-a*
	[ ]	*in-ag*

Lücke.[8]

---

[1] Oder ist dieses Stadtideogramm hier *Upê^{ki}-a* zu lesen?

[2] Der Name erinnert an den Namen *BÁ.ŠÁ.LU.LU* (z. B. Obel. Maništ. C XIV. 21). Auch an unserer Stelle den letzteren Namen anzunehmen, ist nach einer freundlichen Mitteilung SCHEILS unmöglich.

[3] = Dynastie.

[Übersetzung.] [Obv.]

In ***Kêš***[1] wurde *KALAM.ZI* König (und) herrschte 30 Jahre;
KALAM.DA.LU.LU[2] herrschte 12 Jahre;
UR.SAG herrschte 6 Jahre;
BÁ.ŠÁ.^{d}MUŠ herrschte 20 Jahre;
5 *I-šú-il* herrschte 24 Jahre;
Gimil-^{ilu}-Sin, Sohn *Išú-il*s, herrschte 7 Jahre.

6 Könige: sie herrschten 99 Jahre. [Königsherrschaft.
In *Kêš*[1] wurde die Regierung[3] gestürzt (und) *Kiš* nahm die
In ***Kiš*** wurde *KÙ*[4]*-^{d}Bau*, eine Schankwirtin, (die) *Kiš* gegrün-
[det hatte,
10 König(in) (und) herrschte 100 Jahre;
BÁ.ŠÁ.^{d}Sin, Sohn *KÙ-^{d}Bau*s, herrschte 25 Jahre;
UR-^{d}Za-mà-mà, Sohn *BÁ-ŠÁ-^{d}Sin*s, herrschte 6 Jahre;
ZI.MU-dar herrschte 30 Jahre;
Ú-zi-wa-tár, Sohn *ZI.MU-dar*s, herrschte 6 Jahre;
15 *El*(?)[5]*-mu-ti* herrschte 11 Jahre;
I-gúl-^{ilu}Šamaš herrschte 11 Jahre;
Na-ni-ia-aḫ herrschte 3 Jahre.

8 Könige: sie herrschten 586 Jahre. [Königsherrschaft.
(In) *Kiš* wurde die Regierung[6] gestürzt (und) *Uruk* nahm die
20 In ***Uruk*** wurde *Lugal-zag-gi-si* König (und) herrschte 25 Jahre.

1 König: er herrschte 25 Jahre. [Königsherrschaft.
In *Uruk* wurde die Regierung[6] gestürzt und *Akkad* nahm die
In ***Akkad*** *Šar-ru-ki-in*, von Beruf (?) Gärtner
(und) Mundschenk des *^{d}Za-mà-mà*-Tempels,
25 (der) sich zum König von *Akkad* machte,
[ ][7] herrschte [. . . Jahre

Lücke.[8]

---

[4] Siehe zu dieser Lesung Thureau-Dangin in Rev. d'assyr. IX, S. 37.

[5] Nach Scheil ist auch *im* möglich.

[6] = Dynastie.

[7] Ob hier überhaupt etwas fehlt?

[8] Siehe Anm. 1 der folgenden Seite.

[Text.] [Rev.]

Lücke.[1]

	Sar-g[a li-šar-ri[2]	*. . . mu in-ag]*
5	*A-ba-a-ilum*	*[. . . mu in-ag]*
	1 Ì-lí(?)-i-din-n[am?]	*1 I-mi-ilum*
	1 Na-nu-um-šarrum	*1 I-lu-lu-ḲAR*
	4-bi	*3 mu in-ag*
	DU.DU	*21 mu in-ag*
10	*ŠÚ.ḲAR.KIB dumu DU.DU-gè*	*15 mu in-ag*
	12 lugal-e-[n]e m[u-b]i	*197 i[n-ag]-eš*
	A-g[a-d]e^ki^ *bal-bi*	*ba-kur*
	n[am-lug]al-[b]i Unu(g)^ki^	*šú-ba-t[ùm]*
	Unu(g)^ki^*-ga Ur-nigìn lugal-ám*	*3 m[u i]n-ag*
15	*Ur-*^giš^ *ginar dumu Ur-n[igìn-g]è*	*6 m[u i]n-[a]g*
	Kud-da	*6 m[u i]n-[a]g*
	BÁ.ŠÁ-ì-lí	*5 m[u i]n-[a]g*
	Ur-^d^*Utu*	*6 mu in-ag*
	5 lugal-e-ne mu-bi	*26 in-[ag-eš(?)]*
20	*Unu(g)*^ki^*-ga bal-bi*	*ba-kur*
	nam-lugal-bi ugnim Gu(?)-ti-um^ki^	*šú-ba-tùm*

^itu^ *sìg-a ud 30-kam.*

[1] Um ein vollständiges Täfelchen zu erhalten, hat der orientalische Antiquitätenhändler hier ein anderes (!), einem mathematischen Texte angehöriges Fragment angefügt, das wir hier ohneweiters unberücksichtigt lassen dürfen.

[Übersetzung.] [Rev.]

Lücke.[1]

	Šar-g[*a-li-šar-ri*[2]	herrschte . . . Jahre];
5	*A-ba-a-ilum*	[herrschte . . . Jahre];
	1 Ì-lí (?)-*i-din-n*[*am* ?],	*1 I-mi-ilum*,
	1 Na-nu-um-šarrum,	*1 I-lu-lu-ḲAR*,
	diese vier	herrschten 3 Jahre;
	DU.DU	herrschte 21 Jahre;
10	*ŠÚ.ḲAR.KIB*, Sohn *DU.DU*s,	herrschte 15 Jahre.
	12 Könige:	sie herrschten 197 Jahre.

(In) *Akkad* wurde die Regierung[3] gestürzt (und) *Uruk* nahm die Königsherrschaft.

	In ***Uruk*** wurde *Ur-nigìn* König (und)	herrschte 3 Jahre;
15	*Ur-*^{giš} *ginar*, Sohn *Ur-nigìn*s,	herrschte 6 Jahre;
	Kud-da	herrschte 6 Jahre;
	BÁ-ŠÁ-ì-lí	herrschte 5 Jahre;
	Ur-^{d}*Utu*	herrschte 6 Jahre.
	5 Könige:	sie herrschten 26 Jahre.

20 In *Uruk* wurde die Regierung[3] gestürzt (und) die Königsherrschaft nahm das Volk von *Gutium*.

Am 30. *Sîmânu*.

---

[2] So ist hier nach einer freundlichen brieflichen Mitteilung Prof. Scheils zu lesen; s. zu dieser wichtigen Lesung unten.

[3] = Dynastie.

Šarrukîn trennen wollte — auch *Šargalîšarrî*. Leider sind nicht alle zwölf Königsnamen erhalten; drei derselben sind zerstört.

Sehr wichtig ist die Feststellung unseres Textes, daß der Begründer der Dynastie von *Akkad* (*Agade*) in der Tat der König *Šar-ru-ki-in*[1] (Sargon) ist. Es wurde ja in der letzten Zeit von einigen Gelehrten (THUREAU-DANGIN, KING) die Behauptung aufgestellt, daß *Šarrukîn* eigentlich ein König von *Kiš* war und daß sein Name nur irrtümlich von der Tradition auf den König *Šargalîšarrî*, den wirklichen Begründer des Reiches von *Akkad*, übertragen wurde. Demgegenüber habe ich Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII, S. 215 f. daran festgehalten, daß der Gründer des Reiches von *Akkad* tatsächlich *Šarru-kîn* hieß; in erster Linie war hierbei für mich die babylonische Tradition maßgebend, die den Begründer der Dynastie von *Akkad Šarru-kîn* nennt. Meine Auffassung wurde nun durch den neuen Text bestätigt.

Unser Text teilt uns mit, daß *Šarru-kîn* ursprünglich Gärtner und Mundschenk des *Za-mà-mà*-Tempels (in *Kiš*?) war. Daß er Gärtner war, wußten wir bereits aus der sogenannten Sargon-Legende (Cuneif. Texts XIII, pl. 42, Z. 10 f.); neu ist dagegen, daß er auch das Amt eines Mundschenks in dem *Zamama*-Tempel innehatte. Der Text hebt die geringe Herkunft dieses mächtigen Königs mit Absicht hervor (ähnlich auch bei der Königin *KÙ-^{d}Bau* von *Kiš*, s. u.).

Die Namen der drei unmittelbaren Nachfolger *Šarrukîn*s sind leider abgebrochen. Auch der Name seines vierten Nachfolgers (Rev. 4) war bis jetzt unleserlich; siehe SCHEIL l. c. S. 615 f. Erst nachträglich gelang es Prof. SCHEIL, der auf eine Anfrage von mir hin diese Stelle freundlichst kollationierte, den allein erhaltenen Anfang dieses Namens zu entziffern. Er schreibt mir darüber (19. März 1912): ‚Ayant pu examiner à nouveau avec soin l'original de la tablette royale, je me suis permis de sonder le bord de la ligne 4 rev. Une pellicule laissée par l'auteur du rapiécetage tomba facilement et je pus lire *Šar-g*[*a-* . . .], c'est-à-dire *Šar-g*[*a-ni-šar-ri*]. Il faut donc re-

[1] Die Lesung *Šarru-kîn* statt *Šarru-ukîn* schlug THUREAU-DANGIN bereits Orient. Literaturzeitung 1908, Sp. 313 vor (vgl. Rev. d'assyr. VIII, S. 93).

venir à l'ordre que j'ai indiqué (Mém. x, p. 4): *Šarrukîn*, [ ], [ ], *Narâm-Sin*, *Šargani-šarri* ou *Šarrukin*, *Narâm-Sin*, [ ], [ ], *Šargani-šarri*.' Dieser wichtige Fund zeigt uns, daß wir *Šargalîšarrî*, der so lange für den Vater *Narâm-Sin*s gehalten und daher mit dem durch die spätere Tradition als Vater *Narâm-Sin*s belegten *Šarrukîn* identifiziert wurde, von *Šarrukîn* trennen müssen.[1] Wenn also die Geschichte *Šargalîšarrî*s manche Ähnlichkeit mit der *Šarrukîn*s aufweist, so wird dies teils auf Zufall, teils vielleicht auf bewußter Nachahmung des berühmten Königs *Šarrukîn* durch *Šargalîšarrî* beruhen.

Unmittelbar vor *Šargalîšarrî* wird *Narâm-Sin* geherrscht haben: beide Könige haben den Patesi *Lugalušumgal* von *Lagaš* als Zeitgenossen.[2] Allerdings ist, wenn *Šargalîšarrî* auf *Narâm-Sin* — ja vielleicht sogar als dessen Sohn (s. Anm. 2) — folgte, der nüchterne Titel des ersteren ,König von *Akkad* (*Agade*)' auffällig. *Narâm-Sin* nennt sich regelmäßig ,König der vier Weltgegenden'; warum bezeichnet sich sein Nachfolger und vielleicht Sohn in der Regel bloß als Stadtkönig von *Akkad*?[3] Beachtenswert ist auch, daß *Narâm-Sin* fast ausnahmslos, *Šargalîšarrî* dagegen nur selten seinem Namen das Gottesdeterminativ *ilu* vorsetzt. An einen Rückgang der Macht

---

[1] Man beachte auch den Omentext Cuneif. Texts xx, pl. 2, wo Obv. 18 *Šàr-ka-li-e-šarru* und Rev. 9 *Šarru-kîn* genannt wird.

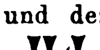
[2] [Wie mir Herr Dr. Thureau-Dangin liebenswürdigerweise mitteilt, scheint aus einem Texte, den er demnächst in Rev. d'assyriologie zu veröffentlichen gedenkt, hervorzugehen, daß *Šargalîšarrî* ein Sohn *Narâm-Sin*s war. Bestätigt sich diese Vermutung Thureau-Dangins, so müßte man die bekannte Stelle Hilprecht, Old babyl. inscriptions Nr. 2, i 1 f. *ilu Šar-ga-li-šarri ri* *TUR.DA.TI* *ilu En-lil*, aus der man bis jetzt zu schließen pflegte, daß *Šargalîšarrî* der Sohn eines *Da-ti-ilu En-lil* war, anders deuten. Vielleicht ist für *TUR.DA.TI* einerseits das sumerische *dumu-tu*(*d*)*-da* (siehe z. B. Gudea Statue B, ii 16 f., wo sich Gudea als *dumu-tu*(*d*)*-da* der Göttin *Gatumdug* bezeichnet), andererseits das akkad. *dâdu* ,Liebling, Kind' zu vergleichen (oder *BAN.DA-ti* = *ilitti*?? Cf. Gudea Zyl. B, xi 12. An *dâtu* ,(Bestechungs)geschenk' ist hier wohl schwerlich zu denken). Jedenfalls würde dann diese Stelle *Šargalîšarrî* wohl als ein Kind des Gottes *Enlil*, dem ja die betreffende Inschrift gewidmet ist, bezeichnen.]

[3] Je einmal nennt sich *Šargalîšarrî* ,König von *Akkad* und des Reiches *Enlil*s', bzw. bloß ,König des Reiches *Enlil*s'.

ist doch wohl bei einem König, der unter anderem auch das ‚Westland' bekriegte, kaum zu denken?

Zwischen *Narâm-Sin* und *Šarrukîn* sind noch zwei Könige anzusetzen, deren Namen abgebrochen sind. Zu dieser Frage hat sich, noch bevor der Name *Šargalîšarrî*s Rev. 4 durch SCHEIL entziffert wurde, THUREAU-DANGIN in einem wichtigen Aufsatz (‚Rois de Kiš et rois d'Agadé') in Rev. d'assyr. IX, S. 33 ff. geäußert. Er nimmt an, daß die zwei fehlenden Königsnamen *Maništusu* und *Rí-mu-uš*[1] sind. Er akzeptiert jetzt nicht nur meine Annahme (siehe Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII, S. 196, Anm. 1 und Rev. d'assyr. VII, S. 181, Anm. 1), daß der Titel *šàr KIŠ* dieser beiden Könige nicht *šàr Kiš* ‚König von *Kiš*', sondern vielmehr *šàr kiššatim* ‚König der Gesamtheit' zu lesen ist, sondern er geht noch einen Schritt weiter: er lehnt jeden Zusammenhang dieses Titels mit der Stadt *Kiš* ab. Nach seiner Ansicht haben auch die ‚Könige der Gesamtheit' in der Stadt *Akkad* geherrscht. THUREAU-DANGIN stützt sich hierbei zunächst auf ein Faktum, auf das ich zuerst (Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXI, S. 28 f. und XXIII, S. 196 ff.) aufmerksam gemacht habe, nämlich auf die wichtige Rolle, die die Stadt *Akkad* in der Obeliskinschrift *Maništusu*s spielt. Auch ich dachte zeitweilig mit Rücksicht auf die in der Obeliskinschrift *Maništusu*s zutage tretenden Verhältnisse daran, anzunehmen, daß *Maništusu* in *Akkad* geherrscht hat. Ich schrieb l. c. XXIII (1909), S. 196: ‚Alle diese vornehmen Baby-

---

[1] Für den Königsnamen *URU.MU.UŠ* habe ich Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII, S. 191, Anm. 1 die Lesung *Rí-mu-uš* vorgeschlagen. Gegen diesen Vorschlag hat sich THUREAU-DANGIN in Rev. d'assyr. VIII, S. 140 f. ausgesprochen; er möchte vielmehr diesen Namen sumerisch, und zwar *Uru-mu-uš* = ‚ma ville est (mon) appui' lesen. Eine Bestätigung meiner Lesung bringt jetzt m. E. der Rev. d'assyr. IX, S. 34 von THUREAU-DANGIN veröffentlichte Text eines ‚Königs von *Akkad* und der vier Weltgegenden' AO 5474, Rev. III 1; der hier genannte Ortsname *-mu-uš*^{ki}, d. i. *Rí-mu-uš*^{ki} ist wohl sprachlich mit dem Königsnamen *Rí-mu-uš* identisch. Der Name *Rí-mu-uš* = *Rêmuš* ist m. E. ein Kurzname aus einem Namen wie *Rí-mu-uš-Šamaš* ‚Seine Erbarmung (Erbarmer) ist *Šamaš*' o. ä. Vergl. Namen wie *Ṣi-lu-uš-*^{ilu} *Dagan* (DE GENOUILLAC, Tablettes de Dréhem, pl. 18, Obv. I 7) und *Ṣi-lu-uš-*^{ilu} *Dungi* (l. c. Rev. I 1). Ob auch der Name *Rí-mu-šú* (?)*-um* (Sohn eines *Narâm-Sin*! CT VIII, 34 a, 17 f.) hierher gehört?

lonier [nämlich: ein Neffe des Königs, ein Sohn des Patesi von *Lagaš*, zwei Enkel des Patesi von *Umma* und ein Sohn des Patesi von *Basime*] werden hier als Bürger von *Akkad* bezeichnet, wohnen also in *Akkad*. *Akkad* erscheint damit geradezu als ein Zentrum von Babylonien, als ein Sammelpunkt der Mitglieder der babylonischen Fürstenfamilien. Man fühlt sich förmlich gedrängt zu der Annahme, daß *Akkad* die Residenzstadt *Maništusus* war.‘ Doch bin ich davon immer (s. ibid.) mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten, mit denen diese Annahme damals verknüpft war, abgekommen. Weiter macht Thureau-Dangin mit Recht darauf aufmerksam, daß die Könige *Maništusu* und *Rîmuš* in ihren Inschriften nicht *Zamama*, den Stadtgott von *Kiš*, sondern dieselben Gottheiten, wie die Könige von *Akkad*, anrufen, nämlich vor allem die Gottheiten von *Sippar* und *Akkad*: *Šamaš*, *Innana* und *A.MAL*.

Dieser Lösungsvorschlag Thureau-Dangins ist zweifellos sehr bestechend. Paläographisch paßt *Maništusu* mit seinen ‚schiefen‘ Formen der Zeichen *ŠÚ*, *DA* und *ID*[1] sehr gut in die Zeit vor *Narâm-Sin* und *Šargalîšarrî*. Andererseits entfällt jetzt, da ja nach dieser Auffassung alle die in Rede stehenden Könige in *Akkad* herrschten, mein früheres Bedenken gegen die Ansetzung des Königs *Maništusu* vor den Königen von *Akkad* *Narâm-Sin* und *Šargalîšarrî*, nämlich der Einwand, daß der wichtigen Rolle, die *Akkad* in der Obeliskinschrift *Maništusus* spielt, nicht Rechnung getragen wurde.

Es bleibt nur die Schwierigkeit (vgl. Thureau-Dangin, Rev. d'assyr. ix, S. 35), daß die spätere babylonische Tradition *Narâm-Sin* für einen Sohn *Šarrukîns* hält. Doch auch diese Schwierigkeit läßt sich vielleicht beheben. Aus dem kreuzförmigen Denkmal nebst seiner späten Abschrift S. 3 geht hervor, daß auf *Šarrukîn* ein Sohn dieses Königs, wohl *Maništusu*, als *šàr KIŠ* folgte (vgl. auch den Namen *Šar-ru-kîn-ì-lí*, Obel. Maništ. A xii 8). Auf *Maništusu* folgte wohl *Rîmuš*, der jedoch einer Palastrevolution zum Opfer fiel, also vielleicht nicht lange herrschte. Es wäre nun m. E. recht wohl denkbar, daß *Narâm-Sin* ein zweiter Sohn *Šarrukîns* war, der erst

[1] Vergleiche Wr. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. xxiii, S. 200 ff.

nach dem gewaltsamen Tode *Rîmuš*s, der vielleicht ohne Nachkommen gestorben ist, zur Regierung gekommen ist. Es wäre auch nicht undenkbar, daß *Narâm-Sin* der Anstifter jener Palastrevolution gegen *Rîmuš* war. Auf jeden Fall ist m. E. an der Richtigkeit der in Rede stehenden babylonischen Tradition festzuhalten.

Die Reihenfolge der ersten Könige von *Akkad* scheint also nach dem jetzigen Material zu sein: *Šarrukîn*, [*Maništusu*, *Rîmuš*, *Narâm-Sin*], *Šargalîšarrî*. Auffällig oder zumindest merkwürdig ist der stete Wechsel der Titel dieser Könige: *Maništusu* und *Rîmuš* nennen sich ‚Könige der Gesamtheit', *Narâm-Sin* dagegen ‚König der vier Weltgegenden', während sich *Šargalîšarrî* in der Regel[1] mit dem Titel eines ‚Königs von *Akkad* (*Agade*)' begnügt. Weitere Aufklärungen über die Geschichte der in Rede stehenden Könige müssen wir von der Zukunft erhoffen.

Zu den letzten sieben Königen der Dynastie von *Akkad* ist nur zu bemerken, daß sie uns bis jetzt gänzlich unbekannt waren. Der 7.—10. König herrschten übrigens zusammen nur 3 Jahre.[2] Daß die Dynastie von *Akkad* eine semitische war, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Der Dynastie von *Akkad* geht eine Dynastie von *Uruk* — die erste Dynastie von *Uruk* (vgl. S. 145) — voraus, die bloß aus einem König, dem uns bereits aus anderen Quellen bekannten König *Lugalzaggisi*, besteht. *Lugalzaggisi* löst nach unserem Texte eine Dynastie von *Kiš* in der Herrschaft über Babylonien ab. Er bemächtigt sich von *Umma* aus, wo er nach seinem Vater *Ukuš* Patesi geworden ist, der Hegemonie über Babylonien und macht *Uruk* zu seiner Residenz: er nennt sich ‚König von *Uruk*, König des Landes' (Old babyl. inscriptions Nr. 87, I 4 f.). Wir wissen auch, daß er die Stadt *Lagaš*, wo damals der König *Urukagina* herrschte, erobert und verwüstet hat. Nach unserer Liste herrschte *Lugalzaggisi*, der zweifellos ein

---

[1] Vgl. S. 151, Anm. 3.

[2] Daß Rev. 8 *4-bi*, nicht *Za-bi*, zu lesen ist, zeigen die den vorangehenden vier Königsnamen vorgesetzten vertikalen Einzelkeile, die durch *4-bi* eben summiert werden.

Sumerier war, 25 Jahre, worauf die Herrschaft über Babylonien auf *Šarrukîn* übergeht.

Unser Text entscheidet wohl auch die Frage, zu welcher Zeit etwa die Könige *Lugalkigubnidudu* und *Lugalkisalsi*, die sich den Titel ‚König von *Uruk* (und) König von *Ur*‘ beilegen, anzusetzen sind. Man wird sie jetzt am besten vor *Lugalzaggisi* setzen; nach diesem, als Zeitgenossen der Könige von *Akkad*, wären sie sehr unwahrscheinlich. In die Zeit vor *Lugalzaggisi* gehört auch *Enšagkušanna* ‚Herr von *Šumer* (und) König des Landes‘, der das ‚böse‘ *Kiš* bekämpfte, und ein anderer sumerischer König, dessen Name nicht bekannt ist und der mit *Enbi-Ištar*, König von *Kiš*, und mit der Stadt *Kêš* (oder *Upê*?) Kriege führte.

Ein sehr wichtiger Teil unseres Textes ist jener, der dem *Lugalzaggisi*-Abschnitt vorangeht. Vor diesem Könige wurde nach diesem Texte die Hegemonie über Babylonien durch eine Dynastie von *Kiš* ausgeübt, die nach Obv. 18 acht Könige mit 586 Jahren umfaßte. Als Begründerin dieser Dynastie, die auf eine Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?) folgt, erscheint merkwürdigerweise eine Frau, namens *KÙ-Bau*. Ihr Name wird v Rawl. 44, i 19 durch *Bau-ellit* gedeutet; aus dem Omen Cuneif. Texts xxviii, pl. 6, K. 766, 2 f. erfahren wir, daß sie ‚das Land in Besitz genommen hat‘ (*šá mâta i-be-lum*; vgl. Scheil, l. c., S. 613). Sie war nach unserem Texte ursprünglich Schankwirtin, gründete die Stadt *Kiš* und wurde in dieser Stadt Königin. Wieso es kam, daß eine Schankwirtin die Beherrscherin Babyloniens geworden ist, erfahren wir leider nicht. Auffälligerweise herrschte *KÙ-Bau* nicht weniger als 100 Jahre. So befremdend diese Zahl ist, so liegt doch bei dem sonstigen nüchternen und vertrauenerweckenden Charakter unseres Textes m. E. einstweilen kein Grund vor, sie für unrichtig, mythisch zu halten. Ganz außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegt sie ja nicht. Auf *KÙ-Bau* folgte ihr Sohn *BÁ.ŠÁ-Sin*; sein Vater, bezw. *KÙ-Bau*s Gemahl, der an der Seite dieser Königin lediglich die Rolle eines Prinz-Gemahls gespielt zu haben scheint, wird in unserem Texte überhaupt nicht erwähnt.

Es werden hier insgesamt acht Könige von *Kiš* aufgezählt, die zusammen 586 Jahre geherrscht haben sollen; wenn wir jedoch die einzelnen Posten addieren, so erhalten wir bloß 192 Jahre. Und doch steht die Zahl $60 \times 9 + 10 \times 4 + 6 = 586$ ganz klar im Texte. Dieser auffallende Widerspruch ist bis jetzt nicht befriedigend gelöst worden. SCHEIL entscheidet sich l. c., S. 620 für die Ziffer 192 (Jahre); PEISER in Orientalist. Literaturzeitung 1912, Sp. 112 f. reduziert 586 Jahre auf 106 (?); siehe ferner THUREAU-DANGIN in Rev. d'assyr. IX, S. 37. Ich möchte glauben, daß die Zahl der Jahre, 586, richtig ist, daß uns aber die Liste nicht alle Könige dieser Dynastie aufzählt, so daß die acht angeführten freilich nur 192 Jahre ergeben. Eine Bestätigung dieser Auffassung sehe ich darin, daß wir tatsächlich aus anderen Quellen einige Könige von *Kiš* kennen, die in unserer Liste fehlen. Hierher gehört der oben (S. 155) erwähnte König *Enbi-Ištar*, ferner der von *Êannatum* von *Lagaš* besiegte König *Al*-[ ], der noch vor *Ur-Ninâ* von *Lagaš* anzusetzende uralte König *Me-silim*, weiter auch der König *Urzage* und der Patesi *Utug*.[1] Diese Herrscher sind zum Teil sicher, zum Teil sehr wahrscheinlich vor *Lugalzaggisi* und *Urukagina* anzusetzen. Andererseits erfahren wir aus unserem Texte, daß die Stadt *Kiš* erst von *KÙ-Bau* gegründet wurde. Ich möchte diese Nachricht wörtlich nehmen, da ja unsere wortkarge Liste schwerlich eine bloße Restaurierung dieser Stadt (ähnlich den Tempelrestaurierungen, die den babylonischen Königen den Anlaß gaben, sich als ,Erbauer' der betreffenden Tempel zu bezeichnen) erwähnen würde. Eine kleine Ansiedelung mag übrigens schon vor *KÙ-Bau* an diesem Orte bestanden haben; jedenfalls aber spielte vor dieser Königin *Kiš* keine politische Rolle. Es ist also so gut wie sicher, daß es vor *KÙ-Bau* keine Dynastie von *Kiš* gegeben hat und daß daher die obigen

---

[1] Möglicherweise auch *Lugaltarsi*, *lugal KIŠ* (Cuneif. Texts III, pl. 1, BM. 12155), und *LUGAL*-[ ], *LUGAL KIŠ* (de SARZEC, Découvertes pl. 5ter, 1); doch ist dies ganz unsicher. Die Schrift (und Titulatur) des Letzteren erinnert lebhaft an *Maništu* und *Rîmuš*.

Könige jünger als diese Königin sind. Wir müssen sie daher zwischen *KÙ-Bau* und *Lugalzaggisi* unterbringen.

Es bleibt noch zu erklären, warum diese Könige von unserem Texte nicht erwähnt werden. Ich möchte dies durch die Annahme erklären, daß unsere Liste nur jene Könige erwähnte, die tatsächlich Babylonien ganz oder zum größten Teil, und zwar dauernd, beherrschten. Daß es sich so verhält, geht schon daraus hervor, daß in diesem Texte ganze Dynastien fehlen, und zwar gerade Dynastien, deren Macht nachgewiesenermaßen gewöhnlich nur auf ein kleines Gebiet beschränkt war. So wird hier z. B. die ganze Dynastie von *Lagaš*, die Könige *Ur-Ninâ*, *Êannatum* und *Urukagina* nicht ausgenommen, mit keinem Worte erwähnt. Das Fehlen einzelner Könige bei der Dynastie von *Kiš* wird wohl auf dieselbe Weise zu erklären sein. Unsere Liste übergeht wohl jene Könige von *Kiš*, die nur oder nicht viel mehr als das eigentliche Stadtgebiet von *Kiš* beherrschten, die die Hegemonie ihrer Stadt über Babylonien nicht aufrecht zu erhalten vermochten. Zu diesen Zeiten wird es in Babylonien auch sonst kein mächtigeres, über seine Stadtgrenzen in größerem Ausmaß hinausgreifendes Königtum gegeben haben, so daß die Fiktion einer Kontinuität der Dynastie von *Kiš* aufrecht bleiben konnte. Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß wir aus dieser Zeit auch einen Patesi, also wohl abhängigen Fürsten von *Kiš* kennen.

Ich halte somit dafür, daß die Zahl ‚586 Jahre' authentisch, jedoch nicht bloß auf die acht angeführten, sondern auf sämtliche Herrscher von *Kiš* zu beziehen ist. Diese Erkenntnis ist von sehr großer Wichtigkeit für die altbabylonische Chronologie; herrschten die Könige von *Kiš* nicht 192 Jahre (s. oben), sondern fast sechs Jahrhunderte, so gewinnt die Geschichte des alten Babyloniens volle vier Jahrhunderte! Die Königin *KÙ-Bau* und die vorhergehende Dynastie von *Kêš* sind dann um volle vier Jahrhunderte früher anzusetzen, als bis jetzt geschah! Siehe hierzu noch weiter unten.

Die Dynastie von *Kiš*, die ihre Herrschaft über Babylonien durch 586 Jahre hindurch — wenn auch mit langen Unterbrechungen — behauptet hat, erinnert durch ihre Länge an die Dynastie der

Kaššû, die sogenannte 3. Dynastie, die mit ihren 36 Königen durch 576 $^3/_4$ Jahre Babylonien beherrscht hat. Wenigstens zum Teil wird die Dynastie von *Kiš* semitisch gewesen sein; dies legen die Namen *Ú-zi-wa-tár*, *I-gúl-^{ilu}Šamaš* und *Enbi-Ištar* nahe. Als Zeitgenossen der letzten Könige von *Kiš* haben wir uns die der Dynastie *Ur-Ninâ*s angehörenden Herrscher von *Lagaš*, wie auch deren unmittelbare Nachfolger bis zu *Urukagina* vorzustellen.

Vor der Dynastie von *Kiš* wird Babylonien von einer Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?) beherrscht, von deren Existenz wir bis jetzt nichts gewußt haben. Diese nordbabylonische Dynastie umfaßt sechs Könige mit insgesamt 99 Jahren. Es sind dies die ältesten uns zurzeit bekannten babylonischen Könige. Besonders interessant ist der Name des fünften Königs, *I-šú-il*, der wohl semitisch ist; wir dürfen somit wohl annehmen, daß zumindest die zwei letzten Könige dieser Dynastie Semiten waren. Im übrigen wird es nur ratsam sein, die Rolle, die die babylonischen Semiten in den vorsargonischen Staatenbildungen gespielt haben, nicht allzusehr zu überschätzen. Ihr auf den Stadtnamen *Agade-Akkadu* zurückgehender Name *Akkadû* ‚Akkadier' zeigt, daß sie erst unter *Šarrukîn* und den übrigen Königen von *Akkad* zu einem entscheidenden Einfluß auf die politischen Geschicke Babyloniens gelangt sind.

Daß die Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?), mit der unser Text beginnt, nicht die älteste babylonische Dynastie überhaupt ist, ist so gut wie sicher; unsere Liste würde sonst in ihrer ersten Zeile schwerlich nur einfach konstatieren, daß in *Kêš KALAM.ZI* König geworden ist (vgl. SCHEIL, l. c., S. 610). —

Sehr wichtig sind unsere Ergebnisse, wie bereits oben bemerkt wurde, für die babylonische Chronologie. Nehmen wir an, daß die erste Dynastie von Babylon, die *Ḫammurabi*-Dynastie, im J. 2232 v. Chr. zur Herrschaft kam,[1] und nehmen wir ferner an, daß

[1] Siehe THUREAU-DANGIN in Zeitschr. f. Assyriologie XXI, S. 176 ff. Die Annahme, daß die sogenannte zweite Dynastie nicht ganz für die Chronologie Babyloniens auszuschalten ist, sondern tatsächlich längere Zeit (ca. 168 Jahre?) Babylonien allein beherrschte, scheint mir viel wahrscheinlicher als die Meinung einiger For-

die Dynastie von *Isin* etwa 103 oder 104 Jahre mit der *Ḫammurabi*-Dynastie gleichzeitig war,[1] so erhalten wir als das Anfangsjahr der 16 Könige umfassenden Dynastie von *Isin*, die nach der Hilprecht-schen Königsliste 225 1/2 Jahre geherrscht hat, ungefähr das Jahr 2354 v. Chr. Unmittelbar voran geht die Dynastie von *Ur*, die fünf Könige mit 117 (oder 119?) Jahren umfaßte; sie kam also ca. 2471 v. Chr. zur Herrschaft. Wohl unmittelbar vor der Dynastie von *Ur* herrschte die Dynastie von *Gutium*, von der wir zwei Mitglieder kennen. Leider wird uns die Gesamtdauer dieser Dynastie nicht angegeben. Wir schätzen sie vermutungsweise auf ca. 50 Jahre; viel länger wird diese fremde Dynastie schwerlich über Babylonien geherrscht haben. Sie hätte sich somit ungefähr 2521 v. Chr. (oder kurz vorher) Babyloniens bemächtigt. Ihr geht voran die fünf Könige umfassende II. Dynastie von *Uruk*, die 26 Jahre herrscht, also ca. 2547 v. Chr. aufkommt. Die zwölf Könige umfassende Dynastie von *Akkad*, die rund zwei Jahrhunderte die Hegemonie über Babylonien ausübt, kommt ungefähr 2744 v. Chr. zur Herrschaft. *Lugalzaggisi*, der die I. Dynastie von *Uruk* repräsentiert, gelangt ca. 2769 v. Chr. zur Macht. Vor ihm herrscht in Babylonien die Dynastie von *Kiš*. Wir haben oben gezeigt, daß die in unserem Texte angegebene Gesamtzahl der Jahre dieser Dynastie — 586 Jahre — nicht zu reduzieren, daß sie vielmehr wörtlich zu nehmen ist. Der Beginn der Dynastie von *Kiš* ist somit um 3355 v. Chr., der der unmittelbar vorangehenden, sechs Könige[2] umfassenden Dynastie von *Kêš* (oder *Upê*?) ferner um 3454 v. Chr. anzusetzen. Bis jetzt pflegte man die altbabylonische Geschichte gewöhnlich bis ca. 3000 v. Chr. zurückzuführen. Sie läßt sich jetzt auf Grund unseres Textes — bei unserer Deutung der Jahreszahlen desselben, speziell der der Dynastie von *Kiš* — bis ca. 3500 v. Chr. zurück verfolgen![3]

---

scher, daß auf die *Ḫammurabi*-Dynastie unmittelbar die *Kaššû*-Dynastie (= III. Dynastie) folgte. Nach der letzteren Ansicht beginnt die *Ḫammurabi*-Dynastie ca. 2060 v. Chr. (vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums [2] I/2, S. 341).

[1] Siehe Thureau-Dangin in Rev. d'assyriologie VIII, S. 81 ff.

[2] Darunter bereits wohl zwei Semiten.

[3] Natürlich sind die oben festgestellten Zahlen nur annähernd. Wir wissen

Unsere chronologischen Resultate sind m. E. auch für die Beurteilung des zeitlichen Verhältnisses der babylonischen Kultur zu der ägyptischen von Wichtigkeit. ED. MEYER schreibt in seiner verdienstvollen und anregenden Geschichte des Altertums[2] I 2, S. 108: ‚Dazu kommt nun als ganz entscheidendes Argument, daß die babylonische Kultur ganz wesentlich jünger ist als die ägyptische, so daß, falls überhaupt eine Beeinflussung stattgefunden hat, dieselbe umgekehrt von Ägypten ausgegangen sein muß.' Und ibid. S. 439: ‚Jedenfalls können, wie früher schon erwähnt, falls Entlehnungen stattgefunden haben, entgegen der in weiten Kreisen herrschenden Meinung, nur die Sumerer die Entlehnenden gewesen sein, da ihre Kultur eben durchweg viel jünger ist als die ägyptische.' Aus unseren obigen Ausführungen ergibt sich jedoch, daß *Šarrukîn* (Sargon) von *Akkad* ca. 2744 v. Chr. und *Lugalzaggisi* von *Uruk* ca. 2769 v. Chr.[1] lebte; sie, wie auch der König *Urukagina* von *Lagaš*, sind also nur etwa um 125—150 Jahre später als der Beginn des Alten Reiches in Ägypten, wenn wir diesen mit ED. MEYER l. c. S. 17 um 2895 v. Chr. ansetzen. Ist insbesondere unsere Deutung der Zahlen der Dynastie von *Kiš* richtig, so ist diese Dynastie, die dann ca. 3355—2770 v. Chr. herrschte, ungefähr gleichzeitig mit den Thiniten, der 1. und 2. ägyptischen Dynastie, die nach ED. MEYER l. c. um 3315—2895 v. Chr. anzusetzen sind; die Königin *KÙ-Bau* (ca. 3355 v. Chr.),[1] die Begründerin der Dynastie von *Kiš*, wäre etwa eine Zeitgenossin des Königs Menes (nach ED. MEYER ca. 3315 v. Chr.),[2] wie vielleicht auch dessen Vorgänger, der uralten Könige ‚Skorpion' und *Narmer*. Und mit der Dynastie von *Kêš*, die nach unseren Ansätzen ca. 3454 v. Chr. zur Herrschaft kam, gelangen wir bereits in die Zeit

---

ja nicht genau, wie lange die Dynastie von *Gutium* geherrscht hat. Ferner weiß man noch nicht mit Bestimmtheit, ob die *Ḫammurabi*-Dynastie tatsächlich im Jahre 2232 v. Chr. zur Herrschaft gelangte. Endlich ist auch die Möglichkeit, daß es zwischen den einzelnen Dynastien auch gelegentlich ein kürzeres oder längeres Interregnum gegeben hat, nicht ganz ausgeschlossen.

[1] Doch sei hier noch einmal ausdrücklich auf das S. 159, Anm. 3 Bemerkte hingewiesen.

[2] Nach BREASTED, History of Egypt, S. 14 ca. 3400 v. Chr.

der ‚Horusverehrer‘,[1] in jene Periode der altägyptischen Geschichte, die uns den Anfängen der Hieroglyphenschrift so nahe bringt und in der auffälligerweise der uns von Babylonien her so gut bekannte Siegelzylinder auch — in Ägypten auftaucht. Natürlich waren die Babylonier zur Zeit der Dynastie von *Kêš* ebenfalls bereits im Besitze ihrer Schrift, der Keilschrift; sonst wären ja die genauen Aufzeichnungen unserer Liste über diese durchaus historische Dynastie nicht möglich gewesen. Ferner ist es ebenso sicher, daß wir zu dieser Zeit noch lange nicht am Beginn der altbabylonischen Geschichte stehen; der Dynastie von *Kêš* gingen gewiß noch andere Dynastien voraus. Wurde der altägyptische Kalender im Jahre 4241 v. Chr. eingeführt (Ed. Meyer l. c. S. 102), so können wir schon auf Grund unseres Textes ruhig annehmen, daß auch die altbabylonische Geschichte einmal, wenn die Ruinen Babyloniens so gut durchforscht sein werden, wie die Gräber Ägyptens, ebenfalls bis in das 5. Jahrtausend v. Chr. wird verfolgt werden können. Es spricht zur Zeit nichts dafür, daß die babylonische Kultur jünger ist als die ägyptische, vielmehr alles dagegen.

Unter diesen Umständen kann wohl auch dasjenige, was Ed. Meyer in bezug auf die eventuelle Abhängigkeit der sumerischen Kultur von der ägyptischen bemerkt (siehe oben), nicht zutreffen. Ich glaube im Gegenteil im Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie d. Wissensch. 1910, Nr. 26 gezeigt zu haben, daß speziell der ägyptische Ackerbau allem Anschein nach von dem babylonischen abhängig ist; so dürften die Ägypter den Babyloniern die Kenntnis des wichtigen Emmers,[2] des Biers und der in der alten Landwirtschaft eine so hervorragende Rolle spielenden Hacke verdanken. Auch die Heimat des Siegelzylinders wird viel eher in Babylonien, wo er zu allen Zeiten eine so wichtige Rolle spielt, als in Ägypten zu suchen sein, wo er ja im Laufe der Zeit durch Siegel in Knopf- und besonders Skarabäusform verdrängt wird. Auch sonst scheint es Anhaltspunkte dafür zu geben, daß die ägyp-

[1] Wenn auch nur in den letzten Abschnitt dieser Epoche.

[2] Ob auch der übrigen Getreidearten?

tische Kultur von der sumerisch-akkadischen nicht unbeeinflußt geblieben, also vielleicht jünger als diese ist. Und für diese einstweilen gewiß nur mit äußerster Vorsicht zu verfolgenden Gedankengänge liefert uns jetzt die SCHEILsche Liste die notwendige chronologisch-historische Basis.

Zum Schluß seien hier noch unsere chronologischen Ergebnisse in einer Tabelle zusammengestellt:[1]

Dynastie von *Kêš* (oder *Upê?*)	: ca. 3454—3356 v. Chr.
Dynastie von *Kiš*	: ca. 3355—2770 v. Chr.
Dynastie von *Uruk I*	: ca. 2769—2745 v. Chr.
Dynastie von *Akkad*	: ca. 2744—2548 v. Chr.
Dynastie von *Uruk II*	: ca. 2547—2522 v. Chr.
Dynastie von *Gutium*	: ca. 2521—2472 v. Chr.[2]
Dynastie von *Ur*	: ca. 2471—2355 v. Chr.
Dynastie von *Isin*	: ca. 2354—2130 v. Chr.
Dynastie von Babylon	: ca. 2232—1929 v. Chr.

Ur-Engur von *Ur* dürfte um 2471, *Šarrukîn* von *Akkad* um 2744, *Lugalzaggisi* von *Uruk* und *Urukagina* von *Lagaš* um 2769 und *Ur-Ninâ* von *Lagaš* um 2920 v. Chr. anzusetzen sein.[3]

[1] Vergleiche zu den folgenden Zahlen auch S. 159, Anm. 3.

[2] Die Annahme, daß diese Dynastie 50 Jahre Babylonien beherrschte, beruht bloß auf einer Vermutung; siehe S. 159.

[3] [Zu S. 151, Anm. 2 sei noch nachgetragen, daß der dort erwähnte wichtige Text von THUREAU-DANGIN jetzt in Rev. d'assyr. IX, S. 81 ff. veröffentlicht wird. THUREAU-DANGIN nimmt dort an, daß *Šargalîšarrî*, Sohn *Itti-Enlils* (geschrieben *DA-ti-^{d}En-lil*), ein Enkel *Narâm-Sins* war. Korrektur-Zusatz.]

Zu den berberischen Substantiven auf *-im.*

Von

Hugo Schuchardt.

H. Stumme *Handb. des Schilḥ. von Tazerwalt* 33 § 58, 3 hatte in den Substantiven der Form ac¹ ac² ic³ Bezeichnungen von Sammelbegriffen oder Anhäufungen erkannt, und zwar die hier vorliegende Endung *-im* als ein Formativ das sich auch bei Substantiven der Form ac¹ uc² ic³ wiederfinde und an das *-îm* des männl. Plur. im Hebr. erinnere. Dazu gab ich *Berb. Stud.* II (im 22. Bd. dieser Zeitschr.), 383 Anm. einen kleinen Nachtrag, wobei ich übersah daß W. Max Müller in einer Besprechung von Stummes Buch *Orient. Literaturzeitung* 3 ('00), 266 Anm. 4 auch auf diesen Punkt eingegangen war. Stumme selbst berührt ihn *Zeitschr. f. Assyriologie* 27 ('12), 125 ff. von neuem, aber ohne Vermehrung des Stoffes. Inzwischen hatte ich weitere hierher gehörige oder hier wenigstens zu erwägende Formen gesammelt und lege sie jetzt alle, die früheren einschließend, den Kennern zur Prüfung vor.

tiberrimt tuar. (azdž.) aromatisches Bartgras, andropogon laniger Desf. (Duveyrier *Les Touâreg du Nord* 203, der arab. *lemmâd* in diesem Sinne angibt.)

admim, idmim kab., šawi *admam* Weißdorn, crataegus oxyacantha L. Huyghe führt diese Formen als plurallos an, kennt aber doch ein kab. *tidmimtin* als Plur. von einem weibl. Sing. *tidmimt,* der ungebräuchlich sei. Bei Hanoteau und Letourneux *La Kabylie* ²I, 153 findet sich für crataegus laciniata Ucr. kab. *ademamaï* neben *idmim.*

Als arabisch verzeichnet die erstere Form (= aubépine) BEAUSSIER: ادماماى, mit geringer Abweichung HUYGHE (im Šawi-Wtb.): ادمامة; nach H. und L. sind die arab. Entsprechungen von cr. ox. *admam*, *demim*, und hier wird hinzugefügt: ‚couleur de sang' à cause de ses fruits rouges. Der Zusammenhang mit kab. (und šawi) *idim*, *adim*, gew. als Plur. *idam(m)en* Blut (mit hebr. דָּם Plur. דָּמִים wohl urverwandt) scheint selbstverständlich zu sein; dennoch ziehe ich es vor in dem Namen des Baumes hebr. אֲדָמִים Plur. von אָדֹם, rot wiederzufinden. Vgl. kab. (und šawi) *ademdam* rötlich, welches merkwürdig genau dem hebr. אֲדַמְדָּם entspricht.

afertakum Plur. *ifertekam* (MASQUERAY), *afertakom* Plur. *ifertokam* (CID KAOUI) tuar., ghat. *afertekum* Plur. *ifertekumen* Heuschrecke gehört eng zusammen mit saho *birtāgūtā* Plur. *-ūt* Heuschrecke (freilich kann ich nicht feststellen ob es sich um dieselbe Art handelt). Die sonstigen Bezeichnungen dieses Tieres in den berb. Mdd. sind damit und zum Teil auch untereinander nur elementar verwandt, indem die Konsonantenfolgen *b.r(r)*, *m.r(r)* das Geräusch der Heuschrecke oder vielmehr eines Heuschreckenschwarmes darzustellen versuchen: *aberru*, *aberraqu*, *tburrost*, *amerrad*, *temurγi* u. ä.

tagemmimt wargl., šilḥ. *tagŭmimt*, atl.-mar. *tagumimt* neben mar.-maz. *tigommi* Schluck, Mundvoll vom Verb: wargl. *gemm* (BIARNAY 339) = hebr. גמא, aram. גְּמַע, arab. قمع (GESENIUS[15]-BUHL) schlucken, schlürfen. Ebenso ist wohl das *-im* zu deuten in wargl. *tageldimt* Mundvoll, Handvoll, ghedam. *tad͟ʒellimt*; aber stammhaft ist es in kab. *talqimt*, šawi *taleqqimt* vom arab. لقمة Bissen und in kab. *tid͟ʒγimt*, *tid͟ʒqimt*, *tad͟ʒuγumt*, šawi *tad͟ʒγimt* { maghr.-arab. جغمة Schluck (Verb: *d͟ʒeγem* { جغم)[1]; es gibt auch eine kab. Form *tid͟ʒuγrimt* (HUYGHE), deren *r* vielleicht aus arab. جرعة Schluck stammt.

agulmim kab. šilḥ., šawi *agelmim*, mzab. *d͟ʒelmam*, ghat. tuar. *ad͟ʒelmam* (alle mit Plur.) Teich, See, Pfuhl, Bassin. STUMME 2 sagt, es werde jedem einleuchten daß *agulmim* zu hebr. אֲגַמִּים zu stellen sei; MÜLLER hatte in Klammern hinzugefügt: ‚*lm* für das charakteri-

[1] Vgl. MARÇAIS *Textes arabes de Tanger* 250 f.

stische *mm!*‘, aber damit ist doch das *l* nicht erklärt. Vielleicht hat sich das semitische Wort mit einem andern gekreuzt, etwa mit syr. ܓܠܡܫܐ unkultivierter Boden (Gesenius[15]-Buhl), terra saxea (Brockelmann), neuhebr. chald. גַּלְמָא = גְּלִימָה (Anhöhe), Tiefe (J. Levy).

agulzim (Plur. *igulzîmen*) = *tagulzt* (Plur. *tigulzin*) šilḥ. Haufen.

agusim (ohne Plur.) kab. Wurzel und Rinde des Nußbaums; im kab.-franz. Wtb. gibt Huyghe auch ‚Nußbaum‘ als Bed. an. Von hebr. אֱגוֹז Nuß; vom arab. جَوْز Nüsse kommt kab. *d₃uz* dass.

ayanim, *yanim* teils koll., teils mit Plur., weibl. *tayanimt*, *tyanimt*, *taynimt* (mit Plur.) allgemein (das Tuareg ausgenommen) Schilfrohr (phragmites communis Trin.: *tayanimt*, arundo donax L.: *ayanim* nach Han. und Let. i, 196). Vom gleichbed. hebr. קָנֶה Plur. קָנִים; Stumme₂ weist mit Recht Müllers אגמנים ab. Bemerkenswert erscheint mir das beni-menacer *ayalim*, indem ich hier nicht sowohl die allbekannte Dissimilation *l-m* aus *n-m* erblicke als den Einfluß des Wortes für ‚Stroh‘: *alim, alum, lum, ulum, ulem. Agalim* Häcksel würde nach Stumme im Šilḥ. von Tazerwalt neben *alim* Stroh stehen; aber ist es nicht doch bloß eine mundartliche Variante davon, da ja *alim* sonst bestimmter das Kurzstroh bedeutet, für das Langstroh andere Ausdrücke bestehen (s. unter *tayurrimt*)? Natürlich wäre *agalim* das Ältere und es ließe sich dazu šawi *igelman* (so Huyghe im franz.-kab. Wtb. 249. 394. 467; im šawi-franz.: *igelmam* 272) Stroh der Maisähre vergleichen, auch kab. *taulman* scorzonera coronopifolia Desf. (Han. und Let. i, 170). Hier wird als arab. Bezeichnung dieser Pflanze *telma* angegeben, doch derselbe Name (*thelma*) auch für das nahe verwandte Geropogon glabrum L.; Basset *Le dialecte de Syouah* 77 kennt hierfür *ϑelma* (und *ϑulma* = *ϑaulman*) als zuawisch. Im Tuareg heißt das Schilfrohr *al(e)mes* und das könnte mit den genannten Wörtern verwandt sein, ja es ließe sich sogar an *calamus* (*-o*) als gemeinsame Grundlage denken, haben wir doch auch z. B. kab. *ti-fires-t* Birne von *pirus* (*Berb. Stud.* ii, 380).

ayatim (Plur. *iyatimen*) tuar. Sandale. Zu tuar. *iyit* Ledersohle (*Berb. Stud.* ii); vgl. bedauje *gíḍ'a* Sohle, Sandale von arab. جِذَاء (Schuh-, Pferde- und Kamelsohle) nach Reinisch *Bed. Wtb.* 92.

ayellend$_z$um (Plur. *iyellend$_z$am*) tuar. Storch neben berb. *bellard$_z$* usw. } arab. بلّارج dass. (*Berb. Stud.* II, 361 f.).

tayurrimt (Plur. *tiyurrîmin*) šilḥ. Grasstoppel. Vgl. kab. *iylel* koll. Getreidestoppel (*tiylelt, tiyellelt, tiyelt* koll. Cypergras), šawi *iylil* koll. Langstroh (im Gegensatz zu *lum* Häcksel; auch ‚paille des marais'), mzab. *iyellel* Langstroh, ghat. *iyalali* Strohhalm.

tahatimt tuar. Ölbaum (DUVEYRIER 179), tuar. *ahatim* (so ohne Plur. MASQUERAY), *hatim* (Pl. *ihutam* MOTYLINSKI), ghat. *azat$_z$im* Öl. Von hebr. זַיִת Ölbaum, Oliven, Öl (Plur. זֵיתִים Ölbäume). Für die Vertretung eines *z* durch *h* fehlt es nicht an Beispielen im Tuareg. Dem im Norden verbreiteten *(ez)zit* Öl liegt arab. زَيْت zugrunde.

aḫušim (auch *aḫuššim*) kab. Schnauze, kab. *aḫunšim, aḫušim* Faust. Vgl. kab. *aḫanfuf, aḫenfuš, aḫenšuš*, maghr.-arab. *ḫanfūfe, ḫanšūš* Schnauze. Ähnliche Wortformen derselben oder ähnlicher Bedeutung (bes. ‚Schnabel') verzeichnet BASSET *Études sur les dialectes berbères* S. 64 f., denen ich noch mar.-šilḥ. *aqemqum, agemgum*, mar.-maz. *aqemqun* (so mit *n*; alle bei CID KAOUI) hinzufüge. Die Umbildung von *-um* (*-uf, -ub*) zu *-im* liegt am Tage; es frägt sich aber ob nicht bei dem *-um* das Arabische irgendwie im Spiele ist. Im maghr. Arabisch finden wir nun in der Tat *qamqūm* Schnabel (BEAUSSIER), *qamqūma* Schweinsrüssel (LERCHUNDI). Das könnte zwar aus dem Berb. entlehnt sein; allein man erwäge allg.-arab. *ḫurṭūm, ḫurṭum* Schnauze, Rüssel, wovon das gleichbed. *birṭūm* (neueres Wort nach WAHRMUND) nur eine Entstellung sein wird; über maghr.- u. äg.-arab. *zallūme*, span.-arab. *zulúma* (PEDRO V. ALC.; *l* bedeutet doppeltes *l*) Elefantenrüssel weiß ich nichts zu sagen (einen begrifflichen Zusammenhang mit Verb oder Substantiv زلم entdecke ich nicht); stammhaft ist *m* in malt. *geddūm* Schnauze (vom arab. كدم mit den Lippen oder Vorderzähnen beißen).[1] Ganz ähnlich wie mit diesen Wörtern oder Wortformen für ‚Schnauze' verhält es sich mit andern für ‚Kehle'. Die berb. Mdd. haben dafür: *agerd$_z$um, tagerd$_z$umt, teguržema, tagurd$_z$amt, angeld$_z$ema* und das maghr. Ar. *gard$_z$ūma*

[1] Vgl. noch kab. *aqabub, aqamum*, musuk (Zentralafr.) *ábgum* (hausa *baki*) Schnabel.

(auch malt. *gerzūma*); jene aber überdies nicht bloß *agerḍ̣uḍ̣*, sondern auch *igerzi, akerzi, aierzi*, (tuar.) *adḍureh* u. ä. Anderseits stammt kab. *aḥalqum* (daneben *aḥalquq*) vom arab. *ḥalqūm* (*ḥu-*), das nicht eine bloß maghr. Nebenform zu *ḥalq* ist (letzteres kommt ebenfalls im Berb. als *halug, ahlig* [Basset *Loqmân* 344] vor).[1] Dieses *ḥalqūm* habe ich bei Brockelmann *Vgl. Gramm. der sem. Spr.* i, 396 umsonst gesucht, nur das entsprechende tigré *ḥelqem* gefunden. Auch über arab. *-ūn* vermisse ich hier 394 f. die erwünschte Auskunft; besonders in betreff von *zeitūn* Oliven. Stumme *Gramm. des tunis. Arab.* 63 § 79 führt *ʿaržūn* Dattelrispe an; dem entspricht marokk. *ʿarḍūn* abgebeerte Traube (bei Lerchundi u. *gajo*). Aber das Wort ist nicht auf das Maghreb beschränkt; das äg. Arab. hat *ʿargūn* Dattelbüschel, und so verzeichnen auch die Wörterbücher des klassischen Arabisch عرجون, daneben عرجود, عرجد Dattelstiel, عرجينة abgebeerte Traube, wohl von عرج und mit dem denominativen Verb عرجن. Daher dann kab. *ʿarḍun* (Plur. *iʿarḍunen*) Dattelbüschel o. ä., auch Schößling und von diesem abgezogen kab. *ʿarḍ* (Plur. *ʿaraḍ*; vgl. den Plur. des arab. Wortes: *ʿarāḍīn*), vielleicht beeinflußt durch arab. kab. *ʿarf* (Palmen)zweig. Dunkler ist das Verhältnis zwischen maghr.-arab. *šalmūn* koll. Beeren der Myrte (Beaussier; auch Dozy *Suppl.* hat aus Daumas das Wort als ,Namen einer Pflanze') und kab. *ašilmun, ašilamun* Myrte (Han. und Let. i, 104. 155), *šilmum, tšilmum* Frucht der Myrte und der Esche, Blüte des Quittenbaumes und der Ulme (Huyghe; doch im franz.-kab. Wtb. Frucht des Quittenbaumes). Der weitere Gebrauch des Wortes wird auch dadurch bestätigt daß für ,Myrtenbeeren' nicht nur شلمون, sondern auch شلمون الريحان gesagt wird (Beaussier). Ist das *-um* aus *-un* entstanden oder umgekehrt? Mit diesen Formen hängt sicherlich arab. *halmūš* zusammen, wie die Frucht der Myrte in Algerien heißt (Leclerc zu Ibn el-Beïthâr N. 69 = *Not. et extr. des man. de la B. N.* 23, i, 70); aber ungewiß ist ob dieses etwas mit šawi *halma* zu tun hat, das Huyghe nur als ,Namen einer

---

[1] Vgl. Marçais a. a. O. 267. Stumme bucht am oben a. O. tun. *ḥalqūm* im Sinne von ,Röhre'; Dozy *Suppl.* hat das Wort als ,Flaschenhals'.

Pflanze' verzeichnet; das letztere könnte auch zu dem oben S. 165 erwähnten *telma* gehören.

takasâim tuar. Riesenkürbis, cucurbita maxima Duch. (DUVEYRIER 172). Ich kenne sonst keine Form mit *-im* in den berb. Mdd., sondern nur *taḫsaịt*, *taγsaịt* vom arab. كوسى, كوساية (s. *Berb. Stud.* I, 262. 264).

alutim šilḥ. Abfälle, wird von STUMME ohne Plur. angegeben; aber ich finde bei BOULIFA als atl.-mar. *alutim* Reisigbündel (fagot) mit dem Plur. *ilutimen*. STUMME$_2$ sagt, man könne ganz gut an פְּלוּטִים denken. Mir war das unklar; RHODOKANAKIS meint, STUMME habe wahrscheinlich an פלט gedacht, das im Mišnisch-hebräischen und Chaldäischen ,absondern', ,auswerfen' bedeutet, allerdings auch ,Überrest', aber den begrifflichen Übergang halte er kaum für möglich. Wie STUMME betrachte auch ich Zusammenhang von *alutim* mit kab. *aluḍ*, šawi, mar.-šilḥ. *luḍ* Kot nicht als ausgeschlossen; aber das letztere führe ich, trotz der Verschiedenheit des Dentals, auf arab. *lauϑ* Kot zurück. Daß der Anlaut von פלוטים infolge von Verwechslung mit der berb. Präposition *f* geschwunden sei, ist mir sehr unwahrscheinlich, ganz abgesehen davon daß dies nicht die ursprüngliche Gestalt der Präposition ist; und dafür läßt sich auch berb. *imi* Mund nicht als Stütze anführen das ,gewiß auf ein *fimi* zurückgeht' (einerseits ist das *m* im Semitischen wohl sekundär, anderseits das berb. Wort mit dem gleichbed. *mē* des Songhai verwandt).

timedžerdim kab. brennende Waldrebe, clematis flammula L., (HAN. und LET. I, 130). Man könnte hier ein Partizip von arab. جرد (auch kab. *džered*) erblicken: ,entrindend' oder ,entrindet'; näher aber liegt doch der Name des Flusses *Medžerda* (lat. *Bagrada*). Ein anderer kab. Name derselben Pflanze ist *tuzzimt* (so a. a. O.), daneben hat HUYGHE auch *tazimt*.

ϑaqslimt (Plur. *iqslam*) beni-menacer Oberschenkel (*JA* '85, I, 160), šawi *tadžhalumt* Hinterer. Von hebr. חָלָץ* Dual חֲלָצַיִם Hüfte, Lende, arab. خَصْر Taille, خَاصِرة, خاصارة Hüfte, Weichen. Die Vertretung von *ḫ* teils durch *ḥ*, teils durch *q* ist befremdlich; doch bietet BASSET *Dial. berb.* 57 ein Beispiel für die erstere, und die letztere wiederholt sich bei demselben Wort in kab. *tiqesrit* Hüfte,

Hinterteil eines Tieres. *S* für das unberberische *ṣ* erregt kein Bedenken; d_z wird aus einem sinnverwandten Worte stammen.

arḍelim, areḍlim, areḍrim, anṭrim (alle koll.) kab. wilde Kirschen, Kirschen im allg.; dazu gehört *tareḍrimt* (mit Plur.) als Bezeichnung des Baumes oder der Frucht.

askim, iskim, skum, (HAN. und LET. I, 189) *isekkim* kab., šawi *asekkum, skum,* mar.-šilḥ. und -maž. *essekkum* (also mit arab. Artikel); ‚Bougie, Kibdana, Guelaʿïa *askoum,* Haraoua *asekkoum*; Ouarsenis *thasekkoumt,* Djerid *tasekkoumt*ʻ MARÇAIS *Quelques observations sur le Dict. . . . . de* BEAUSSIER (SA) 36. Daher maghr.-arab. *sekkūm, skūm* (koll.), *sekkūme* (Sing.), talm. אסכום (I. Löw *Aram. Pflanzenn.* 53 N. 26). Ich sehe in dem berb. Wort das hebr. שִׂכִּים Dornen vom Sing. *שֵׂךְ = arab. شوك (kab. šawi *šuk* Dornen). Löw a. a. O. führt als berberisch d. h. doch maghr.-arabisch an: شوك الهليون eig. Dornen des Spargels.

atarzim tuar. nitraria tridentata Desf. (DUVEYRIER 175); = arab. غَرْدَق (bei IBN EL-BEITHÂR غرقد), das aber öfter als eine Jasminart, lycium afrum L. bestimmt wird (s. DOZY *Suppl.*).

atermum (Plur. *itermam*) kab. Hinterbacken; dasselbe wird im Šawi durch die Singularform *tarma* (Plur. *tarm[a]uin*) bezeichnet. Von maghr.-arab. ترمة Dual ترمَين (s. MARÇAIS *T. a. de Tanger* 244).

aẓalim (koll.) šilḥ. (STUMME, CID KAOUI), šilḥ. *taẓalimt* (Sing.) (CID KAOUI), kab. *izlim, izlem* (Plur. *izlamin*), dž.-nef. *zalim* (Plur. *izalimen*). Von hebr. בְּצָלִים Plur. zu *בָּצָל; die andere wohl weiter verbreitete berb. Form *bṣel* o. ä. geht auf arab. بصل zurück. Ich hatte Umdeutung des sem. *ba-* in den berb. Artikel *u̯a-* (daraus *u-*, so Stat. ann.; *a-* Stat. abs.) angenommen; STUMME₂ erwähnt das nicht, er behauptet daß das *b* nur deshalb unterdrückt wurde weil der Libyer in ihm die Präposition *b* des Phönizischen erblickte. Aber dann hätte der Libyer das Phönizische genug gekannt um solchen Mißverständnissen zu entgehen; da ist es noch eher denkbar daß er im Anlaut eines phönizischen Wortes eine libysche Präposition wahrzunehmen meinte (s. oben *alutim*).

azuzim, *zuzim* (koll.) plantago serraria L. (Huyghe; Han. und Let. i, 181).

Diese Wörter zerfallen natürlich in verschiedene Gruppen oder sie geben wenigstens verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten Raum. Punische Plurale drangen ins Libysche ein und lebten als Kollektiva oder als Singulare fort, besonders Pflanzennamen (vgl. gr. *συκάμινος* = aram. שִׁיקְמִין). Von den zahlreichen bei Dioskorides im Plural gebuchten punischen Pflanzennamen (*αμουτιμ*, *αστρεσμουνιμ*, *αχοιοσιμ* usw.) vermag ich allerdings keinen im Berberischen wieder zu entdecken; in einer Reihe von Fällen aber steht das Hebräische für das Punische gut: *admim*, *agusim*, *aγanim*, *tahatimt*, *askim*, *aẓalim*. Es werden dadurch kulturgeschichtliche Beziehungen beleuchtet; mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich sagen daß der Anbau des Nußbaums, des Rohrs, des Ölbaums, des Spargels, der Zwiebel (die aber schon den alten Ägyptern bekannt war) durch die Punier eingeführt oder gefördert wurde. Man beachte die arab.-hebr. Dubletten. Auch wo sich keine hebräischen Entsprechungen nachweisen lassen, mochte dieses *-im*, wenn es nicht doch ursprünglich war, analogisch erwachsen sein: *tiberrimt*, *taγurrimt*, *timed*$_{\text{ž}}$*erdim*, *arḍelim*, *atarzim*, *azuzim*. An hebräische Plurale anderer Bedeutungsklassen schließen sich an: *agulmim*, *ϑaqslimt*. Schließlich dürfte *-im* oder, was zunächst als lautliche Variante aufzufassen sein wird, *-um* als Kollektivendung weit um sich gegriffen haben; die Silbe wird als Endung unmittelbar dadurch erwiesen daß eine gleichwertige Form ohne sie besteht: *afertakum*, *tagemmimt*, *agulzim*, *aγatim*, *aγellend*$_{\text{ž}}$*um*, *alutim*, *atermum*; ohne kollektiven (oder dualischen) Sinn: *agerd*$_{\text{ž}}$*um*, *aḫut*$_{\text{š}}$*im*.

Konkordanz der Gāthās des Majjhimanikāya.[1]

Von

R. Otto Franke.

M 7$^{3\,a+b}$ (s. 7^{3}) auch zitiert in Sum. I. 139 *Suddhassa ve sadā phaggu*
suddhass' uposatho sadā.

7^{3} (I. 39) *Suddhassa ve sadā phaggu*
suddhass' uposatho sadā ($^{a+b}$ s. bes.)
suddhassa sucikammassa
sadā sampajjate vataṃ.

Vgl. Dutr. C^{ro} x *śudhasa hi sada phigu*
śudhasa (?) *posadh*[*o sada*]
\+ C 29 *śudhasa suyi*[*kamasa*]
. . . *sa samajati vata.**

* Cfr. Franke *ZDMG*. LX. 484 f.

12 (I. 79) *So tatto* (C *sotatto*) *so sīno* (M *so sino c'eva*, A *so sīto*, C *sosīno*) *eko* (nur Siam. Ausg.)
eko bhiṃsanake vane
naggo na c'aggim āsīno
esanāpasuto munīti.

= J. 94*, wo ^{a} *Sotatto sosīto* und ohne *eko*, sonst keine Abweichung.

* Schon von Trenckner M. I, p. 536 verglichen.

26$^{1-11}$ (I. 168—171) = MV. I. 5. 3 + 5. 7 + 5. 12 + 6. 8. + 6. 9 und alle Einzelparallelen s. *WZKM*. XXIV. 27—32 und 225—231.

[1] Zu den Abkürzungen (s. Bd. XXIV. 21 ff.) ist hinzuzufügen: Vm = Visuddhimagga, nach den noch ungedruckten Gāthā-Exzerpten H. C. Warren-Lanman's.

Es sind aber folgende abweichende Lesarten der Siames. Ausgabe des M. (Siam. Trip. ii. 4. 308 ff.) nachzutragen:

In M. 26 [1d] *°buddho*, [2c+d] *dakkhanti tamokhandhena āvutā*.

26 [4e] *sokāvakiṇṇaṃ janatammapetasoko*.

26 [5b] *satthāvāha*, [c] *desetu*.

26 [6a] ohne *Brahme*.

26 [6a+b] auch = Turfan-Dharmapada, Ms. Š 75 der dritten Turfan-Expedition (Pischel, Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908. 970).
Sarvābhibhūḥ sarvavid eva cāsmiṃ
sarvaiś ca dharmaiḥ sa.
(Turfan-Dhp. setzt also wohl die Lesung von Mvu. iii. 326 voraus!) Weitere abweichende Lesarten der Siam. Ausgabe:

26 [7b] *anuppalitto*, [c] *sabbañj°*.

26 [9a] *Ahañ hi*.

26 [10d] *āhaññiṃ*.

34 [1a] (i. 227) *Ayaṃ loko paraloko* (A *paraṃloko*)

* = SN. v. 16 [2] ([1117]) [a] *Ayaṃ loko paro* (C[kb] B[a] *para*) *loko*

* = N[c]. xvi [4a] (180) = [5a] (181) *Ayaṃ loko paro loko*.

34 [2a] (i. 227) *Sabbaṃ lokaṃ abhiññāya*
= A iv. 23. 3 [1a] (ii. 24) *Sabbaṃ lokaṃ abhiññāya*
= It. 112 [1a] *Sabbalokaṃ abhiññāya*.

34 [2b] *sambuddhena pajānatā*.
Mvu. i. 193. 1 [b] und iii. 388. 12 [b] *saṃbuddhena prajānatā*.
Vgl. [b] einer G. in Vm. i *sambuddhena pakāsitā*.

34 [2d] s. unter SN. iii. 3 [5] ([454]) [b], *ZDMG*. lxiii. 569, und zu Divy. (s. ebenda) vgl. M. 75 [d] (i. 508 ff.), s. unten p. 183. Auch = Udānavarga viii [15b].

34 [3b] (i. 227) s. *ZDMG*. lxiii. 585 unter SN. iii. 6 [33] ([542]) [b].

49 [1a] etc. (s. 49 [1a+b] und 49 [1]) auch = Ras. 22 (nach Lanman zu Vm.).

49 [1a+b] etc. (s. 49 [1]) = J. 258 [1a+b] *Yāvatā candimasuriyā* (B[i] *°sū°*)
pariharanti *
disā bhanti virocamānā
= Dhp. A. 461 [1a+b], wo aber [a] ohne v. l., und in [b] *virocanā*.

* Fausböll hat das Wort *pariharanti* eingeklammert, was aber wahrscheinlich nicht berechtigt ist.

49 [1] (s. 328) *Yāvatā candimasuriyā pariharanti* (C *vicaranti*) ([a] s. bes.)
disā bhanti virocanā ([a+b] s. bes.)
tāva sahassadhā loko
ettha te vattatī vaso.

= Smp. I. 55 [1], wo aber [a] ohne die v. l. von M.

= J. 6. Komm. I. 132 *Yāvatā candimasuriyā*
pariharanti virocanā
tāva sahassadhā loko
ettha te vattatī (C[k] *vattatīti*) *vaso.*

= Vm. VII *Yāvatā candimasuriyā pariharanti*
disā bhanti virocamānā
etc. = M.

49 [2a+c+d] (I. 328) *Paroparañ* (C *°rovar°*) *ca jānāsi* ([a+d] s. auch bes.)
* *itthabhāvaññathābhāvaṃ* ([c] s. auch bes.)
sattānaṃ āgatiṃ gatiṃ ([a+d] s. auch bes.)

vgl. Thag. [917a—c] *Cutūpapātaṃ jānāmi*
sattānaṃ āgatiṃ gatiṃ
itthabhāvaññathābhāvaṃ.

49 [2a+d] (s. 49 [2a+c+d]) vgl. auch Mvu. I. 9. 1 + 2[a] *Imaṃ lokaṃ pāralokaṃ*
satvānām āgatiṃ gatiṃ
cyutiupapattisaṃsāraṃ
II. 359. 12 *cyutopapādaṃ jānāti*
sarvasatvāna nāyako.

49 [2c] etc. (s. 49 [2a+c+d]) = A IV. 9 [1c] (II. 10); It. 15 [1c]; 95 [2a]; 105 [1c];
SN. III. 12 [6] ([729]) [c]; [17] ([740]) [c]; [29] ([752]) [c] etc.
S. *ZDMG.* LXIV. 46 und 50 f.

49 [3] (I. 330) *Bhave vāhaṃ* (A *cāh°*) *bhayaṃ disvā*
bhavañ ca vibhavesinaṃ (Siam. Ausg. *°īnaṃ*)
*bhavaṃ nābhivadiṃ kiñci**
nandiñ ca na upādiyiṃ (A und Siam. Ausg. *°yaṃ*).

* So beide Mss. A und M und der Komm., Trenckner hat trotzdem die Konjektur *kañci* in den Text gesetzt.

= einer G. in Vm. XII,* wo aber in [a] *cāhaṃ,*
in [b] *vibhavesīnaṃ* (?),

in [c] *kiñci* wie in den Mss. von M.,
in [d] *upādiyaṃ*.

* Schon verglichen von LANMAN (zu WARREN's Vm.-Materialien).

= einer G. im Turfan-Dharmapada (PISCHEL a. a. O., p. 980, No. 32) *Bhave cāhaṃ bhayaṃ dṛṣṭvā*
bhūyaś ca vi[*bhave*] . . .
. . *d bhav*[*aṃ*] *nābhinande.*
nandī ca vibhavena me.

50 [1—22] (I. 337 f.) = Thag. [1187—1208].*

* Schon festgestellt von TRENCKNER M. I. 558. Vgl. dann auch WINDISCH, Māra und Buddha 156—160 (= Abh. der k. sächs. Ges. der Wiss., Bd. XXXVI, resp. Abh. der philol.-hist. Cl. der k. sächs. Ges. der Wiss., Bd. XV, No. IV, Lpz. 1895).

Im Einzelnen:

50 [1] (I. 337) *Kīdiso nirayo āsi*
yattha Dūsī apaccatha
Vidhuraṃ sāvakam āsajja
Kakusandhañ (Siam. Ausg. *Kakkusandañ*) *ca brāhmaṇaṃ.*

= Thag. [1187], wo aber in [b] *Dussī* nach Ms. A, mit v. l. BC *rūpi*,
in [c] *Vidhūraṃ* in allen Mss.*

* OLDENBERG hat *Vidhuraṃ* in den Text gesetzt.

Vgl. auch M 50 [2c—f] etc., s. dort.

50 [2] (I. 337) *Sataṃ āsi ayosaṅkū*
sabbe paccattavedanā
īdiso (Ma *iti so*) *nirayo āsi*
yattha Dūsī apaccatha
Vidhuraṃ sāvakam āsajja
Kakusandhañ (Siam. Ausg. *Kakkusandañ*) *ca brāhmaṇaṃ* ([c—f] s. bes.).

= Thag. [1188], wo aber in [a] *satam*, was wohl *sataṃ* heißen soll, wie A hat, mit v. l. C *mataṃ*, B *amataṃ*,
[c] ohne v. l.,

in [d] *Dussī* (nach A) mit v. l. BC *rūpi*,
in [e] *Vidhuraṃ* (nach B) mit v. l. AC *Vidhūraṃ*.

50 [2c–f] etc. vgl. 50 [1].

50 [3a+b] etc. (s. 50 [3a–c] und 50 [3]) vgl. Dhp. [75c+d]
evam etaṃ (in 2. Ausg. v. l. B[r] *etam*) *abhiññāya* (in 1. Ausg. v. l. B *abhiṃñāya*)
bhikkhu Buddhassa sāvako.
= [a+b] einer G. in Vm. XIX.

50 [3a–c] etc. (s. 50[3]) vgl. A VI. 54. 9 [5a+b+8a] (III. 373)
Yo c'ekaṃ diṭṭhisampannaṃ
bhikkhuṃ (om. M 6) *buddhassa sāvakaṃ* (T *buddhassāva°*).
tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja.

50[3] (I. 337) *Yo etam abhijānāti* ([a–c] s. bes.)
bhikkhu Buddhassa sāvako ([a+b] und [a–c] s. bes.)
tādisaṃ bhikkhum āsajja ([a–c] und [c+d] s. bes.)
Kaṇha (v. l. A hier und an allen parallelen Stellen außer zwei und Ma hier und [5d] *Kaṇhaṃ*)
dukkhaṃ nigacchasi ([c+d] s. bes.)
= 50 [5. 7] (I. 337). [9. 11. 15. 17] (I. 338).
= Thag. [1189], ohne Abweichung, = [1191. 1193. 1195. 1197. 1201. 1203].

50 [3b] s. 50 [3a+b], 50 [3a–c] und 50 [3].

50 [3c] s. 50 [3a–c], 50 [3] und 50 [3c+d].

50 [3c+d] etc. (s. 50 [3]) = Thag. [25c+d] *tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja*
Kaṇha dukkhaṃ nigacchasi.

50 [4a] etc. (s. 50[4]) vgl. SN. v. 11 [1] ([1092]) [a] = N[c]. XI [1a] (130) = [2a] (134) *Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ* (*icc āyasmā Kappo*),
und SN. v. 11 [2] ([1093]) [a] = N[c]. XI [3a] (134) = 4 [a] (135)
Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ (*Kappā ti Bhagavā*).

50[4] (I. 337) *Majjhe sarassa tiṭṭhanti* ([a] s. bes.)
vimānā kappaṭhāyino (A *°ṭṭhā°*)
veḷuriyavaṇṇā rucirā ([c] s. bes.)
accimanto pabhassarā ([d] s. bes.)

accharā tattha (Siam. Ausg. *tattha acch°*) *naccanti*
puthu (Siam. Ausg. *°ū*) *nānattavaṇṇiyo.*

= Thag. [1190], wo aber [a] *Majjhe sāgarasmiṃ ti°*,
in [b] *kappaṭṭhāyino,*
in [f] *puthū.*

50 [4c] etc. (s. 50 [4]) vgl. J. 541 [157c] *veḷuriyārucirā citrā.*

50 [4d] etc. (s. 50 [4]) vgl. J. 546 [126b] (vi. 448) *accimantā* (C[ks] *°nti*) *pabhassarā.*

J. 545 [88b] (vi. 279) *accimantaṃ pabhassaraṃ.*

50 [5] und Einzelstücke (i. 337) s. unter 50 [3].

50 [6] (i. 337) *Yo ve* (v. l. M a *Yo va,* M b und Siam. Ausg. *Yo ca*)
Buddhena cudito ([a+c+d] s. bes.)
bhikkhusaṅghassa (Siam. Ausg. *°saṃgh°*) *pekkhato* ([b] s. bes.)
Migāramātu pāsādaṃ
pādaṅguṭṭhena kampayi ([a+c+d], [c+d] und [d] s. bes.).

= Thag. [1192] *Yo ve buddhena codito*
bhikkhusaṃghassa pekkhato
etc. genau = M.

50 [6a+c+d] auch zu vgl. Thag. [1164a+c+d] *Codito bhāvitattena*
Migāramātu pāsādaṃ
pādaṅguṭṭhena kampayiṃ (BC *°yi*)

Und Thag. [1164a] wieder = PV ii. 9 [68a] (in ParDīp. iii. 138 aber ii. 9 [67a]) *Codito bhāvitattena* (mit v. l. *°tthena*, im Text als v. l. B, in ParDīp. CD; S_1)
= DhpA. 451 [6a].

Und Thag. [1164a+b] * *Codito bhāvitattena*
sarīrantimadhārinā

Vgl. VV. 21 [3a+b] (ii. 4 [3a+b])
Coditā bhāvitattena (in ParDīp. iv. 106 mit v. l. S_2 *°tthena*)
sarīrantimadhārinā

50 [6b] etc. (s. 50 [6]) vgl. B. xxvi [6b] *bhikkhusaṅghassa majjhato.*
Dīp. xix [11b] *bhikkhusaṃghassa bhāsato.*

50 [6c+d] etc. (s. 50 [6] und 50 [6a+c+d]) vgl. auch M. 50 [8a+b] etc., s. dort.

50 [6d] etc. (s. 50 [6], 50 [6a+c+d] und 50 [6c+d]) vgl. auch Divy. xxvii [60b] (395) *pādāṅguṣṭhena kampitam.*

50 [7] (i. 337) und Einzelstücke s. unter 50 [3].

50 [8a] etc. (s. 50 [8a+b] und 50 [8]) vgl. auch 50 [10a], s. dort.

50 [8a+b] etc. (s. 50 [8]) s. unter 50 [6c+d].

50 [8] (i. 337) *Yo Vejayantaṃ* (Siam. Ausg. °*nta*) *pāsādaṃ* ([a] s. bes.)
pādaṅguṭṭhena kampayi ([a+b] s. bes.)
iddhibalen' upatthaddho (v. l. M °*balena pakkhandho,* Siam. Ausg. °*na patthaddho*) ([c] s. bes.)
saṃvejesi ca devatā.

= Thag. [1194] *Yo Vejayantapāsādaṃ* etc. ohne Abweichung, nur [c] ohne die v. l. von M.

50 [8c] auch = Thag. [1058c] *iddhibalen' upatthaddho.*

50 [9] (i. 338) und Einzelstücke s. unter 50 [3].

50 [10a] etc. (s. 50 [10]) s. unter 50 [8a].

50 [10] (i. 338) *Yo Vejayante* (v. l. M und Siam. Ausg. °*nta*) *pāsāde* ([a] s. bes.)
Sakkaṃ so paripucchati
api āvuso (v. l. M *Vāsava*) *jānāsi*
taṇhakkhayavimuttiyo ([d] s. bes.)
tassa Sakko viyākāsi (v. l. A *vyākāsi*)
pañhaṃ (Siam. Ausg. *paṇh*°) *puṭṭho yathātathaṃ* (Siam. Ausg. °*ākathaṃ*) ([e+f] s. bes.).

= Thag. [1196], wo aber in [a] *Vejayantapāsāde,* und [c] und [e] ohne die v. l. von SN.

50 [10d] vgl. auch A. iii. 89. 2 [5b] (i. 236) *taṇhakkhayavimuttino,* und A. iv. 38. 5 [2b] (ii. 42) = It. 55 [2b] *taṇhakkhayavimuttino* (in It. so nach DEPPa mit v. l. A °*vimuttito arahato,* CM °*vimuttiyā,* B °*kkharāvimuttiyā*).

50 $^{10e+f}$ etc. (s. 50 ^{10}) vgl. auch $^{13a+b}$ etc., s. dort.

Vgl. ferner SN. v. 18 ^{4} $^{(1127)\,a+b}$

Tesaṃ Buddho viyākāsi (C^{kb} *vyā°*, B^{ai} *byā°*)
pañhe puṭṭho yathātathaṃ.

= N^{c}. xviii $^{5a+b}$ = $^{6a+b}$ (202) *Tesaṃ Buddho byākāsi*
pañhaṃ puṭṭho yathātathaṃ.

50 ^{11} (i. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50 ^{3}.

50 ^{12} (i. 338) *Yo Brahmānaṃ paripucchati*
Sudhammāyaṃ (A *°ya*) *abhito sabhaṃ*
ajjāpi te āvuso diṭṭhi
yā te diṭṭhi pure ahū (M und Siam. Ausg. *ahu*)
passasi vītivattantaṃ
Brahmaloke pabhassaraṃ ($^{c-f}$ s. bes.)

= Thag. ^{1198} *Yo Brahmānaṃ paripucchati* (so nach BC, nur *pucchati* A)
Sudhammāyaṃ (so nach B; A *°mmā[naṃ] yaṃ*, wo *naṃ* ausgestrichen ist; C *°mmā-naṃ*) *abhitosabhaṃ* (so nach BC; *ṭhito sabhaṃ* A)
ajjāpi te āvuso sā diṭṭhi
yā te diṭṭhi pure ahū
etc. genau = M.

50 $^{12c-f}$ etc. (s. 50 ^{12} und 50 $^{12c-f+13c+d+14}$) vgl. auch $^{13c+d+14a+b}$, s. dort.

50 $^{12c-f+13c+d+14}$ (s. respektive 50 ^{12}, ^{13} und ^{14}) auch

= S. vi. 1. 5. 12 + 13 (i. 145) *Ajjāpi te āvuso sā diṭṭhi*
yā te diṭṭhi pure ahu
*passasi vītivattantaṃ**
brahmaloke pabhassaraṃ.
Na me mārisa sā diṭṭhi
yā me diṭṭhi pure ahu
*passāmi vītivattantaṃ**
brahmaloke pabhassaraṃ

svāhaṃ (S 1-2 *sohaṃ*) *ajja*
kathaṃ vajjaṃ
ahaṃ nicco mhi sassato.**

* *vītivattantam* gedruckt, ist aber wohl Druckfehler.

** Diese Entsprechung hat schon TRENCKNER M I. 559 notiert.

50 13a+b etc. (s. 50 13) s. unter 50 10e+f.

Vgl. auch SN. III. 9 7 (600) a+b = M 98, s. *ZDMG*. LXIV. 16.

50 13 (I. 338) *Tassa Brahmā viyākāsi*
anupubbaṃ yathātathaṃ (Siam. Ausg. °*kathaṃ*) (a+b s. bes.)
na me mārisa sā diṭṭhi
yā me (v. l. M *yā 'yaṃ me*) *diṭṭhi pure ahū* (Siam. Ausg. °*u*) (c+d s. bes.).

= Thag. 1199 *Tassa Brahmā viyākāsi*
pañhaṃ puṭṭho yathātathaṃ
na me mārisa sā diṭṭhi
yā me diṭṭhi pure ahū.

50 13c+d s. auch unter 50 12c—f und unter 50 12c—f+13c+d+14.

50 13c+d+14a+b s. unter 50 12c—f.

50 13c+d+14 s. unter 50 12c—f+13c+d+14.

50 14a+b etc. (s. 50 14) s. auch unter 50 12c—f.

50 14 (I. 338) *Passāmi vītivattantaṃ*
Brahmaloke pabhassaraṃ (a+b s. bes.)
so 'haṃ ajja kathaṃ vajjaṃ
ahaṃ nicco (Siam. Ausg. *nīco*) *'mhi sassato.*

= Thag. 1200, wo nur in c *'ham* abweicht,
und s. unter 50 12c—f+13c+d+14.

50 15 (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50 3.

50 16 (I. 338) *Yo Mahāneruno kūṭaṃ* (v. l. M *Mahāmerusela-kuṭaṃ*)
vimokkhena (Siam. Ausg. °*mokkh*°) *aphassayi* (AC *apassasi*, M *apassayi* oder *aphassayi*?)
vanaṃ Pubbavidehānaṃ
ye ca bhūmisayā narā.

= Thag. [1202] *Yo Mahāneruno kūṭaṃ*
vimokkhena apassayi (A *aphassayi* korr. zu *apassayi*, B *aphassaya*, C *apassayi*),
das Übrige = M.

50 [17] (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50 [8].

50 [18] (I. 338) *Na ve* (v. l. M *ca*) *aggi cetayati*
ahaṃ bālaṃ (AM *bāla*) *ḍahāmi* (M *d°*) *ti* (Siam. Ausg. *°mīti*)
bālo ca (A *va*) *jaliṭaṃ aggiṃ*
āsajjana (AMb *°naṃ*) *sa* (M *u*) *ḍayhati.*

= Thag. [1204] *Na ve aggi cetayati*
ahaṃ bālaṃ dahāmīti
bālo ca jalitam aggiṃ
āsajja naṃ paḍayhati.

50 [19] (I. 338) *Evam eva tuvaṃ* (AM *tvaṃ*) *Māra*
* *āsajjana* (AMb *°naṃ*) *Tathāgataṃ* ([b] s. bes.)
sayaṃ ḍahissasi attānaṃ
bālo aggiṃ (Siam. Ausg. *°i*) *va samphusaṃ.*

= Thag. [1205] *Evam eva tuvaṃ Māra*
* *āsajja naṃ tathāgataṃ*
sayaṃ dahissam attānaṃ
bālo aggiṃ va samphusaṃ (B *sampuyaṃ*, C *saṃmbuyaṃ*).

50 [19b] auch = CV. VII. 4. 8 [3b] = It. 89 [3b], s. *WZKM.* XXIV. 265; und = M. 50 [20b] etc., s. ebenda und M. 50 [20].

50 [20a] etc. (s. 50 [20]) vgl. auch A VI. 54. 9 [5f] (III. 373) *apuññaṃ pasave naro.*

50 [20] (I. 338) *Apuññaṃ pasavi Māro* (v. l. M *°ra*) ([a] s. bes.)
āsajjana (AMb *°naṃ*) *Tathāgataṃ* ([b] s. bes.)
kin nu (M *kinti*) *maññasi pāpima* ([c] s. bes.)
na me pāpaṃ vipaccati.

= Thag. [1206] *Apuññaṃ pasavī* (B *passavi*, AC *passāmi*) *Māro*

āsajja naṃ tathāgataṃ
kiṃ nu maññasi pāpima
na me pāpaṃ vipaccati.

= S IV. 2. 8. 8[1] (I. 114) *Apuññam** *pasavi* (SS °*vī*) *Māro*
āsajjanaṃ (S[2] °*na*, S[1] *asajjana*)
*Tathāgatam***
kiṃ nu maññasi pāpima
na me pāpaṃ vipaccati (SS *na me te pā° v°*).

* *m* kann Fehler des Herausgebers oder Druckversehen sein, nach vielen anderen analogen Fällen in S. zu schließen.

** Es ist °*m* gedruckt, was aber offenbar Druckfehler ist.

50[20 b] etc. s. auch unter 50[19 b].

50[20 c] vgl. auch des Anklanges wegen mit J. 546[57 d. 183 d] (VI. 436 und 463) *kin nu maññanti paṇḍitā.*

50[21 a + b] etc. (s. 50[21]) vgl. auch J. 540[36 a + b]
Tadā hi pakataṃ pāpaṃ
cirarattāya kibbisaṃ,
weil auch da *pāpaṃ* das Wort *cirarattāya* nach sich und also für dieses offenbar als Stichwort gewirkt hat.

50[21] (I. 338) *Karoto cīyati* (M °*to te nijiyati*, A °*to casati*)
pāpaṃ
cirarattāya (A *virattāya*, M *visattāya*) *Antaka*
(Siam. Ausg. *kandatī*) ([a + b] s. bes.)
Māra nibbinda Buddhamhā
āsam mā kāsi bhikkhusu.

= Thag. [1207] *Karato te miyyate pāpaṃ*
cirarattāya Antaka
Māra nibbinda (Siam. Ausg. *nibinda*) *Buddhamhā*
āsaṃ mā kāsi bhikkhusu (Siam. Ausg. °*ūsu*).

50[22] (I. 338) *Iti Māraṃ asajjesi** (so die v. l. M., *asaddhesi* A, *atajjesi* Siam. Ausg.**)
bhikkhu Bhesakaḷāvane (Siam. Ausg. °*lā*°) ([b] s. bes.)

* *tato so dummano yakkho*

* *tatth' ev' antaradhāyatha* (c + d und d s. bes.).

* Trenckner hat die Konjektur *aghaṭṭesi* in den Text gesetzt.

** Mit der Bemerkung in der Fußnote, daß die singhal. und europ. Lesung *aghaṭṭesi* sei.

= Thag. 1208, wo aber in a *atajjesi*, ohne v. l.,
in d *antaradhāyati*.

50 22 b auch = Thag. 186 *bhikkhu Bhesakaḷāvane*.

50 22 c + d auch = S. iv. 3. 3. 22 c + d (i. 122) = SN. iii. 2 25 (449) c + d = DhpA. singh. Ausg. 215 4 c + d (= Fausböll 256 3) = Mvu. ii. 240. 17, s. *ZDMG*. lxiii. 567 f.

50 22 d etc. (s. 50 22 und 50 22 c + d) auch = VV. 81 28 d (vii. 7 28 d), Mvu. ii. 404. 16 b und vgl. VV. 21 12 d (ii. 4 11 d), s. *ZDMG*. lxiii. 568.

53 (i. 358) = D iii. 1. 28 zweimal = xxvii 1 (109) = 2 (110) = S. vi. 2. 1. 3 (i. 153) = xxi. 11. 6 1 (ii. 284) = A xi. 11. 10 zweimal (v. 327 f.), s. JPTS. 1909. 362.* Außer den dort angeführten Abweichungen ist zu erwähnen, daß D iii. 1. 28 in a das erste Mal *jane tasmiṃ* (und nur das zweite Mal *janetasmiṃ*) und in b zu *ye* die v. l. *yo* hat, das erste Mal als v. l. Sct, das zweite Mal Sc.

* D iii. 1. 28 ist dort infolge irgendeines Versehens oder eines Blattverlustes ausgelassen. Übrigens sind alle diese Parallelen außer A. auch schon von Rhys Davids SBB ii. 122, Anm. 2 angeführt.

53 c etc. (s. 53) auch = S. vii. 1. 8. 4 c (i. 166) = 5 3 c (i. 167); A viii. 34. 6 5 a (iv. 238) und vgl. D xxxii 6 c (203) 14 c. 21 c. 29 c. 51 c (204 f. 208) = SN. i. 9 12 (164) c. J. 530 32 c; vgl. ferner ParDīp. iv. 1 Einl. 2 a, S vii. 1. 7. 3 c (i. 166), s. JPTS. 1909. 362 und *ZDMG*. lxiii. 48.

75 a + b (i. 508, auch dreimal 509 und zweimal 510)
Ārogyaparamā lābhā nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ (b s. auch bes.)
= Dhp. 204 a + d *Ārogyaparamā* (in 2. Ausg. Br °*gyā*°) *lābhā* . . .
. . . . *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*.
= Dutr. Cvo 24 a + d *aroga parama labha* . . . .
. . . . *nivana paramo suha*.

75[b] auch = Dhp.[203d] *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*
= Dutr. C[vo] 25[d] *nivana paramo suha.*
Asl. 99 (p. 41) *nibbānam paramaṃ sukhaṃ.*
Vgl. auch Ap. in ParDīp. v. 144[13b] *nibbānaṃ paramaṃ sivaṃ.*

75[c+d] (I. 508 = 510) *aṭṭhaṅgiko ca maggānaṃ*
khemaṃ amatagāminaṃ ([d] s. bes.)
vgl. Thīg.[222a+b] *bhāvito me maggo* (C °*ā*) *ariyo*
aṭṭhaṅgiko amatagāmī (BLP °*gāmini*, C °*gāmi*,
S °*gāminī*).

75[d] (s. 75[c+d]) = S IV. 3. 4. 7[b] (I. 123) *khemam* amatagāminaṃ* (v. l. SS °*niṃ*).
Vgl. A VI. 30. 8[2d] (III. 329) *khemaṃ amatagāminiṃ* (MPh °*naṃ*, M_7 °*nī*).
Vgl. auch Divy. XII[9d] (164) **kṣemaṃ nirvāṇagāminam*, das seinerseits mit M. 34[2d] etc. zusammengehört, s. oben p. 2 und *ZDMG.* LXIII. 569.

* °*m* vielleicht nur Druckfehler, s. Anm. zu 50[20] (oben p. 11).

82[1–6] (II. 64 f.) = Thag.[769–774]. 82[7–19] (II. 72—74) = Thag.[776–788].*

* Auch Oldenberg Thag. p. 75 und Chalmers M. II, pag. 64 hat die Entsprechung von M. und Thag. notiert.

Im Einzelnen:

81[1a] etc. (s. 82[1]) vgl. 82[2a] etc., s. dort.

82[1] (II. 64) *Passa cittakataṃ bimbaṃ* ([a] s. bes.)
arukāyaṃ (Siam. Ausg. *ā*°) *samussitaṃ*
āturaṃ bahusaṃkappaṃ
yassa na 'tthi dhuvaṃ ṭhiti ([d] s. bes.)
= Thag.[769], ohne Abweichung, aber in [d] *n'atthi* gedruckt.
= Thag.[1020] = [1157], an letzterer Stelle aber in [a] *bimbam* mit *m*.
= Dhp.[147], wo aber in [b] in der 1. Ausg. *arukāyaṃ* mit v. l. C *arū*°,
in [c] in der 1. Ausg. *dhuvaṇ*, in der 2. Ausg. *dhuvaṃ* mit v. l. S[k] *dhuvaṇ*.

= ParDīp. IV. 77, wo aber in [a] *cittakataṃ* mit v. l. B *cittakaṃ*,
in [c] *bahusaṅkappaṃ.**

* Die Entsprechung aller außer ParDīp. schon von OLDENBERG in Thag.-Ausg. und von FAUSBÖLL in der 2. Dhp.-Ausg. notiert, die von Dhp. und ParDīp. von E. HARDY, ParDīp., p. 77.

82 [1d] des Anklanges wegen vielleicht auch zu vgl. SN. IV. 15 [17] ([951]) [a] **Yassa n'atthi idam* (B[a] *ida*, B[i] *idaṃ*) *me ti* etc., *ZDMG.* LXIV. 802.

82 [2a] etc. (s. 82 [2]) s. 82 [1a].

82 [2] (II. 64) *Passa cittakataṃ rūpaṃ* ([a] s. bes.)
maṇinā kuṇḍalena ca
*aṭṭhitacena** (so Si; B[m] *aṭṭhiṃ tacena*, S[k] *aṭṭhittañcena*, Buddhagh. *aṭṭhitañcena*) *onaddhaṃ*
saha vatthehi (Siam. Ausg. °*bhi*) *sobhati*

* Der Herausgeber E. HARDY hat vielmehr *aṭṭhitañcena* in den Text gesetzt.

= Thag. [770], wo in [c] *aṭṭhitacena* ohne die vv. ll. von M.

82 [3a] etc. (s. 82 [3]) = Thag. [459c] und DhpA. 659 [1a] *alattakakatāpādā.**

* Die Entsprechung von Thag. [459c] mit [771a] und M. hat schon OLDENBERG Thag. p. 75 notiert.

82 [3] (II. 64) *Alattakakatā* (Buddhagh. *alattakatā*) *pādā* ([a] s. bes.)
mukhaṃ cuṇṇakamakkhitaṃ (Buddhagh. *cuṇṇamakkh°*)
alaṃ bālassa mohāya
no ca pāragavesino ([c+d] s. bes.)

= Thag. [771] *Alattakakatā pāpā**
mukhaṃ cuṇṇakamakkhitaṃ
etc. genau = M.

* Was OLDENBERG p. 75, Anm. in *pādā* korrigiert.

82 [3c+d] etc. auch = [4c+d] und [5c+d], s. dort.

82 [4] (II. 65) *Aṭṭhapādakatā* (so nach S[k] S[i] Buddhagh., *aṭṭhāpada°* B[m]) *kesā.*
nettā añjanamakkhitā

alaṃ bālassa mohāya
no ca pāragavesino ($^{c+d}$ s. bes.).
= Thag. [772] *Aṭṭhāpadakatā kesā*
etc. genau = M.

82 $^{4c+d}$ s. auch unter 82 $^{3c+d}$.

82 [5] (II. 65) *Añjanī 'va navā cittā*
pūtikāyo alaṅkato
alaṃ bālassa mohāya
no ca pāragavesino ($^{c+d}$ s. bes.)
= Thag. [773], wo aber zu [a] v. l. AB *añjani,* A *nivā,* korr. zu *navā,* BC *naṃvā.*
in [b] *alaṃkato.*

82 $^{5c+d}$ s. auch unter 82 $^{3c+d}$.

82 [6] (II. 65) *Odahī* (nach Siam. Ausg. und Buddhagh., °*hi* B^{m}, *ohuhī* S^{k}) *migavo pāsam*
nāsadā (nach B^{m}, Siam. Ausg. und Buddhagh., *nāsādā* S^{k}) *vākaraṃ migo*
bhutvā nivāpaṃ gacchāma (Siam. Ausg. °*mi*)
kandante migabandhake
= Thag. [774] *Odahi migavo pāsaṃ*
nāsādā vākuraṃ migo
bhutvā nivāpaṃ gacchāma
kandante migabandhake.

Vgl. auch Thag. [775] *Chinnā pāsā migavassa*
nāsādā vākuraṃ (A *nāsaṭā vākkhūraṃ* mit ausgestrichenem *kh*) *migo*
bhutvā nivāpaṃ gacchāma
socante migaluddhake.

82 [7] (II. 73) *Passāmi loke sadhane manusse*
laddhāna vittaṃ na dadanti mohā
luddhā (B^{m} *laddhā*) *dhanaṃ sanniccayaṃ karonti* (^{c} s. bes.)
bhiyyo va (so nach Buddhagh. und B^{m}; *ca* S^{k} Siam. Ausg.) *kāme abhipatthayanti.*

= Thag. [776], wo in [c] *luddhā dhanaṃ* nach A, mit v. l. BC *laddhā ca naṃ*;
in [d] *va* in ABC, in A zu *dha* korr.*

* Oldenberg hat trotzdem *ca* in den Text gesetzt.

82 [7c] v. l. B^m (s. 82 [7c]) vgl. VV. 74 [4c] (vi. 10 [4c] in ParDīp. iv. 298) *laddhā dhanaṃ saṃvibhāgaṃ akāsiṃ* (in ParDīp. mit v. l. S_2 *°si*).

82 [8] (ii. 72) *Rājā pasayhā* (so nach S^k; *°a* Siam. Ausg. und B^m)
paṭhaviṃ (B^m *ppathaviṃ*) *vijitvā*
sasāgarantaṃ mahim āvasanto (S^k *mahiyā vasanto*)
oraṃ samuddassa atittarūpo
pāraṃ samuddassa pi patthayetha.

= Thag. [777] *Rājā pasayha ppathaviṃ vijetvā.*
sasāgarantaṃ mahim āvasanto
oraṃ samuddassa atittarūpo
*pāraṃ samuddassa patthayetha.**

* So in ABC, Oldenberg hat aber vor *patth°* *pi* mit in den Text gesetzt.

= J. 467 [5] *Rājā pasayha paṭhavī* vijetvā*
sasāgarantaṃ mahim āvasanto
oraṃ samuddassa atittarūpo
pāraṃ samuddassāpi patthayetha (B^d *samuddam abhipatthayeta*).

* So ‚alle vier Mss.', Fausböll hat *°viṃ* in den Text gesetzt.

Vgl. J. 536 [53] *Rājā ca paṭhaviṃ sabbaṃ*
sasamuddaṃ sapabbataṃ
ajjhāvase vijinitvā
anantaratanocitaṃ
pāraṃ samuddaṃ pattheti
ūnattā hi na pūrati.

Vgl. auch D. iii. 1. 5 *So imaṃ pathaviṃ sāgarapariyantaṃ . . . abhivijiya ajjhāvasati,* und SN. v. 1 [27] ([1002]) etc. in der SN.-Konkordanz *ZDMG.* lxvi.

82 [9] (ii. 73) *Rājā ca aññe ca bahū manussā*
avītataṇhā maraṇaṃ upenti

ūnā va (Bm *ca*) *hutvāna* jahanti dehaṃ*
kāmehi lokamhi na h'atthi titti.

* Der Herausgeber Chalmers hat *hutvā na* gedruckt.

= Thag. 778, wo c *ūnā va* (ohne v. l.) *hutvāna j° d°.*

82 10 (ii. 73) *Kandanti naṃ ñātī* (Siam. Ausg. *°i*) *pakiriya* (Sk *parikiriya,* Bm *pakirāya,* Siam. Ausg. *pakīriya*) *kese*
*aho vatā no** (so Mss.; Buddhagh. *ne,* aber = *no* erklärt) *amarā ti c'āhu*
vatthena naṃ pārutaṃ nīharitvā
citaṃ (Sk *citakaṃ*) *samādāya tato* (Sk *samādāya nayato*) *ḍahanti* (Bm und Siam. Ausg. *d°*).

* Chalmers hat *ne* in den Text gesetzt. Siam. Ausg. hat wie die Mss. *no.*

= Thag. 779 *Kandanti naṃ ñāti pakiriya kese*
aho vatā no amarā ti cāhu
vatthena naṃ pārutaṃ nīharitvā
citaṃ samodhāya tato dahanti.

Und s. 82 10 + 11.

82 10 + 11 etc. (s. 82 10 und 82 11) vgl. auch Divy. xxxvii 40 + 41 (562)

. . . .
prakīrṇakeśāśrumukhā rudanti
. . . .
*aho vatāyam amaro bhaved iti.*40
Dūṣyair enaṃ prāvṛtaṃ nirharanti
jyotiḥ samādāya dahanti
sa dahyate jñātibhī rudyamāna (BD *°naiḥ*)
*ekena vastreṇa vihāya bhogam.*41
Eko hy ayaṃ jāyate jāyamānas
tathā mṛyate mṛyamāṇo 'yam ekaḥ
eko duḥkhānubhavatīha jantur
*na vidyate saṃsarataḥ sahāyaḥ.*42

82 11 (ii. 73) *So ḍayhati sūlehi tujjamāno*
ekena vatthena pahāya bhoge
na mīyamānassa (Siam. Ausg. *miyy°*) *bhavanti tāṇā*

ñātī 'dha (so nach S^k; *ca* B^m und Siam. Ausg.)
mittā atha vā sahāyā.

= Thag.[780] *So ḍayhati sūlehi tujjamāno*
etena (so alle drei Mss.)* *vatthena* (A *gattena*, BC *vattena*) *pahāya bhoge*
na miyyamānassa bhavanti tāṇā
ñātī ca mittā athavā sahāyā.

* Oldenberg hat trotzdem *ekena* in den Text gesetzt.

Und s. oben 82[10+11].

82[12] (ii. 73) *Dāyādakā tassa dhanaṃ haranti*
*satto pana gacchati yenakammaṃ**
na mīyamānaṃ (Siam. Ausg. *miyy°*) *dhanam anveti kiñci*
puttā ca dārā ca dhanañ ca raṭṭhaṃ.

* *yena kammaṃ* gedruckt.

= Thag.[781], wo aber in [c] *miyyamānaṃ.*

82[13] (ii. 73) *Na dīgham āyuṃ labhate dhanena*
na cāpi vittena jaraṃ vihanti
* *appaṃ h' idaṃ* (so nach S^k; *appañ hi tam* B^m; *appakañ c'idaṃ* Siam. Ausg.) *jīvitaṃ āhu dhīrā* ([c] s. bes.)
asassataṃ vippariṇāmadhammaṃ ([d] s. bes.)

= Thag.[782], wo aber [c] **appañ hi naṃ jīvitam āhu dhīrā.*

82[13c] etc. vgl. auch SN. iv. 2[4] ([775]) [d] = N^m. ii[10d] (35) = [32d] (41), s. *ZDMG.* lxiv. 763.

Vgl. ferner SN. iv. 6[1] ([804]) [a] = N^m. vi[1a] (110) = [18a] (114) = DhpA. 498[3a].
appaṃ vata jīvitaṃ idaṃ

Thīg.[95a] *appakaṃ jīvitaṃ* (P *jivi°*, C *vi ma°*) *mayhaṃ*

S. vi. 1. 4. 7[a] (i. 143) *appaṃ hi etaṃ na hi dīgham āyu* (S^{2-3} *°uṃ*)
= J. 405[2a], ohne v. l.

82[13d] etc. (s. 82[13]) = J. 524[31d] *asassataṃ vipariṇāmadhammaṃ.* Auch da steht *jīvitaṃ* im vorhergehenden Pāda.

Vgl. auch A. viii. 5. 2 [1d] (iv. 157) = 6. 5 [1d] (iv. 159) *asassatā vipariṇāmadhammā* = J. 524 [48b] *asassatā vipariṇāmadhammā.*

82 [13d + 18c + d + 19] etc. vgl. J. 524 [48b—d + 49] (s. M 82 [13d] und 82 [18c + d + 19]).

82 [14] (ii. 73) *Aḍḍhā daḷiddā* (B[m] und Siam. Ausg. *°li°*) *ca phusanti phassaṃ*
bālo ca dhīro ca tath' eva phuṭṭho
bālo hi bālyā vadhito va seti
dhīro ca na vedhati phassaphuṭṭho.

= Thag. [783], wo aber [a] *Addhā daliddā ca phusanti phassaṃ,* in [c] *vadhito va* mit v. l. BC *ca ṭhito va,* A *va ṭhito va* korr. zu *dha ṭhito dha.*

82 [15] (ii. 73) *Tasmā hi paññā va* (Siam. Ausg. *ca*) *dhanena seyyo* ([a + d] s. bes.)
yāya vosānaṃ indādhigacchati (Siam. Ausg. *idhādhi°*).
Asositattā (nach Buddhagh.; *ahotasittā* S[k]; *abyositattā* B[m] Siam. Ausg.) *hi bhavābhavesu*
pāpāni kammāni karonti mohā ([a + d] und [d] s. bes.).

= Thag. [784], wo aber in [b] *idhādhigacchati,* in [c] *abyositatthā.*

82 [15a + d] vgl. auch
J. 546 [23a + f] (vi. 357) *Pāpāni kammāni karoti bālo*
pañño (C[ks] *°ā*) *va seyyo na yasassibālo.*

82 [15d] etc. (s. 82 [15] und 82 [15a + d]) auch
= J. 488 [16d] *pāpāni kammāni karonti mohā.*

82 [15d + 17d + 18c + d] etc. (s. M. 82 [15d], [17] und [18]) vgl. J. 488 [16d] (s. M. 82 [15d]) + [17a] *Te pāpadhammā . . . .* + [17c + d] (s. M. 82 [18c + d]).

82 [16a] etc. (s. 82 [16]) auch = 82 [16d] etc., s. dort.

82 [16] (ii. 73) *Upeti gabbhañ ca parañ ca lokaṃ* ([a] s. bes.)
saṃsāram āpajja paramparāya

tass' appapañño (Siam. Ausg. *appañño*) *abhisad-dahanto*
upeti gabbhañ ca parañ ca lokaṃ ([d] s. bes.)

= Thag. [785], ohne Abweichung.

82 [16d] s. auch 82 [16a].

82 [17] (II. 74) *Coro yathā sandhimukhe gahīto* (Siam. Ausg. *°hito*)
sakammanā (B[m] *°unā*) *haññati pāpadhammo* ([b] s. bes.)
evaṃ pajā pecca paramhi loke
sakammanā haññati pāpadhammo (Siam. Ausg. *haññanti °ā*) ([d] s. bes.)

= Thag. [786], wo aber [b] *sakammunā haññati pāpadhammo,*
[d] *sakammunā haññati pāpadhammo* mit v. l. C *°mmā.*

= Netti 33 [2] *Coro yathā sandhimukhe gahīto*
sakammunā haññate bajjhate ca
evaṃ ayaṃ pecca (B_1 S *pacca*) *pajā parattha*
*sakammunā haññate bajjhate ca.**

= 130 [1] *Coro yathā sandhimukhe* (B_1 *°mukhena*) *gahīto*
sakammunā (B *°anā*) *haññati bajjhate ca*
evam ayaṃ pecca (B_1 S *pacca*) *pajā parattha*
sakammunā (B *°anā*) *haññati* (om. S) *bajjhate ca.**

* Auch E. Hardy hat zu Netti 33[2] Thag. [786] und zu Netti 130[1] M 82[17] verglichen.

82 [17b] = [d] s. 82 [17].

82 [17d] s. 82 [17b] und s. 82 [17].

82 [18a] etc. (s. 82 [18a+b], 82 [18a—c] und 82 [18]) auch = Thag. [1112a] *Kāmā hi citrā madhurā manoramā,* s. *ZDMG* LXIII. 32.

82 [18a+b] etc. (s. 82 [18a—c] und 82 [18]) auch zitiert in
ParDīp. IV.* 11 [1a+b] *Kāmā hi citrā madhurā manoramā*
virūparūpena mathenti (S_2 *path°*) *cittaṃ.*

* In *ZDMG.* LXIII. 32 falsch VI gedruckt.

82 $^{18a-c}$ etc. (s. 82 ^{18}) auch = SN I. 3 ^{16} (^{50}) $^{a-c}$ etc., s. *ZDMG.*, a. a. O.*

* Dort hätte M. 82 $^{18a-c}$ mit angeführt werden sollen.

82 ^{18} (II. 74) *Kāmā hi citrā madhurā manoramā* (^{a}, $^{a+b}$ und $^{a-c}$ s. bes.)
virūparūpena mathenti cittaṃ ($^{a+b}$ s. bes.)
ādīnàvaṃ kāmaguṇesu disvā* ($^{a-c}$, ^{c} und $^{c+d}$ s. bes.)
tasmā ahaṃ (so S^{k}; *tasmāmahaṃ* B^{m}, *tasmā'haṃ* Siam. Ausg.) *pabbajito 'mhi rāja* ($^{c+d}$ und ^{d} s. bes.)

* In der Ausg. *adīnavaṃ* gedruckt.

= Thag. ^{787}, wo aber ^{d} ohne die vv. ll. von M.

82 ^{18c} etc. (s. 82 $^{18a-c}$, 82 ^{18} und 82 $^{18c+d}$).

82 $^{18c+d}$ etc. (s. 82 ^{18} und 82 $^{18c+d+19}$) vgl.
J. 488 $^{17c+d}$ *ādīnavaṃ kāmaguṇesu disvā*
tasmā . . . .
und s. oben unter M. 82 $^{15d+17d+18c+d}$.

82 $^{18c+d+19}$ etc. (s. 82 $^{18c+d}$ und 82 ^{19}).
Vgl. J. 524 $^{48c+d+49}$ *ādīnavaṃ kāmaguṇesu disvā*
saddhāy' ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.
^{49} s. unter M. 82 ^{19}.
Auch M. 82 ^{13d} etc. = J. 524 ^{31d} und vgl. 524 ^{48b}, und M. 82 ^{18d} zu vgl. J. 524 ^{2d}, s. oben und unten.

82 ^{18d} etc. (s. 82 ^{18}, 82 $^{18c+d}$ und 82 $^{18c+d+19}$) auch = J. 9 Komm.^{d} (I. 139) *tasmā ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.* (Außerdem ist das unmittelbar vorangehende Wort *disvā* gemeinsam.)
Vgl. J. 524 ^{2d} *saddhāyāhaṃ pabbajito 'mhi rāja.* (Außerdem *disvāna* in ^{c} zu vgl. mit *disvā* in ^{c} der genannten Stellen.)

82 $^{19a+b}$ etc. (s. 82 ^{19}) auch
= J. 510 $^{10a+b}$ *Dumapphalāneva patanti mānavā*
daharā ca vuddhā ca sarīrabhedā

82 [19] (II. 74) *Dumapphalāneva* patanti mānavā* (Siam. Ausg. °*ṇ*°)
daharā ca vuddhā ca sarīrabhedā (Siam. Ausg. *vuḍḍhā ca sarira*°)
etam pi disvā (Siam. Ausg. *etaṃ viditvā*) *pabbajito 'mhi rāja*
apaṇṇakaṃ sāmaññam eva seyyo

* So ‚alle Mss.' und Siam. Ausg. CHALMERS hat trotzdem °*ānīva* in den Text gesetzt.

= Thag. [788] *Dumapphalānīva patanti māṇavā*
daharā ca vuḍḍhā ca sarīrabhedā
etam pi disvā pabbajito 'mhi rāja
apaṇṇakaṃ sāmaññam eva seyyo.

= J. 524 [49] *Dumapphalān' eva patanti mānavā* (C[ks] °*ṇa*°)
daharā ca vuddhā (B[d] *vuḍhā*) *ca sarīrabhedā*
etam pi disvā pabbajito 'mhi rāja
apaṇṇakaṃ sāmaññam eva seyyo.

S. auch oben unter 82 [13d + 18c + d + 19].

86 [1–5 + 6–21] (II. 99 f. und 104 f.) = Thag. [866–886].*

* Diese Parallele war schon OLDENBERG bekannt, wie aus einigen Fußnoten von Thag. p. 81 und aus Preface p. x, Anm. 4 hervorgeht. Vgl. auch CHALMERS, M. II p. 99, Anm. 8 und p. 104, Anm. 7.

Im Einzelnen:

86 [1] (II. 99) *Gacchaṃ vadesi samaṇa ṭhito 'mhi* (Siam. Ausg. °*ṇaṭṭhito 'mhi*)
mamañ ca brūsi ṭhitam aṭṭhito ti (Siam. Ausg. *si*)
* *pucchāmi taṃ samaṇa etam atthaṃ* ([c] und [c + d] s. bes.)
kathaṃ ṭhito tvaṃ aham aṭṭhito 'mhi

= Thag. [866], wo aber [a] ohne die v. l.,
[d] *kasmā ṭhito tvaṃ* etc.

86 [1c] vgl. auch MV. I. 22. 4 [1c] = SN. II. 2 [3] ([241]) [e] = Nid. [282c] (J. I. 83) uud J. 544 Einl. [1c] (VI. 220) = Mvu III. 444. 10; vgl. ferner J. 545 [247c]; 524 [28c]; 545 [271c]; 544 [143c]; [145c]; [147a]; 546 [20c]; 506 [38c]; 391 [3c]; 491 [5c]: s. *ZDMG.* LXIII. 261 f.

86[2] (II. 99) *Ṭhito ahaṃ Aṅgulimāla sabbadā*
sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ ([b] s. bes.)
tuvañ (so nach der Siam. Ausg.; *tvañ* S[kt], *tvaṃ* B[m])
ca pāṇesu asaññato 'si
tasmā ṭhito 'haṃ tuvam aṭṭhito 'si.

= Thag. [867], wo aber in [c] *tvañ ca.*

86 [2b] auch = SN. I. 3 [1] ([35]) [a] etc., s. *ZDMG.* LXIII. 28. Hinzuzufügen ist Āyāraṃgasutta I. 8. 3 [7a] *nihāya daṃḍaṃ pāṇehiṃ.*

86 [3] (II. 100) *Cirassaṃ* (B[mp] *ci°*) *vata me mahito mahesi* (B[m] und Siam. Ausg. *°sī*)
mahāvanaṃ (S[kt] *°na*) *samaṇoyaṃ* (B[m] *pāpuṇi*, Siam. Ausg. *samaṇa*) *paccavādi* (so Buddhagh.; B[m] *saccav°*, Siam. Ausg. und S[kt] *paccupādi*)
so 'haṃ cirassā (so S[kt] und v. l. der Siam. Ausg.; B[m] Siam. Ausg. *carissāmi*) *pahāssaṃ* (B[m] *°hāya*, S[kt] *°hāssa*, Buddhagh. *°hassaṃ*, Siam. Ausg. *pajahissa* mit v. l. *pahāssa*) *pāpaṃ*
sutvāna gāthaṃ tava dhammayuttaṃ ([d] s. bes.).

= Thag. [868] *Cirassaṃ vata me mahito mahesi*
mahāvanaṃ (C *°vaṇ°*) *samaṇo paccupādi* (so AB; *macc°* C)
so 'haṃ cajissāmi sahassapāpaṃ (BC *°ssaṃ pāpaṃ*)
sutvāna gāthaṃ tava dhammayuttaṃ.

86 [3d] vgl. auch J. 323 [4d] = 403 [7d] *sutvāna gāthā tava dhammayuttā.*

= Mvu. III. 420. 2 *śrutvāna gāthāṃ kathitāṃ* (BM *bhavimaṃ*) *subhāṣitāṃ.*

Zu Mvu. vgl. dann noch J. 544 [173d] *sutvāna gāthā tava bhāsitā ise.*

86 [4] (II. 100) *Itv* (Buddhagh. *idh'*) *eva coro asim āvudhañ ca*
sobbhe papāte narake anvakārī (so S[kt] und Buddhagh.; B[m] *akīri*, Siam. Ausg. *manvakārī*)

avandi coro Sugatassa pāde
tatth' eva naṃ pabbajjaṃ ayāci ($^{c+d}$ s. bes.).

= Thag. [869] *Itv* (so A; *icc* BC) *eva coro asim āvudhañ ca*
sobbhe papāte narake anvakāsi (so A, *°kāri* B, *narakandhakāre* C)
avandi coro Sugatassa pāde
tatth' eva pabbajjam ayāci buddhaṃ.

86 $^{4c+d}$ und bes. Thag. $^{869c+d}$ vgl. auch SN. ii. 2 ^{14} (^{252}) $^{c+d}$
nīcamano vandi Tathāgatassa
*tatth' eva pabbajjam arocayittha.**

* Ist in *ZDMG.* lxiii. 263 nachzutragen.

86 ^{5a} etc. (s. 86 ^{5}) vgl. Dīp. i $^{66a+c}$
Buddho ca kho isinisabho
anukampako kāruṇiko mahesi.

86 ^{5} (ii. 100) *Buddho ca kho kāruṇiko mahesi* (Siam. Ausg. *bu° ca kār° °sī*) (^{a} s. bes.)
yo satthā lokassa sadevakassa
tam 'Ehi bhikkhū' ti tadā avoca
es' eva tassa ahu bhikkhubhāvo.

= Thag. [870], wo *Buddho ca kho kāruṇiko mahesi* ohne v. l., und alles Übrige ohne Abweichung von M.

86 $^{6-8}$ (= Thag. $^{871-873}$) auch = Dhp. $^{172+173+382}$.*

* S. auch schon Oldenberg Thag. 81, Chalmers M. ii. 104, Anm. 7, Fausböll Dhp., 2. Ausg. 40 f., 85.

Im Einzelnen:

86 ^{6} (ii. 104) *Yo ca* (so S^{kt} und Siam. Ausg., fehlt in B^{m}) *pubbe* (B^{m} *pubbe va*) *pamajjitvā*
pacchā so nappamajjati
so 'maṃ (so nach B^{m}, Siam. Ausg. und Buddhagh.; *so imaṃ* S^{kt}) *lokaṃ pabhāseti*
abbhā mutto 'va candimā ($^{c+d}$ s. bes.)

= Thag. [871], wo aber ^{a} *Yo pubbe pamajjitvāna* mit v. l. C *yo ca pubbe pamajjitvā,*
^{c} *so 'maṃ lokaṃ pabhāseti.*

= Dhp. [172], wo [a] *Yo ca pubbe pamajjitvā,*

[c] in 1. Ausg. *so imaṃ lokaṃ pabh°,*

in 2. Ausg. *so 'maṃ l° pabh°*

mit v. l. C^k C^c S^k *so imaṃ l° p°*

= Dutr. A^2 3 *Yo tu puvi pramajiti**

pacha su na pramajati

so ita loku ohaseti

abha muto va suriu.

* So nach LÜDERS GN. philol.-hist. Kl. 1899. 487 statt SENART's *pramajati.*

86 [6c+d] etc. = 86 [7c+d. 8c+d] etc. (s. 86 [7] und 86 [8]).

= Thag. [548e+f] *so 'maṃ lokaṃ pabhāseti*

abbhā mutto va candimā.

= P. I. 3. 24 [e+f] (PTS.-Ausg. I. 172, Siam. Ausg. 200)

so imaṃ lokaṃ pabhāseti

abbhā mutto va candimā.

= [e+f] einer G. in Vm. VIII *so imaṃ lokaṃ pabhāseti*

*abbhā mutto va candimā.**

= Smp. I. 230 [e+f] *so imaṃ lokaṃ pabhāseti*

etc.

(Alle diese vier Stellen haben unter sich die ganze G. gleich.)

* Die Identität der Vm.-G. mit Thag. und P. hat schon LANMAN zu WARREN's Vm.-Materialien festgestellt.

86 [6+8b] vgl. Dutr. A^2 3 + 4 [b] (s. 86 [6] und 86 [8]).

86 [7] (II. 104) *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ*

kusalena pithīyati (so nach S^{kt} und Siam. Ausg., B^m *pidhiyyati*)

so 'maṃ lokaṃ pabhāseti

abbhā mutto 'va candimā ([c+d] s. bes.).

= Thag. [872] *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ*

kusalena pithīyati

so 'maṃ lokaṃ pabhāseti etc. = M.

(in A fehlt diese G.)

= Dhp. [173] *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ* (in 1. Ausg. mit v. l. A *kamma*)
kusalena pithīyati (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *pidhiyyati*)
so imaṃ lokaṃ pabhāseti (so 1. Ausg.; *so 'maṃ l° p°* mit v. l. C[k] C[c] S[k] *so imaṃ l° p°* in 2. Ausg.)
abbhā mutto va candimā.

86 [7c+d] s. auch unter 86 [6c+d].

86 [8a+b] (s. 86 [8]) auch = Thag. [203a+b] *Yo have daharo bhikkhu yuñjati buddhasāsane.**

* Oldenberg Thag. 26 hat wenigstens Dhp. [382] verglichen.

86 [8] (ii. 104) *Yo have daharo bhikkhu*
yuñjati Buddhasāsane ([a+b] und [b] s. bes.)
so 'maṃ lokaṃ pabhāseti
abbhā mutto 'va candimā ([c+d] s. bes.)

= Thag. [873] *Yo have daharo bhikkhu*
yuñjatī buddhasāsane
so 'maṃ lokaṃ pabhāseti
abbhā mutto va candimā.

= Dhp. [382] *Yo have daharo bhikkhu*
yuñjati (1. Ausg.; *°te* mit v. l. C[c] B[r] S[k] *°ti* in 2. Ausg.) *buddhasāsane*
so imaṃ lokaṃ pabhāseti (so 1. Ausg.; *so 'maṃ l° p°* mit v. l. C[k] C[c] S[k] *so imaṃ* in 2. Ausg.)
abbhā mutto va candimā.

86 [8b] vgl. auch S. vi. 2. 4. 18 [1b] = 2. 4. 23 [1b] (i. 157) = Thag. [256b] = KV. ii. 5. 22 [1b] (203) = Mil. [245b] = Mpū. 23 [1b] *yuñjatha buddhasāsane* (in KV. mit v. l P *yuñc°*)
= Dutr. A[2] 4 [b] *yujatha budhaśaśane* (und s. oben unter M. 86 [6+8b])
= Divy. iv [1b] (68) = xi [1b] (138) *yujyadhvaṃ buddhaśāsane.*

= Av. I [1b] etc. (5 etc.) *yujyadhvaṃ buddhaśāsane.*

Divy. XXVI [27b] (377) *yujyatā buddhaśāsane.*

Vgl. auch M. 86 [9b] etc., s. unten.

Vgl. ferner Ap. in ParDīp. v. 182 [30b] *yuñjantī jinasāsane.**

* *jinasāne* ist natürlich Druckfehler.

S. II. 2. 2. 2. [1c] (I. 52) *yuñja* (SS *yajja*) *Gotamasāsane.*

Thīg. [137c] *yuñjantī* (BS *°nti*, P *yuñcanti*, C *yujjanti*) *satthu* (P *vatthu*) *vacane.*

Thag. [1118c] *yuñjassu satthu vacane mahesino.*

86 [8c+d] s. auch unter 86 [6c+d].

86 [9] (II. 104) *Disā hi me dhammakathaṃ suṇantu*
disā hi me yuñjantu Buddhasāsane
disā hi me te manusse (so S[kt], *manujā* B[m], Siam. Ausg. und viell. Buddhagh.) *bhajantu*
ye dhammam ev' ādapayanti (so B[m], Buddhagh.; *dhammevād°* Siam. Ausg., *dhammemevād°* S[kt]) *santo.*

= Thag. [874], wo aber in [b] v. l. B *yuñjanta*, C *yuñjatu*,
[c] ohne die vv. ll. von M.,
[d] mit v. l. A *evādāpayanti*, BC *evāramayanti.*

86 [10] (II. 105) *Disā hi me khantivādānaṃ* (so S[kt]; Siam. Ausg. *°vodānaṃ*; B[m] *°pavādānaṃ*)
avirodhappasaṃsīnaṃ (so Buddhagh.; S[kt] *°inaṃ*; Siam. Ausg. *°dhapasaṃsanaṃ*; B[m] *°dhaṃ pasaṃsanaṃ*)
suṇantu dhammaṃ kālena
tañ ca anuvidhīyantu (so S[k], Siam. Ausg. und Buddhag.; *anudhiyantu* B[m]) ([c+d] s. bes.)

= Thag. [875], wo aber [a] und [d] ohne die vv. ll. von M.,
[b] *avirodhappasaṃsinaṃ.*

86 [10c+d] vgl. auch Aśoka's Girnar-Ed. X, Z. 1 f. *dīghāya ca me jano dhaṃmasusrusā susrusatāṃ dhaṃmavutaṃ ca anuvi-*

dhiyatāṃ; Shābhāzgarhi xiii, Z. 10 *te pi śru[tu]* (*devanaṃ priyasa*) *dhramavuṭaṃ vidhena*(*ṃ dhramanuśasti dhramaṃ*) [*an*]*u*(*vidhiyaṃti*) *anu*(*vidhiyiśaṃ*)*ti ca*.

86 [11] *Na hi jātu so mamaṃ hiṃse*
*aññaṃ va** (Siam. Ausg. *vā*) *pana kañcinaṃ***
pappuyya paramaṃ santiṃ (c s. bes.)
rakkheyya tasathāvare (so Skt, Siam. Ausg. und Buddhagh.; °*raṃ* Bm).

* Sic, Druckfehler?
** *kañci naṃ* gedruckt.

= Thag. [876], wo aber b *aññaṃ vā pana kiñcinaṃ*,*
d ohne die v. l. von M.

* So ABC; Oldenberg hat *kañcinaṃ* in den Text gesetzt.

86 [11c] auch = Thag. [364c. 369c. 672c] *pappuyya paramaṃ santiṃ*. Vgl. auch S. vii. 1. 7. 4 [2c] (i. 166) *pappoti paramaṃ suddhiṃ*, womit dann wieder zu vgl. M. 86 [19d] etc. s. unten.

86 [12] (ii. 105) *Udakaṃ hi nayanti nettikā*
usukārā namayanti tejanaṃ (b und b+d s. bes.)
dāruṃ namayanti tacchakā
attānaṃ damayanti paṇḍitā (b+d s. bes.)

= Thag. [877], ohne Abweichung.

= Dhp. [80] *Udakaṃ* (2. Ausg. mit v. l. Br Sk °*kañ*) *hi nayanti nettikā*
usukārā namayanti (2. Ausg. mit v. l. Br *dam*°) *tejanaṃ*
dāruṃ namayanti (2. Ausg. mit v. l. Br *dam*°) *tacchakā*
attānaṃ damayanti paṇḍitā.

: Thag. [19] *Udakaṃ hi nayanti nettikā*
usukārā namayanti (so nach CD; *dam*° AB) *tejanaṃ*
dāruṃ namayanti (so nach CD; *dam*° AB) *tacchakā*
attānaṃ damayanti subbatā.

= Dhp.[145] *Udakaṃ hi nayanti nettikā*
usukārā (in 2. Ausg. mit v. l. S[k] *°karā*) *namayanti* (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *dam°*) *tejanaṃ*
dāruṃ namayanti (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *dam°*) *tacchakā*
attānaṃ damayanti subbatā (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *subbadā*; in 1. Ausg. v. l. BC *paṇḍitā*).*

* Alle diese Parallelen hat schon OLDENBERG Thag. 4 hervorgehoben, dann auch FAUSBÖLL Dhp., 2. Aug., p. 19.

86 [12 b] vgl. auch Dhp. [33 c + d] *ujuṃ karoti medhāvī*
*usukāro va tejanaṃ.**

= J. 96 Komm. cit. G. [6 c + d] (I. 400).

* Hinweis auf die Verwandtschaft schon von FAUSBÖLL Dhp., 2. Ausg. p. 19 und auf die Identität von Dhp.[33] mit J. 96, Komm. G.[6], ebd., p. 9.

86 [12 b + d] vgl. auch Thag. [29 a + b] *Samunnamayam* (so nach A *°ddam°* BC; *°nnām°* Da)
attānaṃ
usukāro va tejanaṃ.

86 [13] (II. 105) = Thag. [878] vgl. CV. VII. 3. 12[3], s. *WZKM.* XXIV. 263.

86 [13 c] auch = A. VII. 58. 11 [5 c] (IV. 90), SN. V. 1 [27] ([1002]) [c] etc., Thag. [914 e], s. *WZKM.* XXIV. 263 und *ZDMG.* LXVI. 215 f.

86 [14] (II. 105) *Ahiṃsako ti me nāmaṃ*
hiṃsakassa pure (B[m] *pūre*) *sato*
ajjāhaṃ saccanāmo 'mhi
na naṃ hiṃsāmi kañcinaṃ.

= Thag.[879], wo aber in [b] *pure* ohne v. l.,
in [d] alle drei Mss. ABC *kiñcinaṃ.**

* OLDENBERG hat aber *kañcinaṃ* in den Text gesetzt.

86 [15] (II. 105) *Coro ahaṃ pure āsiṃ*
Aṅgulimālo ti vissuto ([b] s. bes.)
vuyhamāno mahoghena ([c] und [c + d] s. bes.)
Buddhaṃ saraṇam āgamaṃ ([c + d] und [d] s. bes.).

= Thag. [880], ohne Abweichung.

86 [15 b] auch = 86 [16 b] etc., s. dort. (Auch *pure āsiṃ* von [a] identisch.)

86 [15 c] etc. (s. 86 [15] und 86 [15 c + d])
vgl. Thag. [88 c] *vuyhamāno mahoghe va.*
C. ii. 6 [4 b] *vuyhamāno mahodake.*
J. 529 [25 b] *vuyhamānaṃ mahaṇṇave.*

86 [15 c + d + 16 c + 17 a + b] etc. (s. 86 [15], 86 [16] und 86 [17]) auch
= Thag. [285 c + d] *vuyhamāno mahoghena*
buddhaṃ saraṇam āgamaṃ.
\+ [286 a] *saraṇayamanaṃ passa.*
\+ [285 a + b] *Etādisaṃ karitvāna*
bahuṃ duggatigāminaṃ.

86 [15 d] etc. (s. 86 [15] und 86 [15 c + d]) vgl. auch
Bodhicaryāvatāra ii [26 a] *Buddhaṃ gacchāmi śaraṇaṃ.*

86 [16] (ii. 105) *Lohitapāṇī* (so B[m], Siam. Ausg.; *°ṇiṃ* S[kt]) *pure āsiṃ*
Aṅgulimālo ti vissuto ([b] s. bes.)
saraṇāgamanaṃ (B[m] und Siam. Ausg. *°ṇag°*) *passa* ([c] s. bes.)
bhavanetti samūhatā (Siam. Ausg. *sammūhatā*) ([d] s. bes.).
= Thag. [881], wo [a] *Lohitapāṇi pure āsiṃ,*
[c] *saraṇāgamanaṃ passa.*

86 [16 b] s. auch unter 86 [15 b].

86 [16 c] auch = Thag. [286 a] *saraṇagamanaṃ passa,*
und s. oben 86 [15 c + d + 16 c + 17 a + b]

86 [16 d] auch = MV. vi. 29. 2 [2 b] etc., s. *WZKM.* xxiv. 245.

86 [17 a + b] etc. (s. 86 [17]) s. oben unter 86 [15 c + d + 16 c + 17 a + b].

86 [17] (ii. 105) *Tādisaṃ kammaṃ katvāna*
bahu (Siam. Ausg. *°huṃ*) *duggatigāminaṃ* ([a + b] s. bes.)
phuṭṭho kammavipākena

anaṇo (so nach Bm und Siam. Ausg.; *ānaṇo* Skt, *aṇaṇo* mit v. l. *aṇino* Buddhagh.) *bhuñjāmi bhojanaṃ* (d s. bes.).

= Thag. 882, wo b *bahuṃ d°*,
d *anaṇo bh° bh°*.

86 17d auch = Thag. 789d *anaṇo bhuñjāmi bhojanaṃ*.

Vgl. auch Thīg. 2d *anaṇā* (BCP *aṇaṇā*) *bhuñjāhi piṇḍakaṃ*.
(Außerdem geht sowohl in M 86 17c = Thag. 882c wie in Thīg. 2c ein Instr. auf -*ena* voraus, in Thīg. nämlich *cittena*.)

86 18+19 (II. 105) außer = Thag. 883+884 auch = S. I. 4. 6. 3 3+4 (I. 25); Dhp. 26+27.*

* Alle außer M. schon verglichen von Fausböll Dhp., 2. Ausg., p. 8, Thag. und Dhp. von Oldenberg Thag. 82.

Im Einzelnen:

86 18a+b etc. (s. 86 18) auch = Mvu. II. 240. 14
Pramādam anuyuñjanti
bālā durmedhino janā.

86 18 *Pamādam* (Sk fügt *mā* ein) *anuyuñjanti*
bālā dummedhino janā
appamādañ ca medhāvī
dhanaṃ seṭṭhaṃ va rakkhati.

= Thag. 883 ohne Abweichung, Thag. aber auch ohne v. l. von M. in a.

= S. I. 4. 6. 3 3 (I. 25), wo a ohne v. l.,
c *appamādaṃ ca m°*.*

* *seṭṭham* in d ist natürlich nur Druckfehler.

= Dhp. 26 *Pamādam anuyuñjati*
bālā dummedhino (in 1. Ausg. v. l. C *°dhīno*) *janā*
appamādañ ca medhāvī (in 1. Ausg. v. l. B *°vi*)
etc. = M.

= Dutr. A 3 14 *Pramada anuyujati*
bala drumedhino jana

apramada tu medhavi
*dhana śethi va rachati.**

* Dhp. und Dutr. hat schon SENART JAs., IX. Sér., T. 12 verglichen, dann auch FAUSBÖLL a. a. O.

86 [19] (II. 105) *Mā pamādam anuyuñjetha*
mā kāmaratisanthavaṃ
appamatto hi jhāyanto
pappoti vipulaṃ (so nach S[kt] und Siam. Ausg.; B[m] *paramaṃ*) *sukhaṃ* ([c+d] und [d] s. bes.).

= Thag. [884], wo aber [d] *pappoti paramaṃ sukhaṃ.*

= S. I. 4. 6. 3 [4] (I. 25) *Mā pamādam* (B *Nappamādam*) *anuyuñjetha*
mā kāmaratisanthavaṃ (B *°raṃtisandhavam*)
appamatto hi jhāyanto (C *jjhāy°*)
pappoti (S[2] *appoti*) *paramaṃ sukhaṃ.*

= Dhp. [27] *Mā pamādam* (1. Ausg. mit v. l. C *appamādam*) *anuyuñjetha*
mā kāmaratisanthavaṃ
appamatto hi jhāyanto
pappoti vipulaṃ sukhaṃ.

Vgl. Dutr. A [1] 2 *Apramadi pramodia*
ma gami ratisabhamu
apramato hi jhayatu
*viśeṣa adhikachati.**

* Schon von SENART mit Dhp. verglichen. Der letzte Pāda von Dutr. vielmehr = J. [118 b] *visesam adhigacchati*, vgl. *ZDMG.* LX. 478 f.

Dutr. A [1] 3 *Apramadi pramodia*
ma gami ratisabhamu
apramato hi jayatu
*chaya dukhasa pramuni.**

* [d] vielmehr = CV. VII. 4. 8 [7d] etc., vgl. *WZKM.* XXIV. 267.

86 [19c+d] auch = Dutr. A [1] 7 [c+d] *apramato hi jayatu*
*pranoti paramu sukhu.**

* Schon von SENART mit Dhp. [27] verglichen.

86 [19d] etc. (s. 86 [19] und 86 [19c+d]) s. auch oben unter 86 [11c].
Vgl. auch Mbh. I. 140 [75d] (Calc. I [5617d]) *prāpnoti mahatīṃ śriyam.*

86 [20a+b] etc. (s. 86 [20]) = 86 [21a+b] etc. (s. 86 [21]).

86 [20] (II. 105) *Sāgataṃ nāpagataṃ* (so S[kt] Buddhagh.; Siam. Ausg. *svāgataṃ nāpagataṃ*, B[m] *svāgataṃ nāma sagataṃ*)
nayidaṃ (so B[m], Siam. Ausg. und S[kt]) *dummantitaṃ mama* ([a+b] s. bes.)
paṭibhattesu (so Buddhagh.; S[kt] *paṭihantesu*; Siam. Ausg. *suvibhattesu*; B[m] *savibh°*) *dhammesu*
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamaṃ.

= Thag. [885] *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so nach B; A *nāgat°*, C *nāvagat°*)
n'etaṃ dummantitaṃ mama
saṃvibhattesu dhammesu
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamaṃ.

= Thag. [9] *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so nach D; A *na dūrāgataṃ*, B *nā duragataṃ*, C *nā dūragato.* Komm. erwähnt auch eine Lesart *dubhagataṃ* für *apagataṃ*)
na yidaṃ dummantitaṃ mama
saṃvibhattesu (so nach A; BC *savibh°*, D *vibh°*) *dhammesu*
*yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamiṃ.**

* Auch verglichen von OLDENBERG Thag., p. 2 und 82.

Vgl. Thag. [1261] *Svāgataṃ vata me āsi*
mama buddhassa santike
savibhattesu dhammesu*
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamiṃ (?, A *ūpāgami*, BC *upāgami*).**

S. viii. 12. 2[4] (i. 196) gehört dem Zusammenhange nach zu Thag.[1261], dem Wortlaut nach aber zu M. 86[21] = Thag.[886] und wird darum erst dort angeführt.

* So nach Oldenberg's Angabe, Thag. p. 112, in allen Mss., Oldenberg hat aber *saṃvibh°* in den Text gesetzt.

** Auch Oldenberg a. a. O. hat Thag.[9] und [1261] verglichen.

86[21a+b] etc. (s. 86[21]) s. unter 86[20a+b].

86[21] (ii. 105) *Sāgataṃ* (Siam. Ausg. *svāg°*) *nāpagataṃ*
nayidaṃ dummantitaṃ mama ([a+b] s. bes.)
tisso vijjā anuppattā ([c] s. bes.)
kataṃ Buddhassa sāsanaṃ ([c+d] und [d] s. bes.)

= Thag.[886] *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so A; C *nāgat°*)
n'etaṃ dummantitaṃ mama
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. S. viii. 12. 2[4] (i. 196) *Svāgataṃ vata me asi**
mama buddhassa santike
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

(Vgl. das unter M. 86[20] zu dieser S.-G. Gesagte.)

* *asi* ist gedruckt.

= Ap. in ParDīp. v. 7[4] *Svāgataṃ vata me āsi*
buddhaseṭṭhassa santike
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

In Ap. kehrt diese G. noch sehr oft als vorletzte G. der einzelnen Abschnitte wieder (in 274[18b] mit v. l. A *mama buddhassa santike*).

86[21c] etc. (s. 86[21] und 86[21c+d]) auch = Thag.[479c] *tisso vijjā anuppattā.*

Vgl. PV. iv. 1[34d] *tisso vijjā anuppatto jutimā.*

86[21c+d] etc. (s. 86[21]) auch =

A. viii. 30. 32[3c+d] (iv. 235) *tisso vijjā anuppattā*
kataṃ buddhassa (T *buddhāna*) *sāsanaṃ*

= Mpū. 118 3c+d, wo aber in c *anuppatto,*
d ohne die v. l.

Thag. 24c+d. 55c+d. 66e+f. 107c+d. 108c+d. 220c+d. 224c+d. 270c+d. 286c+d. 562c+d. 639e+f *tisso vijjā anuppattā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Thīg. 30e+f. 187c+d. 194c+d. 209c+d. 311c+d. 331c+d
tisso vijjā anuppattā (209 mit v. l. L *anupattā*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. Thīg. 150c+d *tisso vijjā anuppattā*
amoghaṃ buddhasāsanaṃ.

Vgl. Thīg. 26e+f *tisso vijjā sacchikatā* (e auch = Netti 138 3c)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Damit wieder zu vergleichen:

Thīg. 71e+f *cha me 'bhiññā* (BP *abhiñā,* S *abhiññā*) *sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

228c+d *cha me abhiññā* (CL *°bhiñā,* S *abhiññā*) *sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

233c+d *cha me abhiññā* (L *atiñā*) *sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Ap. IX. 2 6c+d (nach FEER, JAs., 7. Sér., T. XVIII, 494 f.)
chaḷābhiññā sacchikatā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

= Ap. in ParDīp. v. 7 5c+d und noch sehr oft, als Schlußzeile der einzelnen Ap.-Abschnitte.

Ap. in ParDīp. v. 274 19c+d aber *chaḷabhiññā sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. auch Thag. 117c+d *tisso vijjā ajjhagamiṃ* (so Db; Da *ajjhāg°* korr. zu *ajjhag°,* A *ajjhāg°,* B *ajjhāgamini,* C *ajjabhāsi*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Thag. 349c+d *tisso vijjā ajjhagamiṃ*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. ferner DhpA. 628 [1c+d] *tevijjo iddhippatto mhi*
katam buddhassa sāsanam.

([a–c] dieser G. = S. viii. 12. 2 [5a–c], dagegen ist [d] aus einer unserer Parallelstellen genommen, an die der Reproduktor durch *tevijjo* und durch *°ppatto* erinnert wurde.)

Vgl. Thag. [112a+c+d] *Tevijjo . . . .*
sadattho me anuppatto
katam buddhassa sāsanam.

[332c+d] *sadattho me anuppatto*
katam buddhassa sāsanam.

[1260c+d] ebenso.

Vgl. Thīg. [36c+d] *tanhakkhayo* (P *°kkhiyo*, C *tanhākhayo*, *tanhakkhayo* in der Version ParDīp. v. 42) *anuppatto*
katam buddhassa sāsanam.

[38e+f] *tanhakkhayo anuppatto* (B *nupatto*)
katam buddhassa sāsanam.

[41c+d] *tanhakkhayo anuppatto*
katam buddhassa sāsanam.

86 [21d] etc. (s. 86 [21] und 86 [21c+d]) = Thag. [604b] *katam buddhassa sāsanam* = Ap. in ParDīp. v. 18 [30b].

Thīg. [96d] *katam* (P *kata?*) *buddhassa sāsanam.*

Divy. xxxvi. 533, Z. 3 [b] *kṛtam buddhasya śāsanam.*

Vgl. Abhidharmakośavyākhyā Kap. iv, Fol. 307 *kṛte buddhasya śāsane* (Mitteilung von de la Vallée-Poussin).

Vgl. *katam buddhasāsanam*, v. l. C zu Thīg. [119f] *akamsu buddhasās°*, während in ParDīp. v. 119 *katam buddhassa sāsanam* als Lesung der Cod. angegeben wird.

91 [1a+b] (ii. 143) *Ye 'me dvattimsāti sutā*
mahāpurisalakkhanā ([b] s. auch bes.)

Vgl. [5a+b] *Ye te dvattimsāti sutā*
mahāpurisalakkhanā.

91 [1b] auch = SN. III. 7 [2] ([549]) [d] etc. (s. dort*) und (nachzutragen) = M. 92 [2d] (Siam. Ausg. II. 5. 536).

* Unsere Stellen sind dort nachzutragen und Thag. [519] ist in Thag. [819] zu verbessern.

91 [3d] (II. 143) *kaṅkhaṃ* (so Siam. Ausg.; B[m] *kaṃkhavinaya,* S[k] *kaṅkhā*) *vinaya no ise.*

= SN. v. 1 [50] ([1025]) [d] *kaṃkhaṃ vinaya no ise.*

91 [4a+b] etc. (s. 91 [4]) s. JPTS. 1909. 336.

91 [4] (II. 143): 91 [7] und = D. XIX. 44 [4c–f] etc. s. ebenda 337.

91 [4b] etc. (s. 91 [4a+b] und 91 [4]) s. ebenda 336.

91 [4c+d] etc. (s. 91 [4]) s. ebenda 337.

91 [4d] etc. (s. 91 [4] und 91 [4c+d]) s. ebenda und *ZDMG.* LXIV. 576.

91 [5a+b] (II. 143) s. 91 [1a+b].

91 [5b] s. 91 [1a+b].

91 [6] (II. 143) = SN. III. 7 [11] ([558]) etc., s. *ZDMG.* LXIV. 4. In M. 92 [11] (Siam. Ausg. II. 5. 537) weicht aber *pahīnaṃ* mit *ṃ* von 91 [6] ab.

91 [6d] s. ebenda.

91 [7] (II. 144) s. unter 91 [4].

91 [7b] s. unter 91 [4b].

91 [7c+d] s. unter 91 [4c+d].

91 [7d] s. unter 91 [4d].

91 [8a+b+d] (II. 144) *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti*
kathaṃ bhavati vedagū
sotthiyo kinti vuccati.

Vgl. J. 487 [6a+b+d] *Kathaṃ bho brāhmaṇo hoti*
katham bhavati kevalī
dhammaṭṭho kin ti vuccati.

= [9a+b+d] *Kathaṃ so brāhmaṇo hoti*
kathaṃ bhavati kevalī
dhammaṭṭho kin ti vuccati.

(Der dem J.-Pāda [b] genau entsprechende Pāda mit *kevalī* erscheint in M. erst als [9b].)

91 [9b] (II. 144) *kathaṃ bhavati kevalī* = J. 487 [6b=9b], s. vorige Parallele.

91 [9d] (ii. 144) *Buddho kin ti pavuccati*
vgl. 91 [11f] *Buddho tādi pavuccati.*

91 [10a–c] (ii. 144) = 98 [54a–c] = SN. iii. 9 [54(647)a–c] etc. s. *ZDMG.* lxiv. 27 f.

91 [10] (ii. 144) ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññā vosito* (Siam. Ausg. *abhiññāvosito*) *muni.*

= S. vii. 1. 8. 5 [2] (i. 167) ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññāvosito* (S [1–3] *vositavo*) *muni.*

vii. 2. 3. 12 [1] (i. 175) ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññāvosito* (S [1] *abhiñña*°, S [1–3] *vositavo*) *muni.*

A. iii. 58. 6 [4] (i. 165) ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññāvosito* (Ph °*bodhito*) *muni.*

= iii. 59. 4 [2] (167) ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññāvosito muni.*

Dhp. [423] ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññāvosito muni.*

It. 99 [2] ([a–c] s. a. a. O.),
[d] *abhiññāvosito* (C °*desito*) *muni.*

Thīg. [63c+d+64a+b] ([63c+d+64a] s. a. a. O.),
[64b] *abhiññāvosito* (P °*ñātepito*, S °*tesiso*, C [1] 1. Hand *abhiññāte pi bho,* 2. Hand *abhiñā-vopibho,* C [2] °*vopite*) *muni.*

Ap. in ParDīp. v. 73 [64c+d+65a+b] ([64c+d+65a] s. a. a. O.),
[65b] *abhiññāvosito muni.*

91 [10d] etc. vgl. auch It. 53 [2c+d] *abhiññāvosito* (C °*vesito,* B °*tosato,* PP[a] °*pariyosito*) *santo*
. . . . *muni*

= 72 [2c+d] *abhiññāvosito* (C *abhiñña ahosito*) *santo*
. . . . *muni*

= 85 [2c+d] *abhiññāvosito santo*
. . . . *muni.*

91 [11c*] etc. (s. 91 [11c+d] und 91 [11c+d+e])
vgl. SN. II. 12 [9] ([351]) [a] = Thag. [1271a], s. *ZDMG.* LXIII. 281.

* In *ZDMG.* a. a. O. ist falsch [a] gedruckt.

91 [11c+d] etc. (s. 91 [11c+d+e]) = Thag. [679c+d] *pahīnajātimaraṇo*
brahmacariyassa kevalī.
Mvu. I. 267. 14 *prahīṇajāti brāhmaṇo*
brahmacaryasmiṃ kevalī.

91 [11c+d+e] (II. 144) *pahīnajātimaraṇo* ([c] s. bes.)
brahmacariyassa (B[m] *brahmacārissa*) *kevalī* ([c+d] s. bes.)
pāragū sabbadhammānaṃ ([e] s. bes.).

Vgl. A. III. 57. 2 [5a+b+6a] (I. 162) = V. 179. 8 [11a+b+12a] (III. 214)
pahīnajātimaraṇo
brahmacariyassa kevalī (in III v. l. Ph °*laṃ*)
pāragū sabbadhammānaṃ

A. IV. 22. 3 [2e+3a+b] (II. 23) *pāragū sabbadhammānaṃ*
pahīnajātimaraṇo
brahmacariyassa kevalī.

91 [11e] etc. auch = N°. XV [1c] (164) = [2c] (166). (Diese G. im Übrigen = SN. V. 15 [1] ([1112]), s. *ZDMG.* LXVI. 249 f.)
Mvu. I. 190. 13 [a] *pāragaḥ* (CM °*go*) *sarvadharmāṇāṃ.*
Vgl. SN. V. 14 [1] ([1105]) [c]. 15 [1] ([1112]) [c] *pāraguṃ sabbadhammānaṃ* (N°. a. a. O. °*gū*).

91 [11f] s. unter 91 [9d].

92 = SN. III. 7*, und also die G.'s von 92 = SN. III. 7 [1—26] ([548—573]) = Thag. [818—841], s. *ZDMG.* LXIV. 1—9.

* Der Text von 92 ist darum in Chalmers' Ausg. II. 146 ausgelassen.

Aus der siames. M.-Ausg. sind folgende Abweichungen vom SN.-Text nachzutragen (Siam. Trip. II. 5. 536—540):
M. 92 [1a] *surucī,* [d] *savirīyavā.* [2b] *vissuñjanā.* [3b] *brahmā.* [4c] *kiṃ,* [d] °*vaṇṇiṇo.* [5d] ohne die v. l. [6b] *anuyuttā bhavantu te.* [8] ohne die v. l. von SN. [9a] *senāpati,* [c] *ko nomaṃ,* [b] und [d] ohne die vv. ll. von SN. [11c] *pahīnaṃ.* [12a] *mayi.* [13a] *yesaṃ ve,* [b] *pātubhavo.* [15c] *mahāviro,* was aber offenbar Druckfehler ist. [16] ohne

die vv. ll. von SN. [17b] *yo ca nicchati acchatu.* [18a] *evañ ce ruccati,* [b] ohne die v. l. von SN., [c] *mayaṃ.* [20a] *svākhātaṃ,* [d] ohne die v. l. von SN. [21a] *aggihuttaṃmukhā,* [b] *sā vitti.* [22b] *tapataṃ,* [c] *puññam ākaṃkha°,* [d] *ve* (ohne v. l.) *yajataṃ.* [23a] *āgamha,* [b] *cakkhuma,* [d] *amhā.* [24c] *anusaye cheko* und ohne die vv. ll. von SN. [25c] *sīho va.*

98 = SN. iii. 9,* und also die G.'s von 98 = SN. iii. 9 [1—63] ([594—656]), s. *ZDMG.* lxiv. 14—30.

* **Der Text von 98 ist darum in Chalmers' Ausg. ii. 196 ausgelassen.**

Aus der siames. M.-Ausgabe sind folgende Abweichungen vom SN.-Text nachzutragen (Siam. Trip. ii. 5. 620—626):

M. 98 [1a] *°paṭi°,* [b] *assubho,* [d] *Tārukkhassāyamāṇavo.* [2c] *padak' asmā no byākaraṇā,* [d] *jappe* ohne v. l. [3a] und [e] ohne die v. l. von SN. [4a] *Tena sakkoma ñāpetuṃ,* [c] *bhagavantaṃ puṭṭhuṃ āgamma.* [5b] *pañjālikā,* [d] *lokasmiṃ.* [6a] *cakkhuṃ* ohne v. l., [d] *kammanā* ohne v. l., [e] *no ca brūhi.* [7a] *vohaṃ byāsikkhissaṃ,* [b] *yathākathaṃ,* [c] *°vibhaṅgaṃ pā°* ohne v. l. [8a] *pi jānātha* ohne v. l., [b] *na vāpi paṭijānane,* [c] (und [c] der folgenden G.'s) *liṅgaṃ* ohne v. l. [9a] *paṭaṅge.* [10a] *pi* ohne v. l., ebenso [11a], [12a], [13a]. [12b] *udake* ohne v. l. [13a] s. [10a]. [14a] *jātīsu.* [16c] *ūrasmā,* [d] ohne die vv. ll. von SN. [17b] und [c] ohne vv. ll., [d] *na vaṇṇena na sarena vā,* [e] *°mayan neva,* [f] *jātīsu.* [18a] *Paccattañ ca sariresu* (sic), [b] ohne die v. l. von SN., [c] *vokāraṃ ca.* [21d] ohne die v. l. von SN. [24d] *yodhājīvo* ohne v. l. [25b] *porohiccena* ohne v. l., [d] *yājako* ohne v. l. [26b] *ratthañ ca.* [27c] *bhovādī,* [d] *sa ve* ohne v. l. [28a] *sabbaṃ saññojanaṃ,* [c] *saṅgātītaṃ visaññuttaṃ.* [29a] *naddhiṃ,* [c] *°palīghaṃ.* [30b] *tītikkhati,* [c] *khantibalaṃ.* [31a] *akkodhanaṃ dhutavantaṃ,* [b] *anussudaṃ.* [32b] *āraggeriva* ohne v. l. [33c] *visaññuttaṃ.* [35c] *anokasāriṃ* ohne die v. l. von SN. [38b] *pātito* ohne die v. l. von SN. [39a] *viññāpaniṃ,* [c] *kiñci.* [40a] *yo pi dīghaṃ va,* [c] *nāmeti* (sic). [41c] *nirāsāsaṃ visaññuttaṃ.* [43b] *saṅgaṃ.* [44c] *nandibhava°.* [45c] *pāraṃ gato.* [46a] *pahantvāna,* [c] ohne die v. l. von SN. [47a] *pahantvāna,* [c] *kāmabhavaparikkhīṇaṃ* (wie [46c], Druck- oder Überlieferungsfehler?). [48b] *dibbayogaṃ.* [49a] *ra-*

tiṃ aratiñ ca. [53a] *viraṃ* (sic). [54b] *passasi,* [c] *jātikhayaṃ.* [55c] *samucca.* [56c] *ajānantā no ca brūhanti.*

[57] *Na jaccā vasalo hoti na jaccā hoti brāhmaṇo*
kammanā vasalo hoti kammanā hoti brāhmaṇo.

[58] und [59] ohne die vv. ll. von SN. [60c] ohne die v. l. von SN. [61a+b] *kammanā vattati loko kammanā vattati pajā,* [d] *rathassāṇīva* ohne v. l. [62d] *brahmānam* (sic).

116 [3c] (III. 70) *Paccekabuddhā bhavanettikhīṇā* = [12b] (III. 71).

116 [5a] (III. 70) *Kāḷūpakāḷā Vijito Jito ca* vgl. J. 544 [157c] *Kāḷūpakāḷā nirayamhi ghore.*

116 [6a] (III. 70) *Satthā Pavattā Sarabhaṅgo Lomahaṃso*

* vgl. D. XVI. 4. 41 [2a] = Ud. VIII. 5 [4a] *Satthā pavattā bhagavā 'dha* (Ud. *idha*) *dhamme.*

116 [10c] (III. 70) *santaṃ padaṃ ajjhagam' Upaṇīto* (Siam. Ausg. *Ūpaṇīto*)

vgl. S. VIII. 2. 6 [5c] (I. 187) *santapadam* (B *santaṃ padam*) *ajjhagamā muni*
= Thag. [1218c] *santaṃ padam ajjhagamā muni.*

116 [12b] s. unter [3c].

116 [12d] (III. 71) *parinibbute vandatha appameyye*

vgl. Mpū. 79 [d] *parinibbutaṃ vandatha Sāriputtaṃ,*
82 [d] *parinibbutaṃ vandatha Moggallānaṃ,*
83 [d] *parinibbutaṃ vandatha Mahākassapaṃ.*

Vgl. ferner VV. 36 [7c] (III. 8 [7c]) *parinibbute Gotame appameyye.*

123 (III. 123 Z. 24, in der Prosa) s. Nachträge.

128 [1—10] (III. 154) = MV. X. 3 [1—10] etc. und die Einzelparallelen s. *WZKM.* XXIV. 246 ff.

129 [1+2] (III. 167, Z. 15—17*) = 130 [1+2] etc., s. dort.

* Bei CHALMERS und in der Siam. Ausg. II. 6 p. 295 als Prosa gedruckt, von CHALMERS aber p. 183 Anm. 4 korrigiert.

130 [1—6] (III. 183 und 187) = A. III. 35. 4 [1+2] + 6 [1—4] (I. 141 f.).* 130 [1+2] = 129 [1+2] auch = KV. XX. 3. 5 [1+2] (598); vgl. auch PV. I. 10 [13+14] = II. 7 [13c] bis [14d] und vgl. J. 530 [18+19] = Mvu. I. 9.

12—15; iii. 454. 11—14. — 130 [5+6] auch = A. vi. 23. 3 [2+3] (iii. 311).**

* Auch von Chalmers M. iii. 183 Anm. 4 verglichen, und von Morris A. i. 141 Anm. 15 A. und Mvu.

** Die Entsprechung der beiden A.-Stellen konstatiert schon Morris A. i. 142.

Im Einzelnen:

130 [1] (iii. 183) *Catukkaṇṇo catudvāro*
* *vibhatto bhāgaso mito* ([b] s. bes.)
ayopākārapariyanto
ayasā paṭikujjito.

= 129 [1] (iii. 167), ohne Abweichung.

= A. iii. 35. 4 [1] (i. 141), wo aber in [a] *catukaṇṇo,*
in [d] *paṭikujjito* mit v. l. Ph *paṭikujjhito.*

= KV. xx. 3. 5 [1] (598), wo in [a] *catukkaṇṇo* mit v. l. P °*kanno,*
S *catukkavaṇṇo,*
in [d] *paṭikujjito* mit v. l. P °*kujito.*

Vgl. PV. i. 10 [13] *Catukaṇṇaṃ* (ParDīp. iii. 51 *catukk*° mit v. l. B *catukk*°) *catudvāraṃ.*
vibhattaṃ bhāgaso mitaṃ
ayopākārapariyantaṃ
ayasā paṭikujjitaṃ.

= ii. 7 [13c—f] *Catukaṇṇaṃ catudv*°
etc. ebenso.
(In ParDīp. iii. 101 nur Rückverweis gegeben.)

= iv. 3 [35c+d+36a+b] (iv. 3 [36] in ParDīp. iii. 248)
Catukkaṇṇaṃ catudvāraṃ
vibhattaṃ bhāgaso (in ParDīp. mit v. l. D *bhāgasso*) *mitaṃ*
ayopākārapariyantaṃ (in ParDīp. mit v. l. B °*pāṇāraparikhittaṃ**)
ayasā paṭikujjitaṃ (in ParDīp. mit v. l. S *pari*°).

* Vielleicht wichtig wegen Mvu, s. unten.

Vgl. J. 530 [18] *Catukkaṇṇā catudvārā*
* *vibhattā bhāgaso mitā*
ayopākārapariyantā
ayasā paṭikujjitā.

= Mvu I. 9. 12 + 14 *Catuḥkalā caturdvārā*
vibhaktā bhāgaśo mitā
. . . .
. . . .
ayaḥprākāraparikṣiptā
ayasā pratikubjitāḥ.

= III. 454. 11 + 13 *Catukarṇā caturdvārā*
vibhaktā bhāgaśo mitā
. . . .
. . . .
atha ye narakaprakṣiptā
ayasā pratikubjitā.

130 [1b] etc. s. unter SN. II. 7 [17] (300) [d] *ZDMG.* LXIII. 273.

130 [1b+2c] (s. unter 130 [1] und 130 [2]) vgl. VV. 44 [10b+d] (IV. 6 [10b+d])
* *vibhattā bhāgaso mitā* (s. *ZDMG.* LXIII. 273)
samantā satayojanaṃ.

130 [2] (III. 183) *Tassa ayomayā bhūmi*
jalitā tejasā yutā (Siam. Ausg. *yuttā*)
samantā yojanasataṃ ([c] und [c+d] s. bes.)
pharitvā tiṭṭhati sabbadā ([c+d] und [d] s. bes.)

= 129 [2] (III. 167. 16 f.), wo ebenfalls in [b] Siam. Ausg. *yuttā.*

= A. III. 35. 4 [2] (I. 142), wo in [b] *yutā,*
in [c] °*ntā yojanasataṃ* mit v. l. B[a] *samanta-ayojana,* Ph °*ntā yojanā.*

= KV. XX. 3. 5 [2] (598) *Tassa ayomayā* (S °*mahā*) *bhūmi*
alitā tejasā yuttā (PS *yutā*)
samantā yojanasataṃ
pharitvā tiṭṭhati sabbadā.

Vgl. PV. I. 10 [14] (= ParDīp. III. 51), wo in [b] *tejasāyutā*

= II. 7 [14] (ParDīp. III. 101), wo in [b] *tejasāyutā* (in ParDīp. der Text nicht gegeben, sondern zurückverwiesen).

= IV. 3 [36c+d+37a+b] (IV. 3 [37] in ParDīp. III. 248), wo *tejasā yutā*, ParDīp. *tejasāyutā* und *tiṭṭhati* in ParDīp. mit v. l. C °*si*, das Hardy JPTS. 1904/5. 155 auch als v. l. P gibt.

Vgl. J. 530 [19] *Tesaṃ ayomayā bhūmi*
jalitā tejasā yutā
samantā yojanasataṃ
phuṭā tiṭṭhanti sabbadā.

: Mvu. I. 9. 13 + 15 *udgatā yojanaśataṃ*
samantāc chatayojanaṃ
. . . .
. . . .
teṣām ayomayī bhūmiḥ
prajvalitā tejasāyutā.

: III. 454. 12 + 14 *udgatā yojanaśataṃ*
samantā yojanaśataṃ
. . . .
. . . .
teṣām ayomayā bhūmi
prajvalitā tejasaṃyutā.

130 [2c] etc. (s. 130 [1b+2c] und 130 [2])

vgl. auch J. 530 [49d] *samantā satayojanaṃ.*

B. XX [31d] *samantā sattayojane.*

VV. 63 [27d] (IV. 13 [27d]) *samantato yojanasatam* (in ParDīp. IV. 268 mit v. l. S_2 °*satasam*) *āyato.*

B. X [28b] *samantā yojane janā*

J. 539 [12d] *samantā yojane nidhi.*

S. auch oben unter 130 [1b+2c].

130 [2c+d] etc. (s. 130 [2]) vgl. B. VI [25d] **samantā phari yojanaṃ* und B. XII [27d] **samantā pharati yojanaṃ.* Die in JPTS.

1909. 355 geäußerte Ansicht kann möglicherweise doch hierneben bestehen bleiben.

130^{2d} etc. (s. 130^{2}), speziell J. 530^{19d}, vgl.

Mvu. II. 266. 11^{b} und 17^{b} *sphuṭaṃ tiṣṭhati paṇḍita* (außerdem entspricht in ^{a} *tejena* dem *tejasā* in ^{b} der Pāli-G.); II. 398. 7^{b} *sphuṭo* (C *°ṭaṃ*) *tiṣṭhati sarvaśo.*

130^{3} (III. 187) *Coditā devadūtehi*
ye pamajjanti māṇavā
te dīgharattaṃ socanti
hīnakāyūpagā (so S^{ky}, *°upagā* Siam. Ausg., *°ūpakā* Buddhagh.) *narā.*

= A. III. 35. 6^{1} (I. 142), wo ^{d} *hīnakāyūpagā* mit v. l. Ph *°kānīpakā*

= Sum. I. 36*, ganz ohne Abweichung von M., aber auch ohne v. l.

* Die Entsprechung von Sum. wenigstens mit A. schon von den Herausgebern der Sum. notiert.

130^{3d} vgl. auch VV. 34^{12b} (III. 6^{11f} in ParDīp. IV. 151) *hīnakāyūpagā* ahaṃ*

* *hina°* in der Ausg. natürlich Druckfehler.

130^{4} (III. 187) *Ye ca kho devadūtehi*
santo sappurisā idha ($^{b+d}$ s. bes.)
coditā nappamajjanti
ariyadhamme kudācanaṃ ($^{b+d}$ s. bes.)

= A. III. 35. 6^{2} (I. 142), ohne Abweichung.

130^{4b+d} vgl. auch J. 6^{c+d} *santo* (C^{k} *satto*) *sappurisā loke*
devadhammā ti vuccare

= DhpA. 383^{c+d} *santo sapp° l°* etc.
(Fausböll 304 *te santo sapp° l°* etc.)

130^{5+6}, wie gesagt, auch = A. VI. 23. 3^{2+3} (III. 311).

130^{5} (III. 187) *Upādāne bhayaṃ disvā*
jātimaraṇasambhave
anupādā vimuccanti (^{c} s. bes.)
jātimaraṇasaṃkhaye.

= A. iii. 35. 6[3] (i. 142), wo nur [d] *jātimaraṇasaṅkhaye* mit v. l. Ph *°saṅkhāye* abweicht*.

* Denn *Upadāne* ist natürlich nur Druckfehler.

= A. vi. 23. 3[2] (iii. 311), ohne jede Abweichung von M.

130 [5c] etc. vgl. auch B. xix. [7c] *anupādāvimuttānaṃ.*

130 [6a] etc. (s. 130 [6]) vgl. Dutr. A [1] 1[a] . . . *pratasuhino.**

* In meinem Artikel über das Ms. Dutr. de Rh. *ZDMG.* lx. 478 nachzutragen.

130[6] (iii. 187) *Te khemapattā sukhino* ([a] s. bes.)
diṭṭhadhammābhinibbutā ([b] s. bes.)
sabbaverabhayātītā ([c] s. bes.)
sabbadukkhaṃ upaccaguṃ ([d] s. bes.).

= A. iii. 35. 6[4] (i. 142), wo aber [a] *Te khemappattā* (D *te khe pamattā,* TTr *te kho pamattā,* Ph *taṅ kho sampattā*) *sukhitā* (Ph *sukhino*).

= A. vi. 23. 3[3] (iii. 311), wo aber [a] *Te khemappattā* (T *kho pamattā,* M[7] *ten' eva pattā*) *sukhino,*
[c] *sabbaverabhayātītā* mit v. l. M_6 S *sabbe vera°*.

130 [6b] auch = SN. v. 9 [4](1087) [b]. 11 [4](1095) [b] *diṭṭhadhammābhinibbutā.*

130 [6c] vgl. auch S. iv. 3. 3. 11 [1c] (i. 121) *sabbe verabhayātīta* = DhpA. 214 [1c] (Fausb. 255) *sabhaverabhayātīta* (bei Fausb. Cod. *°taṃ*).

130 [6d] auch = It. 8 [2d] *sabbadukkhaṃ* (M *°m*) *upaccaguṃ* (CPPa *upajjhagā*).

Vgl. It. 7[d] *sabbadukkhaṃ* (M *°m*) *upaccagā* (CPPa *upajjhagā*).

131 [1–4] (iii. 187 = 189) = 132 [1–4] (iii. 190 f.) = 133 [1–4] (iii. 193 ff.) = 134 (iii. 199—202) und in jedem einzelnen dieser Suttas wiederholt, bis zu sieben Malen.

131 [2b] etc. *tattha tattha vipassati* vgl. Thag. Einl. [3a] *tattha tattha vipassitvā.*

131 [2c] etc. *asaṃhīraṃ* (134 [2c] *°am*; Siam. Ausg. durchgehend *asaṃhiraṃ*) *asaṃkuppaṃ.*

= SN. v. 18 [26] (1149) [a] *asaṃhīraṃ asaṃkuppaṃ*

= N[c]. XVII [62a] (233) *asaṃhīraṃ asaṃkuppaṃ*

= [63a] (234) *asaṃhiraṃ as°.*

= Thag. [649a] *asaṃhīram asaṃkuppaṃ.*

Vgl. Dīp. IV [12c] *asaṃhīrā asaṃkuppā.*

131 [3a+b] etc. (s. 131 [3]) vgl. J. 529 [37a+b = 42a+b = 45a+b = 48a+b = 51a+b = 53a+b = 55a+b] *Ajj' eva pabbajissāmi*
ko jaññā maraṇaṃ suve

= Mvu. III. 458. 13; 17 *Adyaiva pravrajiṣyāmi*
ko jāne maraṇaṃ śuve.

(J. 529 [37] und Mvu. haben unter sich auch [c+d] gleich.)

131 [3] etc. (s. 131 [1–4]) *Ajj' eva kiccam* (133 [3a] *kiccaṃ*) *ātappaṃ*
ko jaññā maraṇaṃ suve
na hi no saṃgaran tena
mahāsenena maccunā.

= J. 538 [119], wo aber [a] *Ajj' eva kiccaṃ ātappaṃ* mit v. l. C[k] B[d] *ātapaṃ,*
in [c] *saṃgaran* mit v. l. B[d] *saṃkaran.*

= DhpA. 543 [1], wo in [a] *kiccaṃ ātappaṃ,*
in [c] *saṅgaran.*

Vgl. Mvu. III. 457. 18 + 19; 458. 4 + 5; 458. 21 + 459. 1; 459. 5 + 6; 10 + 11; 15 + 16
Adyaiva pravrajiṣyāmi
ko jāne maraṇaṃ śuve
na hi na (457 v. l. B *naḥ*, M *no*, 458. 5 BM *naḥ*, 459. 1 B *naḥ*, 459. 6 M *naḥ*, 459. 11 BM *naḥ*, 11 M *naḥ*) *saṃgamantena* (so 457. 19: *saṃgataṃ tena* in allen übrigen Stellen)
mahāsainyena mṛtyunā.

III. 461. 1 + 2 *Adyaiva ca kuryād iṣṭaṃ* (mit vv. ll.)
ko jāne maraṇaṃ śuve
na hi na (BM *na hi taṃ*) *saṃgataṃ tena*
bahusainyena (M *mahāsainy°*) *mṛtyunā.*

131 [3+4] etc. (s. 131 [1–4]) = DhpA. 453 [1+2] (s. unter 131 [3] und 131 [4]).

131 [4a] etc. (s. 131 [4a+b] und 131 [4]) = It. 111 [3a] *Evaṃ vihārim* (so M, °*i* BCDEPa, *vihārati* P) *ātāpi*.*

Vgl. It. 37 [2a] *Evaṃ vihārī* (so M, °*i* alle anderen Mss.) *ātāpī* (so M, °*i* alle anderen Mss.).

* So alle Mss., Windisch hat °*piṃ* in den Text gesetzt.

131 [4a+b] etc. (s. 131 [4]) vgl. A. iv. 37. 6 [2a+b] (ii. 40)
Evaṃ viharamāno pi (ST, STr, SD °*mānāpi*, BK *vihāri ātāpi*)
ahorattam atandito.

131 [4] etc. (s. 131 [1–4]) *Evaṃvihārim ātāpiṃ* ([a] und [a+b] s. bes.)
ahorattam atanditaṃ ([a+b] und [b] s. bes.)
taṃ ve bhaddekaratto ti
santo ācikkhate muni.

= DhpA. 543 [2], wo aber [a] *Evaṃvihārī ātāpī.*

131 [4b] etc. (s. 131 [4] und 131 [4a+b]) vgl. auch Dutr. C[ro] 20 [d] *divaratra atadrito.*

140 (iii. 239 Z. 13 etc., in der Prosa) s. Nachträge.

142 [1–5] (iii. 257) sind unter sich alle verwandt.

142 [1] *Yo sīlavā dussīlesu dadāti*
dānaṃ dhammena laddhā (Siam. Ausg. °*aṃ* mit v. l. singh. °*ā*; S[ky] °*āna*) *supasannacitto* (S[ky] *pasannacitto*)
abhisaddhahaṃ kammaphalaṃ uḷāraṃ
sā dakkhiṇā dāyakato visujjhati.

= Mil. 258 *Yo sīlavā dussīlesu dadāti dānaṃ**
dhammena laddhā supasannacitto
abhisaddahaṃ kammaphalaṃ uḷāraṃ
sā dakkhiṇā dāyakato visujjhati.

* Es ist wohl fraglich, welches von beiden die richtigere Pāda-Abteilung ist, denn entweder hat [a] oder [b] 13 Silben. Die siam. Ausg. von M hat wie die europ. *dānaṃ* am Anfang von [b].

143 [1–4] (iii. 263, zweimal) = S. i. 5. 8 [1–4] (i. 33 f.) = ii. 2. 10. 1 [1–4] = ii. 2. 10. 5 [1–4] (i. 55 f.).*

* Chalmers M. iii. 262 hat schon diese Stellen verglichen, Feer S. i. 33 und 55 wenigstens die S.-Stellen unter sich.

Im Einzelnen:

143 [1] *Idaṃ hitaṃ Jetavanaṃ*
isisaṃghanisevitaṃ ([b] s. bes.)

āvuttham dhammarājena
pītisañjananaṃ mama.

= S. I. 5. 8[1] (I. 33), wo aber in [b] *°saṅgha°*,
in [c] *āvutthaṃ* mit vv. ll. S[1–2] *avuttha*, S[3] *avuttam*, B *āvuṭṭham*,
in [d] *°sañjananam*, was aber auch Druckfehler sein kann.

= S. II. 2. 10. 1[1] (I. 55), wo in [b] *°saṅgha°*,
in [c] *āvutthaṃ** mit v. l. S[3] *avutthaṃ*, S[2] *avuttaṃ*, B *āvuṭṭhaṃ*,
in [d] *pītisaṃjananaṃ*.

* *°am* ist natürlich Druckfehler.

= S. II. 2. 10. 1[5] (I. 55), wo in [b] *°saṅgha°*,
in [c] *āvutthaṃ* mit v. l. B *āvutthaṃ*, S[2–3] *avuttha-ṃ*,
in [d] *saṃjananaṃ*.

143 [1b] vgl. auch Thag. [763d] *isisaṃghanisevito.*

143 [2a] etc. (s. 143[2]) vgl. J. 539 [137c] *kammaṃ vijjañ ca dhammañ ca.*

Vgl. auch VV. 63 [12b] (v. 13 [12b]) *kammaṃ vijjā ca porisaṃ* (auch *maccā* in M. etc. [c] entspricht *macco* in VV.[c]).

143[2] (III. 262 zweimal) *Kammaṃ vijjā ca dhammo ca* (so S[ky] und Buddhagh.; Siam. Ausg. *dhammā ca*) ([a] s. bes.)
sīlaṃ (Buddhagh.? *sīla-*) *jīvitam uttamaṃ*
etena maccā (so S[ky] und Siam. Ausg.; Buddhagh. *manas ā*) *sujjhanti* ([c] s. bes.)
na gottena na dhanena vā.

= S. I. 5. 8[2] (I. 34), aber S. ohne die vv. ll. von M.,
und [d] *na gottena dhanena vā.*

= II. 2. 10. 1[2] = 2. 10. 5[2] (I. 55), ebenso.*

* *m* von *sīlam* in II. 2. 10. 1[2c] und *a* von *vajjā* in II. 2. 10. 5[2a] ist natürlich Druckfehler.

= einer G. in Visuddhim. i, die von M. außer durch das Fehlen der vv. ll. nur abweicht durch ^{d} *na gottena dhanena vā*.

143 ^{2c} der Klangverwandtschaft wegen zu vgl. mit
S. i. 1. 10 ^{3c} (i. 5) = J. 538 ^{90c} *etena bālā sussanti*.

143 ^{3a} etc. (s. 143 $^{3a+b}$ und 143 ^{3}) auch = Sāsanav. 10 ^{2a}, 53 ^{2a} *Tasmā hi paṇḍito poso*, s. *WZKM*. xxiv. 254.

143 $^{3a+b}$ etc. (s. 143 ^{3}) = CV. vi. 1. 5 $^{3a+b}$ etc. s. *WZKM*. a. a. O.

143 ^{3} (iii. 262, zweimal) *Tasmā hi paṇḍito poso* (^{a} und $^{a+b}$ s. bes.)
sampassaṃ attham attano ($^{a+b}$ und ^{b} s. bes.)
yoniso vicine dhammaṃ (^{c} s. bes.)
* *evaṃ tattha visujjhati* (^{d} s. bes.).

= S. i. 5. 8 ^{3} (i. 34), ohne Abweichung.

= S. ii. 2. 10. 1 ^{3} (i. 55), wo abweichend nur in ^{b} *attham* mit v. l. S$^{1-3}$ *attam*

= 2. 10. 5 ^{3} (i. 55 f.), wo abweichend nur in ^{b} *sampassam attham* mit v. l. S$^{1-3}$ (viell. SS) *attam*.

143 ^{3b} etc. (s. 143 $^{3a+b}$ und 143 ^{3}) auch = CV. vi. 1. 5 ^{3b} etc.; s. *WZKM*. a. a. O.

143 ^{3c} etc. (s. 143 ^{3}) = A. vii. 3. 2 ^{2c} (iv. 3) *yoniso vicine* (M$_{8}$ °*ni*) *dhammaṃ*

= vii. 4. 9 ^{2c} (iv. 4) *yoniso vicine dhammaṃ*.

143 ^{3d} etc. (s. 143 ^{3}) vgl. SN. iii. 12 ^{16}(^{739})^{d} etc., s. *ZDMG*. lxiv. 49.

143 ^{4} (iii. 262, zweimal) *Sāriputto va paññāya*
sīlena upasamena ca
yo hi pāragato bhikkhu
etāva paramo siyā.

= S. i. 5. 8 ^{4} (i. 34), wo nur abweicht in ^{c} *yo pi pāragato* mit v. l. B *pāraṃ g°*.

= S. II. 2. 10. 1[4] (I. 55), wo aber in [b] *sīlen-upasamena* mit v. l. SS *silena* upasamena,*
in [c] *yo pi pārañgato.***

* Wohl Druckfehler für *sīlena.*

** Wohl Druckfehler für *pāraṅg°.*

= S. II. 2. 10. 5[4] (I. 56), wo aber von M. abweicht
in [b] *sīlen-upasamena* mit v. l. SS *sīlena upas°,*
in [c] *yo pi pāraṅgato,*
in [d] *paramo* mit v. l. S[1] *paramā.*

Vgl. S. XXII. 3. 14 (II. 277) *Sāriputto va paññāya*
sīlenupasamena ca
so pi pāraṅgato bhikkhu
eso (S[1–3] *etāva*) *paramo siyāti.*

144 (III. 264 Z. 10, in der Prosa) s. Nachträge.

Nachträge.

In der Prosa des M. habe ich bisher folgende metrische Bruchstücke durch Parallelen belegt:

123 (III. 123 Z. 24) = D. XIV. 1. 29 *ayam antimā jāti natthi dāni punabbhavo* vgl. SN. III. 5[16] ([502])[b] *ayam antimā natthi punabbhavo ti.* Die Worte *natthi dāni punabbhavo* = D. XVI. 2. 3[2d] etc., s. unter SN. I. 9[11] ([163])[d], *ZDMG.* LXIII. 48.

140 (III. 239 Z. 13 = 246 Z. 19 und Z. 25) *muni santo ti vuccati* vgl. Dhp. [269d] *munī* (in 2. Ausg. mit v. l. B[r] *muni*) *tena pavuccati* = N[m]. II [33d] *muni tena pavuccati.*

144 (III. 264 Z. 10) *nāvakaṅkhāmi jīvitaṃ* = S. XXXV. 87. 12 (IV. 57, in der Prosa) *nāvakaṅkhāmi jīvituṃ* = J. 533[9d] *nāvakaṃkhāmi jīvitaṃ.*

Vgl. S. IV. 3. 3. 13[b] (I. 121) *nāvakaṅkhanti jīvitaṃ*; J. 533[60d]; [61d] *nāvakaṃkhanti jīvitaṃ*; J. 496[10b] *nāvakaṃkhasi jīvitaṃ.*

ʾal-ʾIśmâm.

Von

Max Grünert.

In den Werken über die arabische Sprachgelehrsamkeit (الْعَرَبِيَّةُ), besonders in den zahlreichen Schriften über die Ḳurʾânlesekunst (علم القِرآءة und علم التَّجويد) begegnet uns des öfteren der Ausdruck ʾIśmâm (الإِشْمامُ) als Terminus technicus für einen Prozeß, den man am besten als ‚Lautangleichung' bezeichnen könnte.

Daß aber unter diesem T. t. eine ganze Gruppe bestimmter lautphysiologischer Erscheinungen sich verbirgt, ist von den arabischen Sprachgelehrten nicht klar genug erfaßt worden.

Prüft man nämlich ihre Angaben näher, so ergibt sich für die Feststellung des T. t. الإِشْمام nach seiner verschiedenen Anwendung im Bereiche dieser Literaturangaben für uns folgendes:

الإِشْمامُ ist
1. T. t. einer bestimmten Erscheinungsform der Pause (الوَقْفُ), d. h. der T. t. für die Behandlung des Endkonsonanten in der Pause mit *u*-Vokal;
2. T. t. für den Umlaut von *û* zu *ü̂* (bezw. *ŭ* zu *ü̆*);
3. T. t. für den Murmelvokal *ŭ* und
4. T. t. für eine rein konsonantische Angleichung (ص : س).

Da dieses Thema im Zusammenhange und nach seiner lautphysiologischen Wertung noch nicht behandelt ist,[1] dürften die nachfolgenden Zeilen nicht ohne Nutzen geschrieben worden sein.

[1] Die lautphysiologischen Untersuchungen, zu denen die arabischen Sprachgelehrten bei der Feststellung der Regeln des Taǵwîd geradezu gedrängt

Ich gebe zunächst die Definition des T. t. الإشْمام nach den Angaben der Grammatiker, Ḳur'ân-Exegeten und Lexikographen, füge daran die Literaturnachweise für die vier verschiedenen Auffassungen des T. t. الإشْمام und schließe mit einem Resumé.

I. Definition und Begriffsentwickelung.

A) Die Grammatiker.

1. Sîbawaihi, Kitâb II, 308, 22—309, 1—7:[1]

[وأمّا ما كان فى موضع نَصْبٍ أو جرٍّ فإنّك تَروم فيه الحركةَ وتُضاعِف وتفعل فيه ما تفعل بالمجزوم على كلّ حال وهو أكثر فى كلامهم] فأمّا الإشْمامُ فليس إليه سبيل، وإنّما كان ذا فى الرَّفْع لأنّ الضمّة من الواو، فأنت تقدر أن تَضَع لِسانَك فى أىّ موضعٍ من الحُروف شئتَ ثمّ تَضمّ شَفَتَيْك لأنّ ضَمّك شَفَتَيْك كتَحْريكِك بعضَ جَسَدك، وإشْمامُك فى الرّفع لِلرُّؤْيَة وليس بصَوْتٍ للأُذُن ألا تَرَى أنّك لو قلت هذا مَعْنٌ فأشممتَ كانت عند الأَعْمى بمنزلتها إذا لم تُشْمِمْ، فأنت قد تقدر على أن تَضَع لِسانك موضعَ الحَرْف قبل تُزْجِيَةِ الصّوت ثمّ تضمّ شَفَتَيْك ولا تقدر على أن تفعل ذلك ثمّ تحرّك موضعَ الأَلِف والياء، فالنَّصْبُ والجَرُّ لا يوافقان الرَّفْعَ فى الإشمام، وهو قول العرب ويونُس والخَليل،

d. i.[2] ‚(Der Schlußvokal eines Pausalwortes ist entweder *a* oder *i* oder *u*; für *a*, *u*, *i* tritt als Andeutung der Pause der T. t. الرَّوْم, bzw. التَّضْعيف ein . . .[3]) was aber den Iśmâm anbelangt, so existiert hierin kein Zusammenhang, indem dieser nur für den Nominativ (d. i. den *u*-Vokal, ob Nomen mit *u* [u^n] oder Verbum im Impf. Indik.) bestimmt ist, weil das Ḍamma zum Wâf gehört (und die Zungen-

wurden, erwecken unser besonderes Interesse schon mit Rücksicht auf den damaligen Standpunkt der Phonetik; es ist aus den einschlägigen Literaturwerken noch manches zu holen und es wäre eine verdienstvolle Arbeit, all das zerstreute Material (über de Sacy hinaus) zu sammeln und vom Standpunkte der heutigen Phonetik zu vergleichen; ein vielversprechender Anfang ist diesbezüglich gemacht durch A. Schaades vortreffliche Schrift ‚Sîbawaihi's Lautlehre' Leiden (Brill) 1911.

[1] Vgl. 307, 9 ff.

[2] Vgl. Schaade, a. a. O., S. 59 f.

[3] Vgl. Schaade, a. a. O., S. 58 f.

stellung des *i* und *a* ausschließt); du kannst also deine Zunge an jede beliebige Stelle konsonantischer Artikulation anlegen und dann doch deine Lippen zusammenpressen, weil dies Zusammenpressen deiner Lippen der Bewegung irgendeines Körperteiles von dir gleichzusetzen ist (die Artikulation des Konsonanten aber nicht behindert). Und der Iśmâm, den du für den *u*-Laut anwendest, ist bloß für das Gesicht, aber kein Schall (Laut) für das Ohr; ist denn nicht der Ausdruck „dies ist Maʿn(u)" mit Iśmâm ganz dasselbe für den Blinden, als wenn du den Iśmâm nicht anwendest? Du kannst also deine Zunge an die Artikulationsstelle eines Konsonanten legen noch vor dem Hervorstoßen des Schalles desselben und dann deine Lippen zusammenpressen; du kannst aber jenes nicht tun und dann die Artikulation für ا und ى eintreten lassen; deswegen stimmen der Akkusativ (*a*-Laut) und der Genitiv (*i*-Laut) hinsichtlich des Iśmâm mit dem Nominativ (*u*-Laut) nicht überein; das ist die Ansicht der Araber, des Jûnus und des Ḫalîl.'

2. Zamaḫśarî, al-Mufaṣṣal 166, 17 f.:

... والإِشْمامُ وهو ضَمُّ الشَّفَتَيْن بعد الإِسْكان' ..... والإِشْمامُ مختصٌّ بالمَرْفوع ..."

Kommentar des Ibn Jaʿîś 1229, 8—17.

... وأمّا الإِشْمامُ فهو تَهيئةُ العُضْو للنُّطْق بالضّمّ من غير تَصْويت' وذلك بأن تضمّ شَفَتَيْك بعد الإِسْكان وتدع بينهما بعض الانفراج لِيَخْرُجَ منه النَّفَسُ فيَراهما المخاطبُ مضمومتَيْن فيعلم أنّا أردنا بضَمّهما الحركةَ' فهو شىء يختصّ العينَ دون الأُذُن' وذلك إنّما يُدْرِكه البَصيرُ دون الأَعْمَى لأنّه ليس بصوتٍ يُسمع' وإنّما هو بمنزلة تحريكٍ عضو من جَسَدك' ولا يكون الإِشمامُ فى الجَرّ والنَّصْب عندنا لأنّ الكسرة من مخرج الياء ومخرجُ الياء من داخل الفَم من ظَهْر اللِّسان إلى ما حاذاه من الحَنَك من غير إطْباقٍ بتفاجّ الحَنَك عن ظَهْر اللِّسان ولأجل تلك الفَجْوة لانَ صوتُها' وذلك أمرٌ باطنٌ لا يظهر للعِيان' وكذلك الفتحُ لأنّه من الأَلِف والألفُ من الحَلْق فما للإشمام إليهما سبيلٌ' وذهب الكوفيّون إلى جواز الإشمام فى المَجْرور' قالوا لأنّ الكسرة تكسر الشّفتَيْن كما

أنّ الضَّمّةَ تضُمّهما‘ والصّوابُ ما ذكرناه للعلّة المذكورة“ واشتقاقُ الإشمام
من الشّمّ كأنّك أشممتَ الحرفَ رائحةَ الحركة بأن هيّأتَ العضو للنُّطق بها،‘

d. i. ‚Was nun den Iśmâm anbelangt, so besteht er in der Bereitstellung des Stimmorgans für die Aussprache des *u*-Lautes ohne Schallwiedergabe; und dies geschieht dadurch, daß du deine Lippen nach der vokallosen Aussprache (des Konsonanten) zusammenpressest, aber zwischen ihnen etwas von einem Spalt (Zwischenraum) lässest, damit dadurch der Atemzug freisteht; auf diese Weise sieht der, den man anspricht, die Lippen zusammengepreßt und weiß, daß wir mit diesem Zusammenpressen derselben die Vokalaussprache (des *u*) beabsichtigen; doch ist das ein Vorgang, der (nur) dem Auge, aber nicht dem Ohr angehört; das erfaßt ja nur der Sehende, aber nicht der Blinde, da es kein Schall ist, der vernommen werden kann; es ist gerade wie die Bewegung irgendeines Teiles deines Körpers.

Der Iśmâm ist beim Genetiv (*i*-Vokal) und beim Akkusativ (*a*-Vokal) nach unserer Ansicht nicht anwendbar, weil das Kasra teilnimmt an der Artikulationsstelle des Jâ, die Artikulationsstelle des Jâ aber ihren Ausgangspunkt nimmt von der Mundhöhle, und zwar vom Zungenrücken bis zu demjenigen Teile, welcher dem (oberen) Gaumen gegenüberliegt, aber ohne Iṭbâḳ[1] (Bedeckung), indem der obere Gaumen vom Zungenrücken etwas absteht und wegen dieses Zwischenraumes erscheint sein (des Jâ) Laut „weich".[2] Das ist nun ein innerer Vorgang, der für das Auge nicht sichtbar ist.

Ebenso das Fatḥa, weil es (teilnimmt an der Artikulationsstelle des) ʾAlif, die (Artikulationsstelle des) ʾAlif aber ihren Ausgangspunkt nimmt von der Kehle; für den Iśmâm existiert demgemäß kein Zusammenhang mit diesen beiden Tatsachen.

Doch gestatten die Kûfenser die Anwendung des Iśmâm bei der *i*-Aussprache,[3] und zwar deswegen, weil, nach ihrer Meinung,

---

[1] ‚Velarisierung' nach SCHAADE, a. a. O., S. 15.

[2] SCHAADE, a. a. O., S. 22.

[3] SCHAADE, a. a. O., S. 60.

das Kasra die Lippen bricht, wie das Ḍamma sie zusammenpreßt; das Richtige aber erhellt aus der eben dargelegten Ursache.

Die Etymologie des Ausdruckes إشمام weist auf الشّمّ „das Riechen"; es ist als ob du den Konsonanten den Geruch des Vokals riechen (bemerken) lässest dadurch, daß du das Stimmorgan für die Aussprache desselben bereitstellst.'

3. Muḥammad ʿAbd al-Ġanî, al Muʿawwal fî śarḥ al-Mufaṣṣal, Kalkutta 1322 II, p. 104; pers. Kommentar zu الإشمام:

اشمام در لغت بو دادن چیزیست، ودر اصطلاح عبارت ست از ضم کردن قاری هر دو لب‌را ورفع کردن آنها با بقای اندك انفراج بینهما چنانکه در وقت ادای ضمه می باشد بعد اسکان کلمهٔ مضموم الآخر مثل نستعین تا ناظر بداند که این حَرْف در حالت وصل مضموم بود —

وروم عبارت از آن ست که قاری بعد اسکان آخر کلمه جزو حرکتی نهایت باریك وخفی از همان جنس ادا نماید تا سامع قریب بداند که آخر کلمه بحالت وصل بآن حرکت متحرك بوده است — بدانکه اشمام مختص بضمه است وهم اشمام‌را اعمی وبینا در ظلمت ادراك نمیتواند کرد بخلاف روم که اصم آنرا نمیتواند دریافت '،

4. Ibn ʿAḳîl's Kommentar zur ʾAlfîja des Ibn Mâlik (Vs. 887) S. 351, 10 ff.:

[... وفی الوَقْف علیه (d. h. dem Schlußkonsonanten) خمسةُ أَوْجُهٍ التَسْكِينُ والرَّوْم والإِشْمامُ والتَّضْعِيفُ والنَّقْلُ، ... والإِشْمامُ عِبارةٌ عن ضَمّ الشَّفَتَيْنِ بعدَ تَسْكِينِ الحَرْف الأَخير ولا يكون إلّا فيما حركتُه ضَمَّةٌ '،

B) Die Ḳurʾân-Exegeten.

1. Ibn al-Ḳâṣiḥs Kommentar zur Śâṭibîja (الشّاطِبِيَّة) Kairo 1304. S. 137:

* وَٱلْإِشْمَامُ إِطْبَاقُ ٱلشِّفَاهِ بُعَيْدَ مَا *
* يُسَكَّنُ لَا صَوْتٌ هُنَـاكَ فَيَصْحَلَا *

أخبر أنّ الإشمام هو أن تُطْبِق شَفَتَيْك بعد تَسْكِين الحرف فيُدْرَك ذلك بالعين ولا يُسْمَع، وهو معنى قوله لَا صَوْتٌ هُنَاكَ، وحقيقته أن تجعل شَفَتَيْك على صورتهما إذا نَطَقْتَ بالضَّمّة " والشّفاهُ بالهاء جمعُ شَفَةٍ، فَيَصْحَلَا يقال صَحِلَ

صوتُه بكَسْر الحاء يصحَل بفَتْحها إذا صار أَبَحَّ، يعنى إذا كانت فيه بُحوحةٌ لا يرتفِع الصّوتُ معها فكأنّه شبّه إضعافَ الصّوت فى الرَّوْم بذلك، فالرَّوْمُ هو الإتيان ببَعْض حركة الحرف وذلك البعضُ الذى يأتى به هو صَوْتٌ خَفِىٌّ يُدْرِكه الأَعْمَى والإشمام لا يُدْرِكه الأَعْمى لأنّه لرُؤْيَة العَيْن لا غَيْرُ وإنّما هو إيماءٌ بالعُضْو إلى الحركة " ثمّ ذكر مواضعَ استعمال الرَّوْم والإشمام فقال . . .،

2. as-Safâḳusî, Ġaiṯ an-nafʿ fì-l ḳirâʾât as-sabʿ, am Rande des vorerwähnten Kommentars, S. 170, 1:

وهذا الإشمام (nämlich bei تَأْمَنَّا Sûra 12, 11) كالإشمام فى الوَقْف على المَرْفوع وهو أن تضُمّ شَفَتَيْك من غير إسْماع صَوْتٍ كهَيْئَتِهما عند التَّقْبيل . . .،

Ferner S. 197 zu Sûra 18, 2: مِنْ لَدُنْهُ (vgl. al-Baiḍâwî I, 554, 25 und Ibn al-Ḳaṣîḥs Kommentar zur Šâtibîja 276).

قرأ شُعْبَةُ بإسكان الدال مع إشمامها الضمّ وكسر النّون والهاء ووصلها بياء فى اللّفظ، والمراد بالإشمام هنا ضمّ الشَّفَتَيْن عَقِبَ النُّطْق بالدّال السّاكنة على ما ذكره مَكّىّ والدّانىّ وعبد الله الفاسىّ وغيرهم وقال الجَعْبَرىّ لا يكون الإشمام بعد الدال بل معه واعترض الاوّل فأنظره تنبيهًا على أنّ أصلها الضمّ وسُكِّنت تخفيفًا والباقون بضمّ الدّال والهاء وإسكان النّون والمَكّىّ على أصله فى الصّلة،

3. as-Sujûṭî, Itḳân (النوع XXVIII), p. 209 ff.:

للوقف فى كلام العرب أوجه متعدّدة، والمستعمل منها عند أئمّة القرّاء تسعة السّكون والرَّوْم والإشْمام والإبْدال والنّقْل والإدْغام والحَذْف والإثبات والإلحاق، . . . وأمّا الإشمام فهو عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت، وقيل أن تجعل شَفَتَيْك على صورتها وكلاهما واحدٌ، ويختصّ بالضّمّة سواء كانت حركةَ إعراب أم بناء اذا كانت لازمةً، أمّا العارضةُ وميم الجمع عند من ضمّ وهاء التّانيث فلا رَوْمَ فى ذلك ولا إشمامَ، وقيد ابن الجَزَرىّ هاء التانيث بما يوقف عليها بالهاء بخلاف ما يوقف عليها بالتاء للرسم، ثم ان الوقف بالروم والاشمام، وردّ عن ابى عمرو والكوفيّين نصًّا ولم يأت عن الباقين فيه شىء، واستحبه اهل الاداء فى قراءتهم ايضا وفائدته بيان الحركة التى تثبت فى الوصل للحرف الموقوف عليه ليظهر للسامع او الناظر كيف تلك الحركة الموقوف عليها " وأمّا الابدالُ . . .،

4. Ṭâhir al-Ǵazâ'irî, Marâḳî 'ilm al-adab (fann at-taǵwîd), Bairût 1321. S. 107 f.:

... وأمّا الإشمامُ فهو الإشارة الى الحركة من غير تصويت، وقال بعضهم هو أن تجعل شَفَتَيْك على صورتها اذا لفظتَ بالفتحة وكِلا القَوْلَيْن واحدٌ، ولا تكون الإشارة الّا بعد سُكون الحرف وهذا ممّا لا يختلف فيه نعم " حُكِىَ عن الكوفيّين أنّهم يسمّون الإشمام رَوْمًا والرَّوْم إشمامًا، ولا مُشاحّةَ فى التّسمية اذا عرفتَ الحقائق، وقد ورد النَّصّ فى الوقف باشارة الرَّوْم والإشْمام عن أبى عَمْرٍو وحَمْزة والكِسائى وخَلَف بإجماع أهل النَّقْل، واختلف فى ذلك عن عاصِم فرواه عنه نَصًّا الحافظ أبو عمرو الدّانى وغيره وهو الصحيح عنه، وأمّا غيرُ هؤلاء فلم يأْت عنهم فى ذلك نَصّ إلّا أنّ أئمّة أهل الأداء ومشايخ الإقراء اختاروا الأخذ بذلك لجميع الأئمّة فصار الاخذ بالرَّوْم والإشْمام إجماعًا منهم سائغًا لجميع القُرّاء بشُروط مخصوصة فى مواضع معروفة " وباعتبار ذلك انقسم الوَقْفُ على أواخر الكَلِم إلى ثلاثة أقسام، قسمٌ يوقف عليه بالسكون فقْطْ، وقسمٌ يجوز فيه الوقف بالسكون وبالرَّوْم دون الإشْمام وقسمٌ يجوز فيه الوقف بالسكون وبالرَّوْم وبالإشْمام،،

C) Die Lexikographen.

1. Kaššâf iṣṭilâḥât al-funûn, A Dictionary of technical terms . . . Kalkutta (1853; Bibliotheca Indica).

الإشْمام هو عند القُرّاء والنُحاة عبارة عن الإشارة الى الحركة من غير تصويت * وقيل أنْ تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد ويختصّ بالضمّ سواء كانت حركة إعْراب او بِناء اذا كانت لازمة وهو بهذا المعنى من أقسام الوقف كما فى الإتْقان وأمّا الإشْمام بمعنًى أنْ تنحو الكسرة نحو الضمّة فتميل الياء الساكنة بعدَها نحو الواو قليلا اذ هى تابعة لحركةِ ما قبلها فيستعمله النُحاة والقُرّاء فى نحوِ قيل وبيع * وقيل الإشمام فى نحوِ قيل وبيع كالإشمام حالةَ الوقف اعنى ضمّ الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خِلافُ المشهور عند الفريقَيْن * وقيل الإشمام أنْ تأتى الضمّةُ خالصةً بعدها ياء ساكنةٌ وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرضَ من الإشمام فى نحوِ قيل وبيع الإيذانُ بأنّ الاصل الضمّ فى اوائل هذه الحروف هَكذا فى الفوائد الضيائيّة فى بحث الفعل المجهول *

2. **al-Ǵurǵânî, Kitâb at-taʿrîfât** (ed. Flügel), S. 27, 9 ff.:

الإشمامُ تَهيئةُ الشَّفَتَيْن بالتّلفُّظ بالضَّم ولكن لا يتلفّظ به تنبيهًا على ضمّ ما قبلها أو على ضمّة الحرف الموقوف عليها ولا يشعر به الأعمى ٬

3. **Ḳâmûs turc. s. v.** الإشمام:

الإشمام اهل تجويد اصطلاحنده بر حرفه ضمّه ياخود كسره اذاقه ايلمكدن عبارتدر شويله كه اول حركه‌لر كمال ضعفدن مسموع ومعتدّ بها اولميه ٬ واكر أشعارده اولورسه وزنه كسر وخلل عارض اولميه ٬ شارح دير كه اشمام رَوْمدن اقلّ اولور زيرا رَوْم اختلاس حركه اولمغله حركهٔ خفيه اولوب ايشيدلمكه قابل اولور واشمام مجرد دودقله[1] ضمّه يا كسر اشارت اولمغله ايشيدلمكه قابل اولمز ٬ پس اشمام اولنان حرفه پك ضعيف اولديغندن متحرّك دينلمز ساكن يا شبيه بالساكن اطلاق اولنور ٬ وأشعارده تقطيع ووزنى اخلال ايلمز كه اشبو ٬

* متى انام لا يؤرقنى الـكـرا *
* ليلا ولا اسمع اجراس المطى *

بيتنده لا يؤرّقنى كلمه واقعدر كه مجزوم القافدر انتهى ٬٬

4. **Muḥîṭ al-Muḥîṭ** (Bistânî, Beirût):

[أشمّه الطيبَ جعله يشمّه ٬] وأشمَّ القارئُ الحرف وقف عليه بالاشمام ٬ الإشمامُ مصدر أشمّ ٬ وعند القرّآء والنحاة عبارةٌ عن الإشارة الى الحركة من غير تصويت ٬ وذلك بأن تُضَمَّ الشفتان بعد الإسكان فى المرفوع والمضموم للاشارة الى الحركة من غير صوتٍ ٬ والفرق بينه وبين الرَّوْم أنّ هذا يختصّ بالضمّ وذلك لا يختصّ بحركةٍ ٬ وذاك يدركه الأعمَى والبَصيرُ لانّ فيه حظًّا للسّمع وهذا لا يدركه الا البصير اذ لا حظَّ للسمع فيه وانّما يتبيَّن بحركة الشفة وهى لا تُعدُّ حركةً لضعفها ٬ والحرف الذى يقع فيه الاشمام ساكنٌ أوكالساكن مثل قول الشاعر

* متى انامُ لا يُؤرِّقنى السُّرَى *
* ليلًا ولا اسمع اجراس المَطَا *

قال سيبويه[2] العربُ تُشِمُّ القاف (اى قاف يُؤرّقنى من هذا البيت) شيـًا من الضمّة ٬ ولو اعتدّت بحركة الاشمام لانكسر البيت ولكان تقطيع رِقُنى

[1] دوداق ,Lippe'.
[2] Kitâb I, 400, 2 f.

السرى مُتَفَاعِلَ ولا يكون ذلك الا فى الكامل وهذا البيت من الرَّجَز اى ان الرجز يتركّب من مُسْتَفْعِلَ خاصّةً فلا يقع فيه مُتَفَاعِلَ، ولا يصحّ ان يُجعَل البيت من الكامل لما فيه من الزحاف الذى لا يقع فى الكامل"

5. ʾAḳrab al-mawârid. Beirût 1889:

أَشَمَّ القارئُ الحرفَ وقف عليه بالاشمام

Hergenommen von:

—— الطيب[1] جعله يشمّه،

الإِشْمَامُ مصدر أشمّ وعند القرّاء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت وكذلك لا تكسر وزنًا فى الشعر،

6. Lisân al-ʿarab s. v. شمم

والإِشْمَامُ رَوْمُ الحَرْف الساكن بحركة خفيّة لا يعتدّ بها ولا تَكْسِرُ وزنًا، ألا ترى أن سيبويه حين أنشد * مَتَى أنامُ لا يُؤَرِّقْنِى الكرى * مجزومَ القاف قال بعد ذلك وسمعت بعض العرب يُشِمُّها الرَّفْعَ كانه قال * متى أنامُ غَيْرَ مُؤَرَّقِ *، التهذيب والإِشْمَامُ أنْ يُشَمَّ الحرفُ الساكنُ حَرْفا كقولك فى الضّمّة هذا العمل وتسكت فتَجِدُ فى فِيكَ إشمامًا لِلَامِ لم يبلغ أن يكون واوًا ولا تحريكًا يعتدّ به ولكن شَمَّةٌ من ضَمَّة خفيفة ويجوز ذلك فى الكسر والفتح أيضًا، الجوهرى واشمامُ الحرفِ أن تُشِمَّه الضمّةَ أو الكسرةَ وهو أقلّ من رَوْمِ الحركةِ لانّه لا يسمع وانّما يتبيّن بحركة الشّفة، قال ولا يعتدّ بها حركة لضعفها والحرف الذى فيه الاشمام ساكن او كالساكن مثل قول الشاعر

* متى انامُ لا يؤَرِّقْنى الكرى * (sic!)

* ليلًا ولا أَسْمَعُ أَجْرَاسَ المَطِى *

قال سيبويه العرب تُشِمُّ القافَ شيئًا من الضمّة ولَوْ اعتددت بحركة الاشمام لانكسر البيت وصار تقطيع * رِقْنِى الكرى * مُتفاعلن ولا يكون ذلك إلا فى الكامل وهذا البيت من الرَّجَز،

II. Die Literatur über الإِشْمام.[2]

A) Über الإِشْمام als T. t. im Bereiche der Pausalgesetze.

Hierher gehören sämtliche Quellen, die unter I. A) B) und C) bezeichnet sind, nach ihren einleitenden Worten; ferner die An-

[1] Nicht الطبيبُ.

[2] Die erste Anwendung als T. t. geht auf al-Ḫalîl zurück; s. Sujûṭî, Itḳân 869, 19: وأوّلُ من وَضَعَ الهمز والتشديد والرَّوْم والإِشْمام الخَلِيلُ،.

gaben DE SACY's in dessen ‚Notices et Extraits' (VIII. und IX. Bd.); weiters die zahlreichen Schriften über die ‚Ḳurʾânlesekunst', speziell die Abhandlungen über die richtige Aussprache des Ḳurʾân (التَّجْوِيد), wie sie (obenan steht ad-Dânî's kitâb at-taisîr fîʾl ḳirâʾât as-sabʿ) in C. BROCKELMANNS Geschichte der Arabischen Literatur (I. und II. Bd.) unter den bezüglichen Kapiteln ‚Die Qorʾânwissenschaften' (‚Qorʾânlesekunst') verzeichnet sind.

Besonders möchte ich erwähnen:[1]

1. Al-Ǵazarî's المُقَدِّمة الجزريّة mit dem gemischten Kommentar al-Kanâwî's.

2. as-Sanhûrî's al-ǵâmiʿ al-mufîd fî ṣanâʿat at-taǵwîd.

3. al-Ḳaisî's Kitâb at-tabṣirat.

4. Abû Tâhir's al-ʿunwân fî ʾlḳirâʾât as-sabʿ.

5. al-Barrî's Reǵezgedicht ‚ad-Durar al-lawâmiʿ (Ḳurʾânlesung nach den Ansichten des Nâfiʿ).

In all diesen Schriften findet sich ein Kapitel (länger oder kürzer) über الرَّوْم und الإشْمام.

B) Über الإشْمام als T. t. für den Umlaut von *û* zu *ü̂* (bezw. *ŭ* zu *ü̆*).

Sîbawaihi, Kitâb II, 280. 284. 293. 309. 395. 398. 402. 447 und sonst. — Zamaḫśarî, al-Mufaṣṣal 180, 181; dazu Ibn Jaʿîś, Kommentar II, 1414 f.; 1418 f.; vgl. 976, 2 ff. und BROCKELMANN, Grundriß, I, S. 608. — Abd al-Ǵânî, Kommentar p. 104 f.; — dazu FLEISCHER, Kleinere Schriften I, 142 ff.; — Alfîja 130 f; — vgl. dagegen LANDBERG, Proverbes et dictons I, S. 97 f.; — W. WRIGHT, a Grammar of the Arabic Language I, 71 A; 84 B; 89 B und 91 C; — CASPARI, Arab. Grammatik SS. 57. 70; — PRÖBSTER, Ibn Ginnî's Kitab al-muǵtaṣab, S. 34; SCHAADE, Sîbawaihi's Lautlehre, S. 27. — Vgl. auch I. C) 1.

---

[1] Gerne hätte ich noch Einsicht genommen in A. b. Zainî Daḫlâns (Mekka) ‚Lehrbuch des Taǵwîd' Kairo 1292, doch konnte ich des Buches bis heute nicht habhaft werden.

C) Über الإشمام als T. t. für den Murmellaut ŭ.

Zu Sûra 12, 11 لا تَأْمَنَّا: az-Zamaḫśarî, al-Kaśśâf I, 621, 17; — al-Baiḍâwî I, 454, 1 ff. — Ibn al-Ḳâṣiḥ's Kommentar zur Śâṭibîja 260; — as-Safâḳusî, Ġaiṯ 169; — K. VOLLERS, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, SS. 105, 126, 128 f., 146; — SCHAADE, Sībawaihi's Lautlehre S. 24—27.

Zu Sûra 18, 4 كَبُرَتْ: az-Zamaḫśarî, al-Kaśśâf I, 722, 3; — al-Baiḍâwî I, 555, 10.

Vgl. noch Sûra 3, 74: يَأْمُرُكُمْ und
Sûra 6, 109: يُشْعِرُكُمْ

und den Raǵaz-Vs. mit يُوَرِّقنى s. oben I. C); und Sîbawaihi, Kitâb II, 325, 7 ff. (أَشْرَبْ).

D) Über الإشمام als T. t. für eine rein konsonantische Ausgleichung.

ص : س (vor ط usw.)
ز : س (دْ)
زْ : (vor د) ضْ

Sîbawaihi, al-Kitâb II, 478, 3 ff.; — Zamaḫśarî, al-Mufaṣṣal 176, 18 ff.; 21 ff; 177, 3 ff.; — dazu Ibn Ja'îś, Kommentar II, 1391 ff.; — al-'Aufî, al-ǵawâhir al-mukallalat, Hs. (Berlin, Ahlwardt 666): باب اختلافهم فى إشمام الصاد الزّاى وابدالها; as-Sujûṭî, Itḳân 178, 12 ff; — HAFFNER, Texte zur arab. Lexikographie 42 f.; — DOZY, Supplément aux dict. arab. s. v. شمّ IV.; — VOLLERS, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, SS. 13. 14. 24. 30. 31. 32. 101. 107; — SCHAADE, Sībawaihi's Lautlehre, SS. 17. 18. 48 (s. weiters die ‚Termini technici').

In der Ḳur'ânlesekunst werden hauptsächlich die Ausdrücke
الصِّرَاطَ Sûra 1, 5,
المُصَيْطِرُونَ „ 52, 37 und
بِمُصَيْطِرٍ „ 88, 22

mit Vorliebe wegen des 'Iśmâm behandelt; dazu vgl. al-Baiḍâwî I, 9, 2; II, 400, 17; al-Ḳâṣiḥ, Kommentar zur Śâṭibîja 36. 355 f. 334; — Safâḳusî 273. 340. 314; vgl. noch بَسْطَةً Sûra 2, 248 und Sûra 7, 67 (!).

III. Resumé.

1. Etymologie: الإشمامُ ist das abstr. Verbalnomen von شمّ IV. ‚das Riechen, Riechenlassen', d. i. nur wenig bemerken (hören) lassen; in der Lautlehre ist es T. t. für die Andeutung des Prozesses einer Lautveränderung, ob diese tatsächlich eintritt oder nicht.

Diese Definition bedingt die Unterscheidung der oben (S. 222) erwähnten vierfachen Funktion des Iśmâm.

Eine Andeutung des Prozesses der Lautveränderung ohne tatsächlichen Eintritt derselben liegt vor im Iśmâm als T. t. eines bestimmten Pausalgesetzes, das für die Ḳur'ânlesekunst als streng einzuhaltendes Thema gilt.

Dieses Gesetz besagt, daß ein Endkonsonant[1] mit *u*-Aussprache durch den Verlust dieses *u* zum ‚ruhenden' Konsonanten wird, daß aber der Verlust dieses *u* rein äußerlich durch die Lippenstellung, welche für die Artikulation des *u* notwendig ist, angedeutet (markiert) wird.

Es ist also in diesem Falle beim Ḳur'ânleser für das Auge des Zuschauers bloß eine Lippenrundung bemerkbar, aber keine Schallwiedergabe des *u*-Lautes, die man hören könnte. Man könnte diesen Prozeß ein ‚mundtechnisches Exerzitium' in der Ḳur'ânlesung nennen.[2]

2. Schon frühe erfand man für die Hauptarten der Pause (Konsonanten mit Schlußvokal) bestimmte Zeichen; Zamaḫśarî sagt im Mufaṣṣal 160, 18 f.: ولها (أربع لغات d i. die) فى الخطّ علاماتٌ فللاسكان الخاء وللإشمام نُقْطَةٌ وللرَّوْم خطٌّ بين يَدَيِ الحرف وللتضعيف الشينُ مِثالُ ذلك هذا حَكَمْ وجَعْفَرْ وخالِدّ وفَرَجّ ‹

Über den Ursprung und Bedeutung dieser Zeichen hat wohl die Paläographie das letzte Wort zu sprechen; Ibn Ja'îś im Kom-

[1] Vgl. SCHAADE, a. a. O., S. 55.

[2] Bei meinem letzten Aufenthalte in Konstantinopel haben mir in der Aḥmadîja mehrere Softas die Prozedur vorgeführt; die Fischmäulchen in Kußstellung [s. oben I. B) 2.] boten einen interessanten Anblick.

mentare zum Mufaṣṣal S. 1270, 6—9 gibt eine Erklärung, die wohl zu denken gibt; in ähnlicher Weise sagt al-Ġanî im Muʿawwal II, 104: وللإشمام نقطة وإنّما كان علامة الإشمام نقطة لأنّ الإشمام دون الرَّوْم فلا بدّ أن يكون علامته أنقص من علامة الرّوم كما أنّ صوته أنقص من صوت الرّوم‘

Es erscheint daher einleuchtend, was SCHAADE, a. a. O., S. 84 sagt, daß sowohl der Punkt (als Zeichen für den ‚Iśmâm‘), wie der Strich (als Zeichen für den ‚Raum‘) beide nur Abkürzungen des م (mit dem beide Termini t. schließen) ـه und م sind.

3. Viel wichtiger als diese Lautandeutung, die ja doch nur als eine pedantische Feinheit der Ḳurʾânlesung angesehen werden muß, ist die Funktion des Iśmâm als T. t. für den Umlaut des *u* zu *ü*.

Es kommen hier folgende Sprachformen in Betracht:

1. Das Passiv der Verba med. و und ى der I. Form:

خِيفَ aus خُوِفَ, gesprochen *ḫûfa*
بِيعَ „ بُيِعَ, „ *bûʿa.*

So werden in der feineren Ḳurʾânlesung nach al-Kisâʾî gesprochen: قِيلَ Sûra 2, 10; غِيضَ 11, 46; حِيلَ 34, 53 und سِيقَ 39, 71; vgl. noch سِىٓءَ 11, 79 und 29, 32 (dazu Safâḳusî S. 166).

2. Passiv Perf. I, 1. und 2. Pers.:

Act. بِعْتُ Pass. بُعْتُ : *büʿtu*; vgl. بُعنَا
„ خِفْتَ „ خُفْتَ : *ḫüfta*
„ صِنْتُمْ „ صُنْتُمْ : *ṣüntum.*

3. Passiv der VII. und VIII. Form:

أُنْقِيدَ *ʾunḳîda* und *ʾunkûda*
أُخْتِيرَ *ʾuḫtîra* „ *ʾuḫtûra.*

4. Imp. Sing. Fem. von tert. و:

أُغْزِى *ʾuġzî* : *ʾuġzû.*

5. Passiv Partizip. I. von med. ى:

مَبِيعٌ für مَبْيُوعٌ, gesprochen *mabûʿuⁿ.*

6. Passiv der I. Form der Reduplikationsverba:

جُلَّ für جُلِلَ Sîbawaihi, Kitâb II, 280, 9 f.
شُدَّ „ شُدِدَ
رُدَّ „ رُدِدَ

gesprochen *ḥülla*, *šüdda*, *rüdda*.

Vergleicht man hiezu die Imâla (d. i. den Umlaut des *â* zu *ä̂*) in جائر *ǵâ'ir* und كافر *kâfir*, so ergibt sich für alle oben erwähnten Verbalkategorien das gleiche Verhältnis: ‚Durch den Einfluß des *i* in der folgenden Silbe wird der *u*-Laut der vorhergehenden Silbe umgelautet zu *ü*'‚;[1] wir können also den Išmâm mit vollem Rechte den Umlaut des *u* zu *ü* nennen, wie Imâla den Umlaut des *â* zu *ä̂*.

Ob wir demgemäß den Išmâm auf alle Imperfekta, die mit *u.i.* gesprochen werden, anwenden können, ist mehr als wahrscheinlich.

4. Längst ist erkannt, daß auch das Alt-Arabische, ähnlich dem Hebräischen,[2] neben den voll tönenden Vokalen auch sogenannte Halbvokale, d. h. flüchtig gesprochene Vokale hatte, nur fehlt für sie die Bezeichnung in der Schrift. Die Grammatiker haben den Ausdruck اختلاس (eig. ‚rasch an sich reißen') ‚Verflüchtigung' (Gegensatz إشْباع ‚Sättigung'); vgl. Sîbawaihi, Kitâb II, 324, 15—21.[3]

Für diesen T. t. (اختلاس) wenden die Ḳur'ânleser aber wieder den T. t. إشْمام an.

Es handelt sich hier wieder um den *u*-Vokal (als Murmelvokal), der also darin entweder dem Šᵉwa oder den חטף-Vokalen entspricht.

1. Ḳur'ân, Sûra 12, 11: لا تَأْمَنَّا *lâ ta'mannâ* für *lâ ta'manŭnâ*: *la ta'manᵘnâ*;[4] Baiḍâwî I, 454, 1 ff.:

والمشهور تَأْمَنَّا بالادغام باشمام ' وعن نافع ترك الإشمام ' ومن الشواذّ ترك الادغام لأنّهما من كلمتين وتِيمَنَّا بكسر التاء "

---

[1] Aus althochdeutsch *furisto* wird nhd. *Fürst*.

[2] Spitta, Grammatik des arab. Vulgärdialectes von Ägypten, S. 41 f.

[3] S. Schaade, a. a. O., S. 25 f. (Unterschied von اختلاس und رَوْم); Vollers, a. a. O., S. 104.

[4] Vollers, a. a. O., S. 105 auch *la ta'man̥nâ*.

Eine längere Diskussion hierüber steht bei Ibn al-Ḳâṣiḥ, a. a. O. 260 und bei as-Safâḳusî, a. a. O. 169 (wo dieser Iśmâm dem bei der Pause gleichgestellt wird).

2. Ḳurʾân, Sûra 18, 4: كَبُرَتْ *kaburat* : *kab*ᵘ*rat* (*kab*ᵉ*rat*); Baiḍâwî I, 555, 10:

وقرئ كَبْرَتْ بالسّكون مع الإشمام

Der *u*-Vokal scheint vor Suffixen überhaupt dem Iśmâm unterworfen gewesen zu sein; s. II. C) und VOLLERS, a. a. O., S. 144 ff.

5. Schließlich ist Iśmâm der T. t. für eine rein konsonantische Ausgleichung.

In der Ḳurʾânlesekunst sind es besonders die drei Konsonanten س, ز und ص, die eine sogenannte ‚rückschreitende Angleichung' verursachen.

In صِرَاطًا und بِمُصَيْطِرٍ (und المُصَيْطِرُونَ) ist das emphatische ط der Konsonant, der das س zu ص artikulieren läßt; vgl. Baiḍâwî I, 9, 2—4; II, 400, 17; wo die Umwandlung des س zu ص als قَلْب (ليطابق الطاء فى الإطباق) und die Aussprache des ص als ز (ليكون اقرب الى المُبْدَل عنه) dargestellt erscheint; zu diesem Iśmâm bemerkt Ibn al-Ḳâṣiḥ nach einer längeren Diskussion (a. a. O., S. 36):

والمراد بهذا الإشمام خلط صوت الصاد بصوت الزاى فيمتزجان فيتولد منهما حرفٌ ليس بصادٍ ولا زاى·

Natürlich ließe sich gerade dieses Thema noch weiter ausführen, wofür jedoch der Raum fehlt.

Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur.

Von

M. Winternitz.

1. Die Verschleierung der jungen Ehefrau im Lalitavistara.

Im XII. Kapitel des Lalitavistara wird erzählt, daß der Šākya Daṇḍapāṇi seine Tochter Gopā dem Bodhisattva zur Frau gab und daß diese zur ersten Königin (*mahiṣī*) unter seinen 84.000 Frauen gesalbt wurde. Dann heißt es (ed. Lefmann, p. 157):

tatra khalv api Gopā Šākyakanyā na kaṃcid dṛṣṭvā vadanaṃ chādayati sma | svašrūṃ vā svašuraṃ vāntarjanaṃ vā | te tām upadhyāyanti sma | vicārayanti sma | navavadhūkā hi nāma pratilīnā tiṣṭhatīyaṃ[1] *punar vivṛtaiva sarvadā iti* ‖ *tato Gopā Šākyakanyā etāṃ prakṛtiṃ šrutvā sarvasyāntarjanasya purataḥ sthitvā imā gāthā abhāṣata* ‖

‚Nun bedeckte aber die Šākyatochter Gopā ihr Antlitz nicht, wenn sie irgend jemand sah, sei es die Schwiegermutter oder den Schwiegervater oder einen Hausgenossen.[2] Diese aber verdachten es ihr und kritisierten sie, indem sie sagten: „Eine junge Ehefrau hat doch zurückgezogen zu leben, die da ist aber stets unverhüllt". Als sodann Gopā die Šākyatochter von der Sache[3] hörte, sprach sie vor allen Hausgenossen die folgenden Strophen.'

---

[1] Lefmann hat hier eine falsche Interpunktion.

[2] Unter *antarjana* ist wohl ein ‚Mitglied der joint family' zu verstehen.

[3] Herr Dr. H. Beckh in Berlin hatte die Freundlichkeit, die Stelle im Berliner Kandschur (Bd. 2 der Abteilung Mdo, fol. 104) nachzusehen und mir eine wört-

Es folgt dann ein großes Gāthāstück, in dem der Gedanke, daß es nicht auf äußere Verhüllung, sondern nur auf innere Reinheit ankomme, vielfach variiert wird. Ich übersetze nur einige dieser Strophen:

‚Diejenigen, welche ihren Körper im Zaume halten, ihn vor allen Fehlern wohl in acht nehmen, stets im Reden auf der Hut sind und nicht leichtsinnig ihre Worte hinwerfen, die ihre Sinne bewachen, wohl gezähmt und reinen Sinnes sind — was brauchen die ihr Antlitz zu verhüllen?‘

‚Diejenigen, deren Herz verstockt ist, die keine Scham und keine Scheu kennen, in denen weder Tugend noch Wahrheit zu finden ist, die wandeln, selbst wenn sie ihren Leib mit tausend Gewändern bedecken, nackter als die Nackten unter den Menschen einher.‘

‚Die Frauen aber, die ihr Herz rein bewahren, stets ihre Sinne im Zaume halten, nie ihre Gedanken auf einen anderen richten, sondern an ihren eigenen Gatten Genüge finden, die mögen unverhüllt wie Sonne und Mond erscheinen — was brauchen solche Frauen ihr Antlitz zu verhüllen?‘ usw.

Die hier vorausgesetzte Sitte, daß die junge Ehefrau vor den Hausgenossen, insbesondere den Schwiegereltern, ihr Antlitz verhüllt, hat für den Ethnologen nichts Befremdendes, da sich ähnliche Sitten bei vielen Völkern finden. Schon EDWARD TYLOR hat in seiner *'Early History of Mankind'* (deutsche Übersetzung ‚Urgeschichte der Menschheit‘, S. 368 f.) derartige Bräuche besprochen. So darf bei Mongolen und Kalmücken die junge Frau ihren Schwiegervater nicht anreden, noch sich in seiner Gegenwart setzen. Bei den Jakuten, wo die Frauen in ihren erstickend heißen Hütten nur halbbekleidet ihrer Arbeit nachgehen, muß doch die junge Frau vor dem Schwiegervater und

---

liche Übersetzung der tibetischen Version mitzuteilen. Der Tibeter hat das Sanskrit sehr genau wiedergegeben. Für *etāṃ prakṛtim* hat er *gtām-de*, was BECKH durch ‚dieses Gerede‘ (*kathā* für *prakṛti*) übersetzt. Aber *prakṛti* hat, wie es scheint, im buddhistischen Sanskrit die Bedeutung ‚Sache, Geschichte‘ (BÖHTLINGK, Wörterbuch in kürzerer Fassung s. v. *prakṛti* 9; vgl. auch *Divyāvadāna*, p. 472, l. 22) und nicht ‚Gerede‘, welche Bedeutung ja hier allerdings sehr gut passen würde.

Schwager stets verhüllt erscheinen. In Afrika unter den Beni Amer versteckt sich die Frau (wie übrigens auch der Mann) vor der Schwiegermutter, während unter den Barea die Frau sich vor dem Schwiegervater versteckt. Bei den Basuto darf die Frau bis zur Geburt ihres ersten Kindes dem Schwiegervater nicht ins Gesicht sehen.[1] Ähnliches findet sich auch im heutigen Indien. Wenigstens soll im Punjab die Ehefrau vor allen älteren Verwandten ihres Gatten ihr Antlitz verhüllen.[2]

Was aber auffällig ist, das ist der Umstand, daß wir in der brahmanischen Literatur keinerlei Erwähnung dieser Sitte finden. Weder in den Gṛhyasūtras, noch in den Dharmaśāstras, noch auch im Kāmaśāstra wird, soviel ich sehen kann, dieser Sitte Erwähnung getan. Und das ist um so auffälliger, als es in dieser Literatur Stellen genug gibt, wo man die Erwähnung einer solchen Sitte, wenn sie den Verfassern der Śāstras bekannt gewesen wäre, erwarten sollte. So ist sowohl in den Dharmaśāstras als auch in den Kāmaśāstras öfter vom *dārarakṣaṇa* die Rede, wo den Ehemännern eingeschärft wird, ihre Frauen sorgfältig zu bewachen, und wo allerlei Einschränkungen angeführt werden, durch welche die Frauen vom freien Verkehr mit anderen Männern abgehalten werden sollen.[3] Aber nirgends ist in diesem Zusammenhang vom Verhüllen des Angesichtes die Rede. Auch wo in diesen Śāstras von den Pflichten der jungen Ehefrau gegenüber ihren Schwiegereltern gesprochen wird, heißt es immer nur, daß sie diesen Ehrenbezeigungen schuldet, daß sie ihnen gehorsam sein, nicht widersprechen, vor ihnen nur in gemessenem, ruhigem Tone reden

---

[1] Vgl. auch C. N. Starcke, *The Primitive Family*, London 1889, p. 237 ff.

[2] Punjab Gazetteer, Karnal District, Lahore 1884, p. 78: "The wife has to hide her face before all the elder brothers and other elder relations of her husband; not so before the younger ones—elder and younger being, of course, a matter of genealogical degree, and not of age. Nor may she ever mention the name of any of the elder ones, or even of her husband himself."

[3] Vgl. z. B. Manu ix, 5—7, 10 ff. und Vātsyāyanas Kāmasūtra 28 (ed. Durgāprasād, p. 302 f.). S. auch Rich. Schmidt, *Beiträge zur indischen Erotik*, Leipzig 1902, S. 786 f.

und nicht laut lachen soll,[1] aber von einer Verhüllung oder Verschleierung wird kein Wort gesagt.

Auch im Epos gibt es Stellen, wo ein Hinweis auf die Verschleierung, wenn sie als Sitte bestanden hätte, zu erwarten wäre. In der Spielszene des Mahābhārata (ii, 66, 19) läßt Yudhiṣṭhira der Draupadī durch einen Boten sagen, sie solle, trotzdem sie als *rajasvalā* dürftig bekleidet (*ekavastrā tv adhonīvī*) ist, in den Spielsaal kommen und vor ihrem Schwiegervater erscheinen. Duḥśāsana zerrt dann die unglückliche Königin, ohne ihrer Vorwürfe und Klagen zu achten, in den Saal (ii, 67, 28 ff.) und dort bricht sie in die heftige Klage aus, daß sie, die seit ihrer Gattenwahl (*Svayamvara*) von anderen Männern nicht gesehen, nicht einmal vom Winde berührt oder von der Sonne beschienen worden sei, in die Versammlung der Männer geschleppt werde (ii, 68, 4 ff.). Sowie hier von Draupadī gesagt wird, daß sie wegen ihres Unwohlseins ‚nur mit einem Gewand bekleidet' ist, so heißt es auch im Frauenklagegesang des Mahābhārata (xi, 10, 8 f.; 14; 24, 7), daß die um ihre gefallenen Gatten und Söhne klagenden Frauen in ihrem Schmerz ‚nur mit einem Gewande bekleidet' (*ekavastrāḥ*, *ekavastrānusaṃvītāḥ*) sind. ‚Die Frauen, die früher sich selbst vor ihren Freundinnen zu schämen pflegten, wenn sie nur mit einem Gewande bekleidet waren, waren jetzt vor ihren Schwiegermüttern ohne Scham' (xi, 10, 14). Trotzdem hier überall von der mangelhaften Kleidung die Rede ist und darauf angespielt wird, daß die adelige Frau für gewöhnlich in der Abgeschlossenheit des Frauengemachs lebt, wird doch nirgends etwas von einer Verhüllung des Antlitzes erwähnt.[2] Auch in der klassischen

[1] Viṣṇu 25, 3, Yājñavalkya i, 83, Bṛhaspati 24, 2; 6. Vātsyāyanas Kāmasūtra 21 (ed. Durgāprasād, p. 239): *śvaśrūśvaśuraparicaryā tatpāratantryam anuttaravāditā parimitāpracaṇḍālāpakaraṇam anuccairhāsaḥ* |

[2] Auch wenn die Frau *asūryampaśyā*, ‚die Sonne nicht sehend' (Pāṇini iii, 2, 36) genannt wird (vgl. Nalopākhyāna x, 21: *yāṃ na vāyur na cādityaḥ purā paśyati me priyām*), so ist nur an die Abgeschlossenheit königlicher Frauen im Harem gedacht. Daß diese Abgeschlossenheit der Sitte einer älteren Zeit nicht entspricht, daß vielmehr in den ältesten Teilen des Epos die Frauen ziemlich frei in der Gesellschaft verkehren, hat Ad. Holtzmann, Das Mahābhārata, Kiel 1892, i,

Poesie, im Drama usw., ist mir keine Stelle bekannt, wo eine derartige Sitte vorkäme.[1] In der Buddhalegende endlich kommt die hier besprochene Episode in anderen Texten außer dem Lalitavistara nicht vor.

Man denkt bei der Verschleierung wohl zunächst an die Parda-Sitte. Diese ist aber gewiß mohammedanisch und kann hier nicht in Betracht kommen. Denn so jung ist der Lalitavistara gewiß nicht. Die tibetische Übersetzung, die unsere Stelle verbürgt, kann nicht später als 9. Jahrhundert angesetzt werden.[2] Auch den Künstlern von Boro-Budur (850—900 n. Chr.) hat gewiß ein Lalitavistara vorgelegen, das von unserem nicht wesentlich verschieden war. Andrerseits glaube ich nicht, daß der Lalitavistara in seiner gegenwärtigen Form so alt ist, wie man gewöhnlich annimmt. Daß das um 70 n. Chr. ins Chinesische übersetzte ‚Heilige Buch der Handlungen des Buddha' (Fang-teng-pen-ki-king oder Fo-pen-hing-king), das verloren gegangen und nur aus Zitaten bekannt ist, eine erste Übersetzung unseres Lalitavistara war, ist höchst zweifelhaft, jedenfalls ganz unbewiesen. Eine genaue Übersetzung unseres Lalitavistara kann auch das um 300 n. Chr. übersetzte Pou-yao-king nicht gut sein, da es nur acht Bücher hat und die von S. BEAL daraus gegebene Probe wohl dem VII. Kapitel unseres Lalitavistara so ziemlich entspricht, aber doch mit diesem nicht genau übereinstimmt. Erst die von STANISLAS JULIEN

S. 24 ff. mit Recht hervorgehoben. Vgl. auch E. W. HOPKINS, Journal of the American Oriental Society XIII (Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India . . . with an Appendix On the Status of Woman), pp. 339, 349 ff. Wenn aber HOPKINS hier von einem Schleier spricht (‚It was only in grief, and as a sign of mourning, that the veil was laid aside'), so weiß ich nicht, worauf er sich stützt. Im Gegenteil, Kuntī verhüllt ihr Antlitz (*vastreṇāvṛtya vai mukham*), bevor sie ihren Tränen freien Lauf läßt (Mahābh. XI, 15, 33).

[1] In der Śakuntalā (Akt V, v. 104, ed. CAPPELLER, p. 57) erscheint allerdings Śakuntalā verschleiert (*avaguṇṭhanavatī*, Mallinātha: *saśiromukhaprāvaraṇam avaguṇṭhanaṃ tadvatī*) vor dem König Duṣyanta. Hier ist sie in der Fremde unter fremden Leuten, was doch etwas wesentlich Verschiedenes ist.

[2] Herr Dr. BECKH schreibt mir darüber: ‚Was die Zeit der tibetischen Übersetzung des Lalitavistara anlangt, so geben dafür einen Anhaltspunkt die im Kolophon mitgeteilten Namen der Übersetzer: Jinamitra, Dānaśīla, Ye.śes.sde. Nach WADDELL (Buddhism of Tibet, p. 33) gehören diese der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an.'

als ‚dritte' und ‚vierte Übersetzung' des Lalitavistara bezeichneten Werke sind wie der Sanskrittext in 27 Abschnitte eingeteilt und auch die Titel entsprechen dem Titel des Sanskrittextes. Die dritte Übersetzung stammt aber nach St. Julien aus dem Jahre 652, nach Bunyiu Nanjio aus dem Jahre 683 n. Chr.[1] Soweit also die chinesischen Übersetzungen als Zeugnisse für die Datierung des Lalitavistara gelten können, braucht das Werk überhaupt nicht vor dem 3. Jahrhundert n. Chr. und in seiner jetzigen Gestalt nicht vor dem 7. Jahrhundert n. Chr. existiert zu haben.[2] Es bleibt uns demnach nur übrig, aus Sprache, Stil und Inhalt des Textes Schlüsse auf dessen Geschichte zu ziehen. Und da ergibt sich, daß unser Lalitavistara nicht das einheitliche Werk eines Verfassers, sondern nur eine Kompilation sein kann, in der sehr alte und sehr junge Stücke nebeneinander stehen.

Oldenberg und Windisch haben schöne alte Stücke im Lalitavistara nachgewiesen, die zu dem ältesten gehören, was wir von buddhistischer Literatur besitzen, und die wahrscheinlich aus demselben alten Kanon stammen, auf den auch der Pālikanon zurückgeht.[3] Auf Grund dieser Stellen können wir sehr wohl glauben,

---

[1] Vgl. Stanislas Julien in der Anmerkung bei Rgya Tch'er Rol Pa (tibetische Übersetzung des Lalitavistara) von Ph. Ed. Foucaux, t. ii (Traduction française), Paris 1848, p. xvi ff.; S. Beal, Sacred Books of the East, vol. 19, pp. xvi f., xxv, xxviii, 344 ff.; Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka, Oxford 1883, No. 159, 160; T. W. Rhys Davids, JRAS 1901, p. 406 und Hibbert Lectures, p. 197 ff.

[2] Daraus, daß der Lalitavistara in dem Pañcakrama, einem dem Nāgārjuna zugeschriebenen Tantrawerk (E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien 2ème Ed., Paris 1876, p. 497 f.), zitiert wird, kann gewiß nicht geschlossen werden, daß das Werk dem Nāgārjuna im 2. Jahrhundert n. Chr. schon bekannt war (Lefmann, Einleitung zur Textausgabe, Bd. ii, 1908). Mit der Verfasserschaft dieser späten Tantrawerke hat der große Meister Nāgārjuna wahrscheinlich nicht mehr zu tun als etwa Vyāsa oder Nārada mit der Abfassung später Purāṇatexte.

[3] H. Oldenberg in den Verhandlungen des v. internationalen Orientalistenkongresses in Berlin 1882, Bd. ii, S. 107 ff.; E. Windisch in den ausgezeichneten Schriften ‚Māra und Buddha' (Leipzig 1895) und ‚Buddhas Geburt' (Leipzig 1908). Vgl. auch schon E. Burnouf, Lotus de la bonne loi, Paris 1852, p. 864 ff. und H. Kern, Sacred Books of the East, vol. 21, p. xi ff.

daß — wie uns die chinesischen Überlieferungen sagen[1] — der Lalitavistara die Lebensbeschreibung des Buddha für die zum Hīnayāna gehörigen Sarvāstivādins enthalte. Aber andrerseits hat der uns vorliegende Text alle Eigentümlichkeiten eines Mahāyāna-Vaipulyasūtra, das sich nicht mit Unrecht selbst auch als Lalitavistara-Purāṇa bezeichnet. Denn der Stil des Werkes mit seinen maßlosen Übertreibungen erinnert gar sehr an die Purāṇas, was ja übrigens von allen Mahāyānasūtras gilt. Ganz und gar mahāyānistisch ist das erste Kapitel, wo der Buddha, von 32.000 Bodhisattvas umgeben, in Betrachtung versunken dasitzt und aus seinem Scheitel ein Lichtstrahl hervorbricht, der in die Himmelswelten dringt und alle Götter in Aufregung versetzt; worauf diese ein Preislied auf den erhabenen Buddha anstimmen und die obersten der Götter sich ihm zu Füßen werfen und ihn anflehen, zum Heil der Welt das treffliche Vaipulyasūtra Lalitavistara zu offenbaren. Im Stile der Mahāyānasūtras und der Purāṇas wird sowohl hier wie in dem Schlußkapitel das Werk selbst in überschwenglicher Weise verherrlicht und gepriesen. Hingegen finden wir von eigentlichen Mahāyānalehren — Bodhisattva-Verehrung, Šūnyavāda- oder Vijñānavāda-Anschauungen, Dhāraṇīs u. dgl. — in dem Kerne des Werkes nichts. Nur die Vergöttlichung und Verehrung des Buddha tritt im Lalitavistara weit stärker hervor als in den Pāliberichten. Während selbst die Nidānakathā nur verhältnismäßig wenig Aufputz zu den Wundern der Geburt und der Empfängnis, wie sie schon im Majjhima-Nikāya 123 und im Dīgha-Nikāya 14 geschildert werden, hinzufügt, geht der Lalitavistara viel weiter. Ich erinnere nur an den Edelsteinpalast, den die Götter herbeischaffen und in dem der ungeborene Bodhisattva im Schoße seiner Mutter weilt, und wie er schon von diesem ungewöhnlichen Orte aus die Götter durch seine Predigten erfreut. Als ein allwissendes, erhabenes Wesen wird der Bodhisattva empfangen und geboren. Und in dem Dialog zwischen Ānanda und

[1] S. Beal, The Romantic Legend of Sākya Buddha, from the Chinese-Sanscrit, London 1875, Introduction.

Buddha (Kap. 7, ed. Lefmann, p. 87 ff.) wird gar heftig gegen jene Ungläubigen geeifert, die an die wunderbare Empfängnis und Geburt des Herrn nicht glauben wollen. Sie fahren zur Hölle Avīci, während der Glaube an Buddha, die Buddha-Bhakti, den Freunden des Buddha Erlösung und Wahrheit bringt. Buddha spricht hier ganz so wie Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā und es ist gewiß kein Zufall, daß Buddha im Lalitavistara oft als Mahāpuruṣa bezeichnet wird.

Dieser Teil des Lalitavistara steht also, ebenso wie das Mahāvastu, ganz auf dem Boden des Lokottaravāda. Der Buddha ist kein Mensch, sondern ein überweltliches (*lokottara*) Wesen, dessen Erdenwallen nur ein ‚Spiel' (*lalita*) ist, zu dem er sich zum Heile der Welt herbeiläßt.[1] Daß die Sarvāstivādins sich zum Lokottaravāda bekennen, scheint ja auch daraus hervorzugehen, daß das Haupt-Abhidharmawerk der Sarvāstivādins mit einem Abschnitt über *lokottaradharma* beginnt und die Lokottaraprinzipien auch in der Mahāvibhāṣā erörtert werden.[2] Es scheint demnach, daß der Lalitavistara tatsächlich die Buddhabiographie der Sarvāstivādins war, daß

---

[1] Lalitavistara ist ‚die ausführliche Erzählung von dem Spiele (des Buddha)', d. h. seinem wie ein Spiel vor sich gehenden Leben und Wirken auf Erden. Gewiß unrichtig ist es, wenn im Petersb. Wb. s. v. *lalitavistara* das Wort *lalita* durch ‚ungekünstelte, naive Handlungen' wiedergegeben wird. Nach Foucaux (Übersetzung II, 1892, p. 3) sind unter *lalita* alle die außerordentlichen Dinge zu verstehen, die Buddha gemacht oder veranlaßt hat. Weder Foucaux' Übersetzung des Titels »développement des jeux« noch Rājendralāla Mitras Übersetzung "exposition of recreations" gibt einen rechten Sinn. Lefmann (in seiner Übersetzung Berlin 1874, S. 70 f. vgl. Ausgabe II, 1908, p. VI f.) übersetzt ‚Entwickelung, ausführliche Darstellung des Liebreizes, der Spiele oder natürlichen, ungesuchten Handlungen'. Wenn aber Lefmann darauf hinweist, daß auch der Wandel des Bodhisattva, nachdem er den Frauenpalast verlassen, als *bodhisattvavikrīḍita* bezeichnet wird, so zeigt das eben, daß der ganze Wandel des Buddha auf Erden als ‚Spiel' aufgefaßt wird und nicht nur die von ihm vollbrachten Wunder und außerordentlichen Dinge. Das ganze, große Leben des Buddha, das den Menschen die Wahrheit und die Erlösung gebracht hat, ist für ihn ebenso ‚ein Spiel', wie nach dem Vedānta (Vedāntasūtras II, 1, 33) die Schöpfung nur ein Spiel Gott Brahmans ist.

[2] Vgl. J. Takakusu, On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, Journal of the Pali Text Society, 1905, pp. 86, 131.

aber unser Text eine im Sinne des Mahāyāna erweiterte und ausgeschmückte Redaktion des ursprünglichen Hīnayānatextes darstellt. Wir wissen ja durch den chinesischen Pilger I-tsing, daß die Sarvāstivādins auch Mahāyānabücher studierten und daß die Grenzlinien zwischen Mahāyāna und Hīnayāna vielfach schwankend waren.[1]

Auch mit der gewöhnlichen, im allgemeinen wohl nicht unrichtigen Annahme, daß die Sanskritprosa jünger sei als die Gāthās im ‚gemischten Sanskrit', kommen wir nicht durch, denn es finden sich jüngere Stücke sowohl in der Prosa als auch in den Gāthās, die ja auch oft kunstvolle Versmasse wie Vasantatilakā und Śārdūlavikrīḍita aufweisen, und manche Prosastücke, wie z. B. die Predigt von Benares (im 26. Kap.), gehören zur ältesten Schicht buddhistischer Überlieferungen. Es ist also nur sicher, daß unser Lalitavistara jüngere und ältere Bestandteile enthält. Zu den jüngeren Stücken gehören alle jene Episoden in der Lebensgeschichte des Buddha, die der Pāliüberlieferung unbekannt sind. So die (wegen der Parallelen in den apokryphen Evangelien interessanten) Legenden vom Knaben Bodhisattva im Tempel (Kap. 8) und in der Schreibschule (Kap. 10). Hätten die Zusammensteller des Pālikanons oder auch nur die Verfasser der ältesten Aṭṭhakathās diese Geschichten gekannt, so würden wir sie gewiß in den Pālitexten finden. Und hieher gehört auch die Anekdote von der Frau des Bodhisattva, die ihr Antlitz nicht verhüllt. Auch diese Geschichte, bei der so schöne echt buddhistische Sittensprüche angebracht werden können, hätten sich die Theravādins und die Mönche von Ceylon nicht entgehen lassen, wenn sie ihnen bekannt geworden wäre. Würde die Stelle zum ältesten Bestand des Werkes gehören, so müßten wir doch auch irgendwo in der alten Sanskritliteratur eine ähnliche Sitte erwähnt finden. Es wäre aber der Mühe wert, den hier erwähnten Brauch der Verschleierung der jungen Ehefrau im Hause weiter zu verfolgen, als es mir bisher gelungen ist. Wenn es gelänge, ihn für eine bestimmte

[1] J. Takakusu, I-tsing, A Record of the Buddhist Religion, Oxford 1896, pp. xxii f., 14 f. Es ist ja auch das zum Hīnayāna gehörige Mahāvastu im Sinne des Mahāyāna umgearbeitet oder wenigstens ausgeschmückt worden.

Zeit oder eine bestimmte Gegend Indiens nachzuweisen, so wäre das vielleicht für die Geschichte des Lalitavistara nicht unwichtig. Gerade aus diesem Grunde habe ich mir gestattet, hier so nachdrücklich darauf hinzuweisen. Das wichtigste für die Aufhellung der Entstehungsgeschichte des Lalitavistara wäre freilich, wenn endlich einmal alle indischen, tibetischen und chinesischen Berichte über die Buddhalegende in einer sorgfältigen Konkordanz einander gegenübergestellt würden. Erst dann dürfte sich dieses und so manches andere Rätsel der Geschichte der buddhistischen Literatur lösen.

2. Ist Šāntideva der Verfasser eines Sūtrasamuccaya?

Tāranātha[1] erzählt, daß Šāntideva drei Werke verfaßt habe: Šikṣāsamuccaya, Sūtrasamuccaya und Bodhicaryāvatāra. Daß die beiden Werke Šikṣāsamuccaya und Bodhicaryāvatāra dem Šāntideva mit Recht zugeschrieben werden, kann als sicher gelten.[2] Wie steht es aber mit dem Sūtrasamuccaya?

Wir lesen im Bodhicaryāvatāra v, 105 und 106:

šikṣāsamuccayo 'vašyaṃ draṣṭavyaš ca punaḥpunaḥ |
vistareṇa sadācāro yasmāt tatra pradaršitaḥ ||
saṃkṣepeṇātha vā tāvat pašyet sūtrasamuccayaṃ |
Āryanāgārjunābaddhaṃ dvitīyaṃ ca prayatnataḥ ||

Diese beiden Verse werden von Louis de La Vallée Poussin,[3] dem Kommentator Prajnākaramati[4] folgend, übersetzt:

«Il est nécessaire de lire et de relire [notre] Šikṣāsamuccaya, car la pratique des bodhisattvas y est expliquée en détail;

ou bien [notre] Sūtrasamuccaya, qui est un résumé; ainsi que les ouvrages de même nom composés par Nāgārjuna.»

[1] Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt von A. Schiefner, St. Petersburg 1869, S. 163.

[2] Siehe C. Bendall, Çikṣāsamuccaya, edited (Bibliotheca Buddhica I) St. Petersburg 1902, p. iii f.

[3] Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Çāntideva, Paris 1907, p. 47 f.

[4] Edited by L. de La Vallée Poussin (Bibliotheca Indica), p. 163 f.

Aber in der Anmerkung sagt LA VALLÉE POUSSIN, daß er mit BENDALL[1] diese Erklärung des Kommentators für falsch halte, daß Šāntideva dem Nāgārjuna nur ein Buch, das Sūtrasamuccaya, zuschreibe und daß man übersetzen könnte: «. . . ou bien le Sūtrasamuccaya, composé par Nāgārjuna, qui est un résumé [de la pratique des bodhisattvas], et aussi le second [Sūtrasamuccaya que nous avons écrit nous-mêmes].» Er fügt hinzu: «Enfin, si on ne croit pas à l'existence du Sūtrasamuccaya de Šāntideva, on traduira *dvitīyaṃ ca* — «et en second lieu»». Aber wenn man *dvitīyaṃ ca* so übersetzt, steht es mit *atha vā* in Widerspruch.

BENDALL faßt die Stelle so auf, daß sie sich auf drei Werke: Šikṣāsamuccaya, Šāntideva's Sūtrasamuccaya und Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya beziehe, schlägt aber für diejenigen, die daran Anstoß nehmen sollten, daß Šāntideva sein eigenes Werk als erstes und das des großen Nāgārjuna als zweites nennt, noch die folgende Übersetzung als möglich vor: "Let him look at the Sūtrasamuccaya which was composed by Nāgārjuna and which is his (the pupil's) second study." Wie man aber *dvitīyaṃ ca* durch ‚zweites Studium' übersetzen kann, leuchtet mir nicht ein.

Dennoch scheint es mir ganz zweifellos, daß Šāntideva in den beiden Versen nur zwei Bücher empfiehlt, seinen eigenen Šikṣāsamuccaya, ‚weil in diesem die Lebensführung der Frommen ausführlich (*vistareṇa*) dargestellt ist', und den von Nāgārjuna verfaßten Sūtrasamuccaya, letzteren als Alternative für denjenigen, der sich mit einer kurzen Zusammenfassung begnügen will.[2] Zu übersetzen aber wäre der zweite Vers:

‚Oder er soll doch jedenfalls als kurze Zusammenfassung den vom Ārya Nāgārjuna verfaßten Sūtrasamuccaya lesen, und zwar das zweite Werk mit besonderem Eifer (*dvitīyaṃ ca prayatnataḥ*).'

---

[1] Çikṣāsamuccaya, p. IV.

[2] Auch im Tandschur wird der Gegensatz zwischen dem *saṃkṣepa* des Sūtrasamuccaya und dem *vistara* des Šikṣāsamuccaya hervorgehoben. Vgl. BENDALL a. a. O. p. IV note.

Auf diese Weise erhalten wir einen guten Sinn, der auch der Bedeutung des Nāgārjuna gerecht wird: Wer das Kürzere der beiden Werke zum Studium erwählt, muß dieses wenigstens besonders eifrig studieren.

Von einem Sūtrasamuccaya des Šāntideva gibt es aber sonst keine Spur[1] und ich glaube nicht, daß wir dem guten Tāranātha Unrecht tun, wenn wir annehmen, daß er dem Šāntideva ein solches Werk nur auf Grund einer falschen Interpretation des Verses im Bodhicaryāvatāra V, 106 zugeschrieben hat.

3. Drei lehrreiche Stellen aus dem Divyāvadāna.

I. In dem Šārdūlakarṇāvadāna, das 265 n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist, wird erzählt,[2] wie Ānanda durch die Caṇḍāla-Zauberin, die Mutter der in den Mönch verliebten Prakṛti, so behext wird, daß er schon nahe daran ist, sein Keuschheitsgelübde zu verletzen. Da fleht er in seiner Herzensangst zum Buddha. Dieser kommt seinem Jünger zu Hilfe und macht mit seinen ‚Mantras' die ‚Mantras' der Zauberin zunichte (*atha Bhagavān . . . sambuddhamantraiš caṇḍālamantrān pratihanti sma*). Bezeichnend ist das Wort *pratihanti*. Die Mantras der Zauberin werden durch die des Buddha ‚zurückgeschlagen'. Prakṛti beklagt sich bei ihrer Mutter, daß Ānanda, der durch den Zauber schon in ihre Hütte gelockt worden war, wieder umgekehrt sei. ‚Gewiß, meine Tochter', sagt die Zauberin, ‚ist ihm der Šramaṇa Gautama zu Hilfe gekommen und durch diesen sind meine Mantras zunichte gemacht worden'. Prakṛti fragt: ‚Sind denn, Mutter, die Mantras des Šramaṇa Gautama stärker als unsere?' Die Mutter muß dies bejahen und gibt zu, daß es keine Mantras in der Welt gebe, durch die man denen des Gautama beikommen könne.

---

[1] Nāgārjunas Sūtrasamuccaya existiert im tibetischen Tandschur (LA VALLÉE POUSSIN, Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique, etc., p. 48 note).

[2] Divyāvadāna, edited by E. B. COWELL and R. A. NEIL, Cambridge 1886, p. 613.

Die ganze große Literatur der Mantras und Dhāraṇīs, der Zaubersprüche und Beschwörungsformeln, im späteren Mahāyāna findet in dieser kleinen Episode ihre Erklärung. Es war das Bedürfnis nach Mantras, nach Zaubersprüchen, im Volke vorhanden und diesem Bedürfnis mußte auch der Buddhismus Rechnung tragen. Um den Mantras der Zauberer entgegenzutreten, mußten auch die buddhistischen Mönche ihre ‚Mantras' haben. Zuerst waren diese ‚Mantras' noch moralische Sprüche wie Maṅgalasutta und Ratanasutta (im Khuddakapāṭha 5—6 = Suttanipāta 258 ff. und 222 ff.), denen nur das Formelhafte den Charakter von Zaubersprüchen — Parittās oder ‚Pirits' in Ceylon, ‚Mantras' und ‚Dhāraṇīs' in Indien — gab. Das genügte aber auf die Dauer nicht. Um die Mantras der Zauberer ‚zurückzuschlagen', brauchte man viele nach demselben Rezept gemachte Formeln und Sprüche. Zu diesem Rezept gehörten insbesondere die fortwährende Wiederholung gleichlautender Sätze und formelhafter Wendungen und die Einführung unverständlicher, geheimnisvollklingender Silben wie *oṃ*, *hūṃ*, *vaṃ*, *ho*, *phaṭ* usw. So entstand dieser höchst unerfreuliche Zweig der Mahāyānaliteratur.

II. Es muß schon manchem Leser der buddhistischen Suttas und insbesondere der Jātakas und Avadānas aufgefallen sein, daß der Buddha sich in seinen Predigten — auch die Jātakas und Avadānas sind ja nichts anderes als Predigten (*dhammadesanā*, *dharmakathāḥ*) — fast immer an die Mönche wendet. Auch dann, wenn der Gegenstand der Predigt nur die Laien betrifft, werden in der Regel die Mönche angeredet, was durch die immerwährend wiederholte Ansprache ‚o ihr Mönche' (*bhikkhave*, *bhikṣavaḥ*) noch besonders markiert wird.

Die Erklärung dieser Tatsache finden wir in demselben Śārdūlakarṇāvadāna (Divyāvadāna-Edition p. 619). Der Buddha hat die Prakṛti, ein Mädchen aus der Caṇḍālakaste, zur Nonne geweiht. Darüber sind die kastenstolzen Brahmanen, Krieger und Bürger von Śrāvastī sehr ungehalten und führen Klage beim König Prasenajit Kauśala. Da begibt sich dieser mit großem Gefolge zum Buddha.

Der König, die Brahmanen, die Krieger und Bürger begrüßen den Meister ehrfurchtsvoll und setzen sich um ihn herum. ‚Da redete der Herr in Hinblick auf den König Prasenajit Kauśala und weil er die Gedanken dieser zahlreichen Brahmanen, Krieger und Bürger von Śrāvastī in seinem Herzen erkannt hatte, die Mönche mit Bezug auf das frühere Dasein der Nonne Prakṛti an und sprach: „Wünschet ihr, o Mönche, von dem Tathāgata eine Predigt für die Mönche (*bhikṣūṇāṃ dharmakathām*) in bezug auf das frühere Dasein der Nonne Prakṛti zu hören?“ Und die Mönche sprachen zum Herrn: „Es ist gerade die Zeit dazu, Herr, es ist die Gelegenheit dazu, Seliger, daß der Herr in bezug auf das frühere Dasein der Nonne Prakṛti eine Predigt halte (*dhārmīṃ kathāṃ kathayet*), damit die Mönche sie vom Herrn vernehmen und im Gedächtnis behalten.“ Der Herr sprach: „So höret denn, ihr Mönche, und behaltet es wohl und gut im Geiste, ich will sprechen.“‘ Die Mönche geben noch einmal ihren Beifall kund und dann beginnt der Buddha, nur die Mönche anredend, die bekannte Erzählung — es ist ein Jātaka — von dem Caṇḍālahäuptling Triśaṅku, der seinen Sohn mit einer Brahmanentochter verheiraten will, von dem Brahmanen mit Hohn zurückgewiesen wird und in einem Dialog mit diesem das brahmanische Kastensystem sehr scharf kritisiert.[1] Was uns aber hier interessiert, ist nur die merkwürdige Art und Weise, in welcher Buddha ausdrücklich den Mönchen predigt, aber dabei den König Prasenajit und die Bürger von Śrāvastī belehren will. Gewiß sind alle Predigten — Suttas, Jātakas und Avadānas —, deren Inhalt nur für Laien gedacht ist und die doch an die Mönche gerichtet sind, ebenso zu verstehen. Der Buddha richtet seine Rede an die Mönche, wodurch sie ihren religiösen Charakter erhält, zu einer *dharmakathā* oder *dhārmī kathā*, einer ‚Religionsrede‘ oder ‚Predigt‘ wird, — aber hören sollen sie auch die Laien.

---

[1] E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien, 2ème éd. Paris 1876, p. 183 ff. Aus Burnoufs Analyse und teilweiser Übersetzung lernte bekanntlich Richard Wagner die Legende kennen, die ihn zu dem Entwurf der ‚Sieger‘ begeisterte.

III. Es ist längst bekannt, daß die Buddhisten in der medizinischen Wissenschaft sehr bewandert waren und sich damit — trotzdem die Mönche nicht Ärzte sein durften[1] — viel abgegeben haben. Die Geschichten von Jīvaka im Mahāvagga, die beliebten Gleichnisse vom Buddha als Arzt und die Bower-Handschrift sprechen beredt genug.[2]

Auf eine merkwürdige Stelle in dem wohlbekannten Kuṇāla-Avadāna des Divyāvadāna (Edition p. 408 f.), aus der wir ersehen, daß indische Ärzte auch seziert und experimentiert haben, ist meines Wissens noch nicht hingewiesen worden.

König Aśoka wird von einer schweren Krankheit befallen. ‚Aus seinem Munde begann Kot auszutreten und aus allen Poren strömte Unrat heraus und er konnte nicht geheilt werden.' Der König ist bereits seines Lebens überdrüssig. Da erklärt Tiṣyarakṣitā, seine Gemahlin (die den Kuṇāla verderben will), sie werde ihn gesund machen, doch müsse den Ärzten der Zutritt verboten werden. Der König verbietet den Ärzten den Zutritt zum Palast. Die Königin aber befiehlt ihnen, sobald eine Person von einer ähnlichen Krankheit wie der König befallen sei, diese zu ihr zu bringen. Bald darauf erkrankt ein Kuhhirt an einem solchen Leiden und wird vom Arzt zur Königin gebracht. Diese bringt den Kranken an einem geheimen Orte um, schneidet ihm den Bauch auf, untersucht seinen Unterleib und findet in den Gedärmen einen Wurm. Sie zerstößt nun Pfeffer (*marica*) und bringt das Pulver dem Wurm nahe, aber dieser wird nicht getötet. Sie versucht es ebenso vergebens mit langem Pfeffer (*pippalī*) und Ingwer (*śṛṅgavera*). Endlich reicht sie dem Wurm eine Zwiebel, durch die er getötet wird und aus dem After abgeht. Nun begibt sich Tiṣyarakṣitā zum König und sagt ihm, er müsse eine Zwiebel essen, um geheilt zu werden. Der König weigert sich zuerst, weil er als Kṣatriya Zwiebeln nicht essen

[1] Suttanipāta 927. Dīghanikāya I, 1, 27. Vgl. Léon Feer in Actes du VIIIème Congrès Int. des Orientalistes 1889 (Stockholm) Section II, p. 67.

[2] Vgl. Jolly, Medizin (Grundriß III, 10), S. 15 f.

darf.[1] Aber da ihm die Königin erklärt, er müsse sie als Medizin zur Erhaltung seines Lebens nehmen, ißt er die Zwiebel, der Wurm geht ab und der König wird gesund.

Als Ergänzung zu den Kapiteln über ‚Sektionen' und ‚Wurmkrankheiten' in der indischen Medizin (Jolly a. a. O. S. 44 und S. 81 f.) ist diese Stelle wohl bemerkenswert.

[1] Nach Manu v, 5 und 19 darf ein Mitglied höherer Kaste keine Zwiebeln essen, sonst geht es der Kaste verlustig.

Ein Beitrag zur ägyptischen Beduinenpoesie.

Von

Dr. Wilhelm Czermak.

Ein Beduine aus der Umgebung von Záwiyet Ḥamúr (markaz Teh-elbarúd) unweit von Alexandria, namens ʿAbd es Salám ebn ʿAbd el Ḥamíd aus der Familie der Šawálha vom großen Stamme der Auläd ʿÁli[1] diktierte mir mehrere Gedichte.

Aus den drei Kategorien arabischer Poesie, in die sich das gegebene Material einordnen läßt, nämlich des Liebes-, des reflektorischen und des Schmähgedichtes habe ich die folgenden vier kurzen Gedichte ausgewählt; von der dritten Gattung lag mir allerdings nur ein einziges Fragment vor. Der zweiten Kategorie schließt sich noch ein Sinnspruch an.

Der Dialekt[2] meines Gewährsmannes steht in der Mitte zwischen der Vulgärsprache der ägyptischen Fellāḥín und den Mundarten der

[1] Diese sind nahe verwandt mit tripolitanischen Beduinen, die aus südarabischem Geblüte stammen sollen, s. E. Glaser, Mârib im Jemen. Schilderung einer Reise von Ṣanʿâ nach Mârib, p. 33; es heißt dort: ‚... en Nisiîn, 400 Mann, im unteren Teile von Macha, stammen von den Âl Abû Hilâl ab. Ihre Brüder wohnen bei Derʿîja und Bîša und ein Teil ist vor vielen Jahrhunderten nach Tripolitanien (Barḳa) und nach Ḳâbis (Gabes) ausgewandert.' (Vgl. auch Spitta, Grammatik des Vulgärdialektes von Ägypten, p. xi, der die ‚Stammessage' von der südarabischen Abkunft bezweifelt.) Auch erzählen heute noch die ägyptischen Beduinen des Nordens von einem gewissen Bū Zeid el Hiláli, der in einer längeren Geschichte, deren Inhalt mit dem einer südarabischen Ḳaṣîde völlig identisch ist, eine große Rolle spielt.

[2] Vgl. M. Hartmann, Lieder der libyschen Wüste. Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. xi, Nr. 3, p. 4; Hans Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika, Skizze des Dialektes (p. 197 ff.) und Grammatik des Tunisischen Arabisch.

westlich angrenzenden Länder und hat sowohl in Grammatik als auch Wortschatz manches Altertümliche bewahrt.

Zur Phonetik sei kurz bemerkt: ق wie *g*, ج wie *ž*, ث wie das harte englische *th*, ذ wie das weiche *th*, ض und ظ die Emphase des letzteren.

ā ist meist *i͡e*, *i͡a*.

Der Dialekt liebt Gleitvokale z. B. statt كُنْتُ, ägypt. *kúnt* : *kinĕt*.

Grammatisch haben sich das Femininum der 2. und 3. Person Pluralis, desgleichen die entsprechenden Pronomina erhalten.

Als Beispiel diene:

Perfekt:

Sg. 3.	Pers.	masc.	*gĕtál*	قَتَلْ	Pl. 3.	Pers.	masc.	*ĭgtílo͡u*	قَتَلُوا
„	„	fem.	*ĭgtílet*	قَتَلِتْ	„	„	fem.	*ĭgtílăn*	قَتَلْنَ
2.	„	masc.	*gĕtálĕt*	قَتَلْتَ	2.	„	masc.	*gĕtáltū*	قَتَلْتُمْ
„	„	fem.	*gĕtálti*	قَتَلْتِ	„	„	fem.	*gĕtáltăn*	قَتَلْتُنَّ
1.	„	comm.	*gĕtálĕt*	قَتَلْتُ	1.	„	comm.	*gĕtálnā*	قَتَلْنَا

Imperfekt:

Sg. 3.	Pers.	masc.	*yĭgtil*	يَقْتُلْ	Pl. 3.	Pers.	masc.	*yĭgtílo͡u*	يَقْتُلُونَ
„	„	fem.	*tĭgtil*	تَقْتُلْ	„	„	fem.	*yígĕtlăn*	يَقْتُلْنَ
2.	„	masc.	*tĭgtil*	تَقْتُلْ	„	„	masc.	*tĭgtílo͡u*	تَقْتُلُونَ
„	„	fem.	*tĭgtílī*	تَقْتُلِينَ	„	„	fem.	*tígĕtlăn*	تَقْتُلْنَ
1.	„	comm.	*nĭgtil*	أَقْتُلْ[1]	„	„	comm.	*nĭgtílo͡u*	نَقْتُلْ[2]

Pronomina personalia:

Sg. 1.	Pers.	comm.	*ná*	أَنَا	Pl. 1.	Pers.	comm.	*ŏḥna*	نَحْنُ
2.	„	masc.	*ĕnte*	أَنْتَ	2.	„	masc.	*ĕntū*	أَنْتُمْ
„	„	fem.	*ĕnti*	أَنْتِ	„	„	fem.	*ĕntĕn*	أَنْتُنَّ
3.	„	masc.	*hū*	هُوَ	3.	„	masc.	*hŭm*	هُمْ
„	„	fem.	*hī*	هِيَ	„	„	fem.	*hĕn*	هُنَّ

---

[1] maġrebinisch: نقتل.

[2] maġreb. نقتلوا.

I.

Text.

قال أدويس حبيبته اسمها نجمة شالت لبلاد بعيد بقى يشعر عليها ويقول:

بوابير طيّع من غير لنجمة
قجمة بقجمة
ناضن عناقيد جن دون نجمة
بابور ساطي
عالي وواطي
وله دخن كيف الغطاطي
يربيك رزمة
طبجيه مصبي قبالي
وقافل الجزمة
ويديه لنار حزمة بحزمة

Transkription.

ā̆l Edwēs ḥabībtu ésmĕha Nagme šálet lĕblád ba'īd bá'a yĕš'ur 'alḗha ubi'úl: [1]

bō̦abír [2] *ṭiyyá'* [3] *mḙn ġḗr lížme*
gížme ĕbgížme. [4]
nád̠ăn [5] *'anāgíd* [6] *žán* [7] *dūn Nážme.*
babúr sáṭi, [8]
'i͡eli uwáṭi, [9]
uléh dáẖn kḗf elġaṭáṭi;
yĕrbīk [10] *rázme,*
ṭubžīh [11] *máṣbi ĕgbi͡eli* [12]
ugáfel ežžázme
uīdḗh‿lnár ḥózme ĕbḥózme. [13]

Übersetzung.

‚Es sprach Edwēs, dessen Geliebte Nagme heißt und die in fernes Land gezogen war, indem er sie besang und sagte:

Züge, gehorsam ohne Zügel,
Waggon auf Waggon.
Es fahren die Reihen [der Wagen], die da vorbei kamen an
Nažme.
Mit Ungestüm saust der Zug,
Hoch und nieder [sind seine Wagen],
Und Rauch hat er einer finstern Wetterwolke gleich;
Es schreckt Dich [sein] Donnergepolter,
Sein ‚Kanonier' steht mir gegenüber
Mit geknöpfelter Gamasche
Und seine Hände [werfen] in die Glut Häuflein auf Häuflein.'

Anmerkungen.

[1] Die prosaische Einleitung ist im ägyptischen Stadtdialekt gehalten.

[2] *bọabír* plur. von *babúr*, italienisch *vapore*.

[3] *ṭiyyá'* altarab. طُوَّعٌ ist plur. von *ṭáyă'* طَائِعٌ und طَيِّعٌ.

[4] *gĭžme ĕbgížme* heißt eigentlich ‚einer auf den andern, Stück für Stück.' — cfr. قَجَّم Freitag, Lex. s. v. Vocabulum obscurum quod occurrit Fakih, Alchol. p. ١٠٤ l. 4.

[5] *nádăn* ist die 3. Person feminini des Plurals von *náḏ* نَاضَ; der Dialekt bildet statt نُضْنَ ein Analogon zum Maskulinum *náḏōu* نَاضُوا. *náḏ* hat meist dieselbe Bedeutung wie *qám* ‚und da . . . . .'

[6] *'anāgíd* ist plur. von *'angúd* عُنْقُودٌ eigentlich ‚[Dattel]büschel, Rispe, Traube': *'angúd 'ónab* ‚Weintraube', *'angúd bẹ́lẹḥ* ‚Dattelrispe.'

Das Wort عُنْقُودٌ (عِنْقَادٌ) wird schon von den alten Beduinendichtern viel verwendet. Ich habe in meiner Doktorsdissertation, die die Nominalform *FU'LÛL* behandelte,[1] eine Anzahl Verse zusammengestellt, in denen dieses Wort sowie sein noch häufigeres Synonymon عُثْكُولٌ (عِثْكَالٌ) vorkommt; s. Rabî'a b. Makrûm eḍ Ḍabbî, Mufaḍḍalîyyât, (ed. THORBECKE) ٣٦, ٣; Abū Ṣaḫr el Huḏalî,

[1] Die Arbeit hoffe ich im Laufe des nächsten Jahres veröffentlichen zu können.

Hudailitendiwân (ed. Wellhausen), p. ٧٩, ١٤; Tâǧ el ʿarûs unter عنقود ein anonymer Vers; Hamâsa (ed. Freytag) 811, 3, ferner ʿAlqama, Six Diwâns (ed. Ahlwardt) ١, ١٧, Lisân el ʿarab unter عثكل zwei anonyme Verse, Imruʾulqais, Kitâb šuʿarâ ennaṣrâ-nîyya (ed. Cheikho) p. ٢٥, 23 und ٢٨, 6; Mulaiḥ b. al Ḥakam, Hudailitendiw. p. ١١١, ١٢; ١١٩, ٢٢; ١٢٨, ٢٤.

Das tertium comparationis ist stets das ,Zusammenhängende, Verwachsene' (عقد ,knüpfen'!), also hier die ,Reihen der aneinander gekoppelten Waggons'.

[7] *žan* ist wiederum 3. Person feminini des Plurals von *žā* جاء; **žāʾn[a]* für جِئْنَ nach Abfall des Hamza zu *žan*.

[8] *sáṭi* ,dahinbrausend, alles niederreißend', wird schon im Altarabischen von einem ,mutigen, beißenden Tier (Pferd)' oder einem ,schneidigen, unbändig-kräftigen Manne' gebraucht.

[9] *ʿi͡eli uwáṭi* ,hoch und nieder' bezieht sich auf die Waggons; bei Lastzügen sind hohe und niedrig gebaute Wagen vorhanden, so daß in rascher Fahrt das ,Hoch und Nieder' fortwährend wechselt, was dem Beduinen auffällt.

[10] *yĕrbik* ,es schreckt Dich . . .' womit der Dichter sich selber meint.

[11] *ṭúbži* ist das türkische طوبجي; der Dichter vergleicht hier drastisch die Lokomotive mit einer Kanone, der Heizer ist somit der ,Kanonier, Artillerist' des Zuges.

[12] *ĕgbi͡ali* ,mein vis-à-vis'; قِبَال ,das Gegenüber', adverbiell: قُبَالَةَ.

[13] *ḥözme*, alt حُزْمَةٌ ,Bündel' von حَزَمَ; hier bezieht es sich auf die Kohlen, die der Heizer mit der Schaufel in die Feuerung wirft.

Das Gedicht führt uns in die Wüste, durch die der Schienenstrang einer Eisenbahn gelegt ist. Der Dichter sieht einen Zug vorüberbrausen und gedenkt dabei seiner Geliebten, die ferne von ihm weilt; an ihr ist vor Stunden der nämliche Zug vorbeigefahren, der ihm jetzt gleichsam ihre Grüße bringt. Die Stelle: *žan dūn Nážme* ist der Kern des Gedichtes, der Gedanke an die ferne Geliebte.

In echt arabischer Weise macht er nun das Unwesentliche zum Wesentlichen; statt eines Minneliedes (s. die prosaische Einleitung:

يشعر عليها!) wird es eine Beschreibung des Eisenbahnzuges, der doch bloß den Gedanken an *Nažme* assoziiert hatte.

Die uralten Vergleiche der arabischen Poesie sind nur auf moderne Verhältnisse übertragen; die Züge sind dem Dichter ‚Rosse ohne Zügel', *sáṭi* wird sonst von einem bissigen, durchgängerischen Hengst gebraucht; die Waggonkette vergleicht er mit Dattelrispen, den Rauch der Maschine mit der schwarzen Wetterwolke. Originell ist die Bezeichnung *ṭúbži* für ‚Heizer'; sowohl ‚Artillerist' als ‚Heizer' sind moderne Begriffe und doch ist der Vergleich echt altarabisch. Auch hier bemerkt der Dichter wieder etwas ganz Unwesentliches, nämlich die Gamaschen des Mannes.

Dieses interessante Gedicht des greisen *Edwēs ež Žabūsi* liefert uns einen Beweis dafür, daß der alte Beduinengeist fortlebt und die eigentümliche Anschauungsart der echten Araber auch in unserer Zeit mit ihren modernen Einrichtungen sich nicht geändert hat.

II a.

Text.

الدنيا إن فات الله من وليهـــا
وين الصحابة قبلنا ونبيهـــــا
وين ابـــــونـــــــا ادم
وين راحوا شيوخُا اسماح مقـــادم
يندهوا في‌العبد هو وآيّا الخـــادم
والطالب آلّي‌يجي حاجته يقضيها

Transkription.

eddínya‿n-fát[1] *alláh măn walī́ha?*
wain eṣṣaḥába[2] *gábĕlna umbī́ha,*
wain bǫ́na i͡edem,
wain ráḥo͡u ĕšyū́ḫăn ʾesmáḥ[3] *mĕgi͡edem?*[4]
yĕ́ndĕho͡u[5] *fĕlʿábĕd hū*[6] *wŭyyĕlḫádem*[7]
wŭṭṭáleb lli‿yžíy ḥi͡ežteh[8] *yĕgḏī́ha!*

Übersetzung.

,Wenn Gott verginge, wer wäre [sonst] der Herr der Welt?
Wo ist [jetzt] die Gefolgschaft, die vor uns war und ihr Prophet,
wo unser Vater Adam;
wohin sind sie entschwunden, Greise [so] freigebig, [so] herrlich?
Gebieten konnten sie [dereinst] über Sklave und Sklavin —
Und der Bettler, der [heute] kommt, kann seine Sache [noch] glücklich vollenden!'

Anmerkungen.

[1] *n-fát*: *ĕn* ist إِنْ cum perfecto.

[2] *eṣṣaḥába*: الصَّحَابَة ,die Genossen Moḥammeds' ist ein schon aus dem Ḥadîṯ bekannter Ausdruck.

[3] *'esmáḥ* أَسْمَاح plur. von سَمْح ,gütig, hochherzig.'

[4] *mĕgi͡edem* مَقَادِم plur. von مُقْدِم ,kühn angreifend, heldenhaft, ausgezeichnet.'

[5] *yĕndĕho͡u* يندهوا, i. e. يَنْدَهُونَ von نَدَهَ ,anrufen.'

[6] *hū* ,ihn' nämlich den Sklaven; es ist bloß Verstärkung zu *'ábĕd*.

[7] *ḫádĕm*: von meinem Gewährsmanne ausdrücklich als Femininum bezeichnet; auffällig ist auch das ā; der Dialekt würde *ḫi͡edĕm* fordern, was dann auch mit dem Reim übereinstimmte.

wŭyy-, *wăyy-* ist — وَإِيَّا ,mit, samt . . . . ;' s. Hartmann, M., Arabischer Sprachführer, S. 14.

[8] *ḥi͡ežteh* ist حَاجْتَه.

Das Gedicht beklagt die Vergänglichkeit alles Irdischen, nur Gott allein ist beständig als *rábbu-l'ālamin*. Selbst die Größten und Mächtigsten sind dahin; der Bettler, der lebt, ist mächtiger als sie, die einst über Sklaventroß gebieten konnten.

Der Grundton des Gedichtes erinnert stark an die Gedichte der Maǧânîliteratur, ist also kaum eine Originalblüte des Beduinengeistes.

II b.

Text.

لسبتّ مآلريح تنـــدار
ويجي الغيم بعد القبالي
وفارسًا مطمّع بالاشكـــار
يجيه فارسًا ما يبالـــي

Transkription.

lasbẹ́tt[1] *marrı́ăḥ*[2] *tĕndár*
uĭžı́y‿lġĕm[3] *bá'ăd elgŭbáli.*[3] —
fársan[4] *ĕmṭámmă'*[5] *ĕblaškár*[6]
ĭžı́ĕh fársan mā[7] *ĭbáli!*

Übersetzung.

,Vielleicht dreht sich der Wind,
Und es kommt eine [weiße] Wolke nach dem Südwind. —
Ein Ritter begehrt heftig nach Ehren
Da kommt über ihn ein [anderer] Ritter, ohne daß er sich's versieht!'

Anmerkungen.

[1] *lasbẹ́tt* ist gleichbedeutend mit *halbátt* ,vielleicht.'

[2] *marrı́ăḥ* ist entstanden aus *mā hād‿errı́ăḥ* مَا هَذَا آلرِيحُ, wobei das *mā* zu *lasbẹ́tt* gehört.

[3] *ġĕm* ist die ,weiße, regenschwangere Wolke,' die von kühlem Winde begleitet ist, im Gegensatze zu *gŭbáli* (قِبْلِيّ ,südlich') ,der heiße, trockene Südsturm.'

[4] *fársan* فَارِسًا ist der neuarabische, indeterminierende Artikel, die starre Form der alten Nunation; cfr. M. BITTNER, Der vom Himmel gefallene Brief Christi, S. 190 und Note 2. — FLEISCHER, *ZDMG* I, S. 155. — WETZSTEIN, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste *ZDMG* XXII, S. 113. — SPITTA, Grammatik des arab. Vulgärdialektes von Ägypten, § 76. — Weitere Beispiele für die Anwendung des Akkusativtanwîns, ohne Rücksicht auf den Kasus:

mĕn sáḥtan na róḥĕt مِنْ سَاعَةْ أنَا رُحْتْ *bliádan mā naʿráfšī fiha ḥágg* بِلَاد مَا أعْرَفْ فِيهَا حَقًّا *ĕbyútan kĭllha ḥarbáne* بُيُوتْ كُلَّهَا خَرْبَانَةْ.

[5] *ĕmṭámmaʿ* مُطَمّعْ ‚heftig begehrend, lechzend nach . . .'

[6] *ʾaškár* plur. von *šọkr* شُكْرْ ‚großartige Eigenschaft, Herrlichkeit, Ansehen (gelobt und gefürchtet), Ehre.'

[7] *mā* ist Negation, nicht, wie man auf den ersten Blick glauben könnte مَا الدَّيْمُومَةِ: ‚nicht denkt er daran, indem er sorglos ist'. —

Auch dieses Gedicht weist auf die Unbeständigkeit in der Welt hin; auf Regen folgt Sonnenschein, doch auch, umgekehrt, ereilt so manchen Ehrgeizigen unerwartet sein Geschick.

II c.

Text.

من كثّر اصحابه
ودّر أخيارهـــم

Transkription.

măn káṯṯar aṣḥábĕh
waddar ʾĕḫyárhọm!

Übersetzung.

‚Wer viel Freunde hat,
verliert ihr Bestes!'

III.

Text.

من اعمالهم هانـــوا
منهو آلّي كان كيفهم

Transkription.

mẹ̆n ʾaʿmálhọm hánōu —
mănhu‿lli kīan keifhọm?

Übersetzung.

‚Durch ihre Taten sind sie verächtlich geworden —
[doch] wer konnte sich [ehedem] ihnen vergleichen?'

Das Fragment stammt aus einem längeren Schmähgedichte, dessen sich mein Gewährsmann leider nicht mehr entsinnen konnte.

Die onomatopoetischen Verba des Türkischen.

Von

Maximilian Bittner.

Unter den sogenannten abgeleiteten Zeitwörtern des Türkischen, das heißt unter jenen, deren Stamm sich aus einem auch sonst in der Sprache selbständig lebenden, nicht-verbalen Lautkomplex und einer Ableitungssilbe zusammensetzt, bilden doch wohl auch die im folgenden zu behandelnden ‚schallnachahmenden‘ Verba, bei denen sich als charakteristisches Merkmal vor der Infinitivendung ein nur ihnen allein eigentümliches *-da-*, seltener *-de-* zeigt, eine eigene, streng geschiedene Klasse.

In den meisten Grammatiken wird auf solche, im Infinitiv also auf *-damaq* (*-demek*) ausgehende Zeitwörter überhaupt nicht hingewiesen, indem man sich nur darauf beschränkt, andere häufiger vorkommende denominative Verba, besonders die auf *-lamaq* (*-lemek*) zu erklären und zu deuten.[1] Dagegen führt die Janua linguae ottomanicae von Kúnos[2] in ihrem grammatischen Teile doch auch die uns hier interessierende Gruppe an, erwähnt aber als deren Kennzeichen nur das *-da*.[3] Neben *-da* kommt nun aber auch *-de-* vor

[1] In gleich stiefmütterlicher Weise werden auch andere ‚Ableitungssilben‘ behandelt; ich erinnere hier nur an *-mse* (*-msa*), z. B. آغلامسمق *agla-msa-maq* ‚feindre de pleurer, pleurnicher‘, كولمسمك *gül-ümse-mek* ‚sourire‘ u. dgl.

[2] d. i. *Oszmán-török nyelv-könyv* (*nyelvtan*, *szótár*, *olvasmányok*) irta Dr. Kúnos Ignácz — Budapest 1905, S. 290, sub § 3.

[3] Kúnos erwähnt dort auch, daß dem *-da* ein *r* oder *l* vorangehe, daß also das onomatopoetische Element auf *r* oder *l* ausgehe. Wir finden aber doch auch eine Ausnahme, nämlich *kokogdamaq*.

und dieser Umstand ist vielleicht nicht ganz bedeutungslos für die Annahme, daß die Infinitivendung *-damaq* (*-demek*) hier ursprünglich mit *demek* ‚sagen' identisch ist und dieses erst nach und nach eine so enge Verbindung mit den betreffenden Partikeln eingegangen sein dürfte, daß es von den Gesetzen der Vokalharmonie berührt werden konnte. Ich meine nämlich, daß alle diese Zeitwörter eigentlich so viel bedeuten als das betreffende Onomatopoeticum, das wir in der folgenden Liste vor dem *-damaq*, resp. *-demek* finden, erschallen lassen, also ‚so oder so sagen'.[1]

Bevor wir diesem Deutungsversuch näher treten, wollen wir eine größere Anzahl von solchen ‚schallnachahmenden' Zeitwörtern des Osmanisch-Türkischen betrachten, wobei wir uns vor Augen halten müssen, daß der eigentlich onomatopoetische Bestandteil, der vor dem *-damaq* (*-demek*) erscheint, als ‚Partikel' adverbiell auch mit anderen Verben gebraucht werden kann und so in den Lexicis auch für sich allein verzeichnet wird; z. B.[2]

ايكلدەمك *iñeuldémek* ‚retentir'

پاتيردامق *patyrdamaq* ‚rendre un bruit imitant celui du tumulte'[3]

پارلدامق *paręldamaq* ‚briller, resplendir' (bei BARBIER DE MEYNARD)

تقلدامق *takyldamak* ‚craquer, claquer, faire du bruit'; rasseln, klappern (so ZENKER, vgl. bei SAMY BEY طاقلداق *taqyldaq* ‚claquet du moulin')

جرلدمق *ǵyryldamak* ‚couler à grand bruit (une cascade); rauschen' [vom fließenden Wasser; stärker als چاغلدمق] (so ZENKER)

[1] Dazu beachte man, daß die Sprache selber an *demek* ‚sagen' nicht denkt — sie bildet das Kausativum solcher Verba nicht auf *-dedirmek*, sondern auf *-detmek* (resp. *-datmaq*) — und daß andererseits jene Zeitwörter, welche Tierstimmen bezeichnen, als ob die Sprache in diesem Falle das den Tieren nicht zukommende *demek* ‚sagen' vermeiden wollte, nicht auf *-damaq* oder *-demek* auslauten; vgl. كيشنەمك *kišnemek* ‚wiehern', بوكورمك *büjürmek* ‚brüllen' (Rind), آكيرمق *añyrmaq* ‚iaen', هاولامق *hawlamaq* ‚bellen', غيداقلامق *gydaqlamaq* ‚gackern', واقواقلامق *vaqvaqlamaq* ‚quaken, schnattern' u. dgl.

[2] Wo nicht anders bemerkt, zitiere ich nach SAMY BEY.

[3] Man beachte die Bedeutung!

جونبوردامق *djounbourdamaq* ,se mouvoir avec bruit dans un vas, en parlant d'un liquide, fig. faire beaucoup de bruit'

جونبولدامق *djounbouldamaq* ,se dit d'un liquide qui se meut dans une cavité'

جيولدامق *djyvyldamaq* ,gazouiller, en parlant des petits oiseaux' bei Zenker auch mit leichten Vokalen als چولدمك *čivildemek* ,gazouiller, murmurer, marmotter, parler bas à l'oreille; zwitschern, flüstern, murmeln, summen, leise ins Ohr reden', ebenso bei Barbier de Meynard چويلده‌مك ,gazouiller faiblement, pépier'

چاتردامق *tchatyrdamaq* ,craquer, se briser avec fracas' — auch چتردامق *tchytyrdamag* mit *y* statt *a*

چاغلدامق *tchaghyldamaq* — soviel als چاغلامق *tchaghlamaq*[1] also ,murmurer, couler en produisant un murmure, en parlant de l'eau'

چاقلدامق *tchaqyldamaq* ,faire un bruit semblable à celui des cailloux'[2]

چانغردامق *tchanghyrdamaq* ,faire du cliquetis' (bei Barbier de Meynard auch چنغردامق *tchynghyrdamaq* ,tinter, vibrer')

چگرده‌مك *tcheñerdemek* (auch *tchegerdemek*) ,produire un son clair, un sifflement aigu comme la vibration de la corde de l'arc' (bei Barbier de Meynard)

خرلدامق *khyryldamaq* soviel als خرلامق *khyrlamaq*[3] ,râler, ronfler'

خومورددامق *khomurdamaq* ,brummen' (Bär) — so in Nāǵīs *Lesebuch* I, 16. Aufl., p. 20, Z. 8 von unten (bei Barbier de Meynard auch خموردانمق *khamerdanmaq*)

زنغردامق *zynghyrdamaq* — auch زنغلدامق *zynghyldamaq* — ,trembler fortement et avec bruit'

شاپردامق *chapyrdamaq* ,rendre un bruit aux lèvres en embrassant ou en mangeant'

---

[1] NB. einige wenige haben Nebenformen auf *-lamaq* (*-lemek*).

[2] Samy Bey erinnert auch an چاقل *tchaqyl* ,caillou'.

[3] Cf. Note 1.

شادیردامق *chadyrdamaq* ,murmurer, couler ou se jeter avec bruit, en parlant de l'eau'

شارلدامق *charyldamaq* ,couler en abondance et avec bruit'

شاقردامق *chaqyrdamaq* ,claquer, rendre un bruit semblable à celui d'une pluie tombante à grosses gouttes, chanter comme le rossignol'

شورلدامق *chouryldamaq* ,faire un bruit sourd, murmurer'

صمصردنمق *samsardanmaq* ,grogner; grunzen' (so ZENKER)

صموردانمق *sumurdanmaq* ,parler bas, murmurer entre ses dents; murmeln, undeutlich reden, mürrisch reden' (so bei ZENKER, bei SAMY BEY صومردانمق *somyrdanmaq* ,grommeler')

طپردامق *tapyrdamaq* ,palpiter, faire un bruit léger comme celui des pieds nus, marcher à pas de loup'[1]

غجردامق s. قجردامق[2]

فریلداتمق *fyryldatmaq* ,faire tourner avec vitesse, tromper par de fausses promesses' und فریلدانمق *fyryldanmaq* ,tourner avec empressement et inquiétude'

فشردامق *fychyrdamaq* ,murmurer en parlant de l'eau'

فصلدامق *fycyldamaq* ,parler bas, en chuchotant surtout de quelque chose de dangereux' (so SAMY BEY, aber ZENKER mit س)

فقردامق *fyqyrdamaq* ,murmurer en bouillant ou produire un bruit semblable à ce murmure' (so SAMY BEY, nach ZENKER ,frémir; schaudern, erzittern')

قاقردامق *qaqyrdamaq* ,rendre un bruit sec comme celui des noix ou celui d'un bois sec qui se casse'

قاقلدامق *qaqyldamaq* ,faire du bruit en frappant; klirren, klappern' (ZENKER)

قپردامق *qypyrdamaq* und قپردانمق *qypyrdanmaq* ,se mouvoir'

---

[1] Cf. neupers. طپیدن *ṭapīden* ,to palpitate (as the heart), to throb, beat; to wallow; to totter, fall' (STEINGASS).

[2] Cf. *W. Z. K. M.*

قتردامق *qytyrdamaq* ‚rendre un bruit léger quand on la mange, en parlant d'une chose fragile'

قوقوغدامق *kokogdamak* ‚glousser; glucksen' (ZENKER)

قيجردامق *qydjyrdamaq* ‚grincer, faire un grincement'

كورلدمك *görüldemek* ‚faire du bruit, du fracas; retentir, tonner'; lärmen, poltern, krachen, widerhallen (Donner) — neben كورلمك *görlemek* (bei ZENKER mit der Bemerkung, daß dies stärker sei als das erstere)

كومبوردهمك *gumburdémek* ‚rendre un bruit tonnant, tonner'

كومردهمك *gumurdémek* ‚crier, en parlant du lion ou du chameau'

مرلدامق *myryldamaq* und مرلدانمق *myryldanmaq* ‚murmurer, balbutier; fig. manifester du mécontentement'

مزلدانمق *myzyldanmak* ‚geindre; krächzen' (ZENKER)

ورلدامق *vyryldamaq* ‚faire du bruit, importuner'

وزردامق *vyzyrdamaq* ‚bourdonner; summen, brummen' bei (ZENKER = فسلدامق)

وزلدامق *vyzyldamaq* ‚faire un petit bruit semblable à celui que font les insectes en volant, bourdonner, gazouiller'.

Wie bereits angedeutet, kommt das onomatopoetische Lautgebilde, das dem Stamme eines solchen Zeitwortes nach Abstreifung von *-da* (*-de*) zugrunde liegt,[1] in der Sprache häufig auch für sich als Partikel adverbiell gebraucht vor. So finden wir z. B. خارل خارل آقمق *kharyl-kharyl aqmaq* ‚couler librement en abondance, خارل خارل سويلمك *kharyl-kharyl söjlemek* ‚parler sans interruption', فقر فقر

---

[1] Von vielen kommen auch Substantiva auf دى oder تى *di* (*dü*, *dy*, *du*), resp. *ti* (*tü*, *ty*, *tu*) vor, welche Ableitungssilbe jedoch nicht auf schallnachahmende Ausdrücke beschränkt ist, z. B. nicht bloß پاتيردى *patyrdy* ‚bruit tumultueux; fracas', جونبوردى *djounbourdy* ‚bruit, tumulte', چانغردى *tchanghyrdy* ‚cliquetis', قيجردى *qydjyrdy* ‚grincement' oder ويزلتى *wyzylty* Geräusch, Knistern, Säuseln, Rauschen, چاغلدى *čağyldy* Murmeln, Rauschen (der Wellen), خرلتى *χarylty* Gekneif, Geknurre, كورلتى *gürültü* Gepolter, sondern auch *gezinti* fortwährendes Herumgehen, صقندى *ṣyqyndy* Beklemmung, Langeweile, قوشونتى *qošuntu* durcheinander-, Zusammen-, Hin- und Herlaufen (die letzten 6 Beispiele aus PEKOTSCH, Übungsbuch). NB. das *d* von *di*, *dy*, *dü*, *du* ist also nicht mit dem von *da* (*maq*), *de* (*mek*) identisch!

قاينامق (= فقردامق) sieden, brodeln (eig. ,fyqyr fyqyr, [sagend] sieden') u. dgl. Wir finden aber solche und ähnliche Ausdrücke auch mit ديمك demek ,sagen' verbunden. So lesen wir z. B. bei NÂGî, Sümbüle, in عمرك چوجقلغى, p. ١٣٤ آغا لطفا بركره دها اوشت ديه باغيردى ,der Agha brüllte gnädig noch einmal, *ušt* sagend' (d. h. ,kusch!') und ebenda besonders p. ١٧٥ ايچندهكى قوش پيررررر ديه اوچدى ,der darin befindliche Vogel flog davon, *pir-r-r-r* sagend (d. h. schwirrend). Auch vergleiche man die osmanisch-türkische Phrase ويق ديممك *vyq dememek* wörtlich ,nicht *vyq* sagen', d. h. ,supporter sans se plaindre' und kausativ ويق ديديرممك wörtlich ,nicht *vyq* sagen lassen', d. h. ,étouffer, ne pas laisser se plaindre' (so SAMY BEY; bei BARBIER DE MEYNARD ,ne pas laisser souffler un mot'). Zu erwähnen scheint mir auch das kasan-tatarische *,pip pip dimäk'*, wörtlich *,pip-pip* sagen' = ,piepen' (bei BÁLINT, *kazáni-tatár nyelv tanulmányok, II, kaz.-tat. szótár*, S. 149).

Ob nun *demek* bei der Komposition mit schwer vokalisierten schallnachahmenden Elementen nach den Gesetzen der Vokalharmonie zu *damaq* wurde, oder ob wir *damaq* in ursprünglicherer Form[1] vor uns haben, möge dahingestellt bleiben. Mir scheint nämlich doch *danyšmaχ* ,reden, sagen' des Azerbeidschanisch-Türkischen[2] — wenn wir z. B. an das refl.-rezipr. قونشمق *qo-n-u-š-maq* von *qo-maq* denken — viel eher zu einem *damaq* = *demek* zu passen, als zu osm.-türk. طانيمق *ṭanymak* ,kennen' — also *danyšmaχ* = *da-nyšmaχ*, nicht = *dany-šmaχ*.

In genau derselben Weise, doch in weit größerem Umfange werden onomatopoetische Elemente im Mandschu verwendet. In seinem *Manuel de la langue Mandchoue* widmet C. DE HARLEZ diesen eigentümlichen Redeteilen der Sprache einen eigenen Ab-

---

[1] Zum schweren *a* gegenüber dem leichten *e* vgl. z. B. im Osmanischen *byčaq* ,Messer' zu *bičmek* ,schneiden' (einmal *y*, dann *i*).

[2] Vgl. ZENKER, s. v. ديمك, die Bemerkung ,die erste Silbe — von ديمك — obwohl in der Schrift mit *Kesra* bezeichnet, wird immer *e* gesprochen', im Azerbeidschanischen sogar *damäk*'; zum Reflexivum vgl. auch طنمق *tynmak* ,parler prononcer un mot' (Stamm etwa *ty* = *di* = *de*).

schnitt — p. 70 und 71, livre III: *des onomotopées* — und unterscheidet von diesen vier Klassen, von denen die erste ‚*des bruits et des cris*‘ und die zweite ‚*des manières d'agir ou d'être*‘ bezeichnen, während die dritte und vierte immer von dem Zeitwort für ‚sagen‘, nämlich *sembi* begleitet sind, das entweder — bei der dritten — selber bloß in einer Partizipialform adverbiell einem anderen Verbum untergeordnet ist oder — bei der vierten — mit dem schallnachahmenden Lautgebilde zu einem Begriff verwachsen in übertragener Bedeutung gebraucht wird. Man betrachte z. B. *cor seme* eig. ‚*cor* sagend‘ = ‚rapidement‘, *fiyar fir seme* eig. *fiyar fir* sagend‘ = promptement, *hoo seme* eig. ‚*hoo* sagend‘ = ‚brillamment‘ einerseits, und anderseits *dardar sembi* eig. ‚*dar dar* sagen‘ = ‚trembler‘, *fur sembi* eig. ‚*fur* sagen‘ = ‚être en foule‘, *hir hir sembi* eig. ‚*hir hir* sagen‘ = ‚murmurer‘.[1]

[1] Ähnliches kommt auch in den chamito-semitischen Sprachen vor, vgl. BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II, S. 288, § 199 b.

Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment.

Von

Dr. Karl Wessely.

(Mit 1 Tafel.)

Das bilingue Pergamentblatt, das ich mit Erlaubnis des k. u. k. Direktors der Hofbibliothek Hofrat Professor Dr. Ritter von Karabacek publiziere, stammt aus dem ersten Faijumerfunde (akquiriert 1883, altes Inventar Nr. 8023). Es ist sehr schlecht erhalten, überall abgerissen; seine Höhe beträgt noch 16 cm, die Breite 12 cm, es war in Abständen von 0·8 cm wagrecht rastriert und in zwei Kolumnen (Abstand 1·1 cm) faijumisch-griechisch gegenüberstehend beschrieben; die Schrift ist auf der Rastrierungslinie. Aus dem Duktus derselben, gleichmäßig von derselben Hand bei beiden Sprachen, sowie aus den Fundindizien, wobei Schriftstücke vom 5.—7. Jahrhundert n. Chr. die Hauptmasse bildeten, ergibt sich die Schätzung des Alters auf saec. VI—VII. Es ergibt sich daraus die Wichtigkeit unserer vorliegenden Textprobe des faijumischen Matthaeus-Evangeliums; denn andere Handschriften der literarischen Denkmäler des faijumischen (baschmurischen) Dialekts sind jedenfalls jünger, ich verweise auf die Zusammenstellung in den Wiener Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse 158, 1 [Ein Sprachdenkmal des mittelägyptischen (baschmurischen) Dialekts, Wien 1908, S. 2 f.], wozu neuerdings hinzugekommen ist J. David fragments d'evangile selon S. Matthieu Revue Biblique 7 (1910) 80—92 mit Mt. 5. 46 – 6. 18; 14. 8 — 15. 4; 26. 13—15, 35—37. Der Text lautet:

Vorderseite: Matthaeus 15. 12—15 griechisch, 13. 14 faijumisch.

1	..ⲉⲥⲕⲁⲛ]ⲇⲁⲗⲓ[ⲥⲑⲏ	[ ]
	ⲥ̣ⲁⲛ̣	[ ]
	[ⲟ]ⲇⲉⲁⲡⲟⲕⲣⲓⲑ[ⲉⲓⲥ	[ ]
	[ⲉ]ⲓⲡⲉⲛⲡ[ⲁ]ⲥⲁ	ⲡⲉϫⲉ[ϥϫⲉⲧⲱ]
5	ⲫⲩⲧⲉⲓⲁⲏⲛⲟⲩⲕ	[ϭ]ⲓⲛⲓⲃⲓ[ⲉⲧⲉⲙ̄
	ⲉⲫⲩⲧⲉⲩⲥⲉⲛ	ⲡⲉⲡⲁ[ⲓⲱⲧ
	ⲟⲡⲏ̄ⲣⲙⲟⲩⲟⲟⲩ	ⲉⲧϩⲛⲙ̣[ⲡⲏ
	ⲣⲁⲛⲓⲟⲥⲉⲕⲣⲓⲍⲱ	ⲟⲩⲓ̈ⲧ[ⲟϭϥ̄ⲉϥ
	ⲑⲏⲥⲉⲧⲁⲓⲁⲫⲉ	ⲛⲉⲡ̣[ⲱⲣⲉⲕ
10	ⲧⲉⲁⲩⲧⲟⲩⲥⲧⲩ	ⲕⲉⲟ[ⲩϩⲉⲛϫⲁⲩ
	ⲫⲗⲟⲓⲉⲓⲥⲓⲛⲟ̣ⲇ̣ⲏ̣	ⲙ[ⲟⲓⲧ ⲛⲃⲉⲗ
	ⲅⲟⲓ· ⲧⲩⲫⲗⲟⲥ	ⲗ[ⲉⲛⲉ· ⲟⲩ
	ⲇⲉⲧⲩⲫⲗⲟⲛⲉⲁ̄	ⲃⲉ[ⲗⲗⲉⲇⲉⲉϥ
	ⲟⲇⲏⲅⲏⲁⲙⲫⲟ	ϣ[ⲁⲛϫⲓⲙⲟⲓⲧ
15	ⲧⲉⲣⲟⲓ̈ⲡⲉⲥⲟⲩⲛ	ϩ[ⲏⲧϥ̄ⲛⲟⲩ
	¯ⲧⲁⲓⲉⲓⲥⲃⲟⲑⲩⲛⲟⲛ	ⲃ[ⲉⲗⲗⲉ ⲥⲉⲛⲁϩⲉ
	Ⲁⲡⲟⲕⲣⲓⲑⲉⲓⲥⲇⲉ	ⲉ[ⲩϩⲓⲉⲓⲧ . . . .]
	ⲁⲩⲧⲱⲟⲡⲉⲧⲣⲟⲥ	[ ]
	ⲉⲓⲡⲉⲛⲫⲣⲁⲥⲟⲛ	[ ]
20	7ⲧⲏⲛⲡⲁⲣⲁ[ⲃⲟⲗⲏⲛ]	

Die Zeilenenden ουκ 5 ε 9 τυ 10 ος 12 ο 14 υν 15 νον 16 ος 18 sowie die am unteren Rande eingeschobene letzte Zeile 20 sind kleiner geschrieben; πηρ 7 zeigt die sakrale Abkürzung, aber nicht das folgende οὐράνιος. Z. 13 hat am Ende den das ν vertretenden oberen Horizontalstrich. Der neue Absatz mit ἀποκριθείς 17 ist durch die Paragraphos am Rande und den großen Anfangsbuchstaben gekennzeichnet.

Rückseite: Matthaeus 15. 17—19 faijumisch, fragmentiert griechisch.

1	[ ]	. . .]ⲉⲱⲃ[. . . . .
	[ ]	. . ⲓ̈]ⲉϩⲟⲩⲛⲉ[ⲗ]ⲱ[ϥ
	[ⲉⲓⲥⲧⲏ]ⲛⲕⲟⲓ[ⲗⲓ	ⲙ]ⲡⲗⲱⲙ[ⲓ]ϣⲁ[ⲩⲓ̈
	[ⲁⲛⲭⲱⲣ]ⲉ̣ⲓⲕⲁ̣ⲓⲉ̣ⲓ̣ⲥ	ϩⲣⲏⲓ̈ⲧⲕⲁⲗⲁϩ[ⲏ]
5	[ⲁⲫⲉⲇⲣ]ⲱⲛⲁⲉ	ⲁⲩϣⲉ̣ⲃ̣ⲁ̣ⲗ̣ⲙ̣ⲁⲉ̣[ⲧ
	[ⲕⲃⲁⲗⲗⲉⲧ]ⲁⲓⲧⲁⲇⲉ	[ⲙ]ⲙⲁⲩⲉ[ⲡ]ⲁⲫⲉ

	[ЄΚΠΟΡЄ]ΥΟΜЄ	ⲀⲢⲞⲚⲚⲀⲒⲀⲈⲈⲦ
	[ΝⲀЄΚΤΟ]ΥCΤΟ	ΝΗΟΥЄΒⲀⲖϨΝ
	[ΜⲀΤ]ΟCЄΚ	ⲖⲰϤ[ЄΥ]ΝΗΟΥЄ
10	[ΤΗC ΚⲀⲢ]ⲀΙ	[ΒⲀⲖϨ]ΜΠϨΗΤⲀΥ
	[ⲀC]	[ⲰΝЄ]ΤΜΜЄΥ
	[ ]	ΝЄΤCⲰϤΜΠⲖⲰΜΙ
	[ΚⲀ]Ⲣ	ЄΒⲀⲖΓⲀ[Ⲣ]ϨΜΠϨΗΤ
	[ ]ⲀΙ	ϢⲀΥЇЄΒⲀⲖ[Ν]ϪЄ
15	[ⲀⲖΟΓΙC]ΜΟΙ	ΝΙΜ[Є]ΟΥЇЄΤϨⲀΥ
	[ ]	ΝΙϨΟΤЄΒΝΙΜЄΤ
	[ ]	ΝⲀΙΚ ΝΙΠΟⲢ
	[ ]	ΝΙⲀ ΝΙϪΙΟΥΙ
		[ΝΙΜЄΤ]ⲢΗΝΝΟΥϪ

Die entsprechenden Stellen der sahidischen und boheirischen Version sind folgende:

Mt. 15. 13 ΝΤΟϤ ⲀЄ ⲀϤΟΥⲰϢΒ̄ ЄϤϪⲰ ΜΜΟC ΝⲀΥ ϪЄ
Ν̄ΘΟϤ ⲀЄ ⲀϤЄⲢΟΥⲰ ΠЄϪⲀϤ (ΝⲰΟΥ) ϪЄ

ΤⲰϬЄ ΝΙΜ ЄΤЄΜ̄ΠЄ ΠⲀЄΙⲰΤ ЄΤϨ̄Ν Μ̄ΠΗΥЄ ΤΟϬϤ
ϢϢΗΝ ΝΙΒЄΝ ЄΤЄΜΠЄ ΠⲀΙⲰΤ ЄΤϦЄΝ ΝΙΦΗΟΥΙ ϬⲰΟΥ

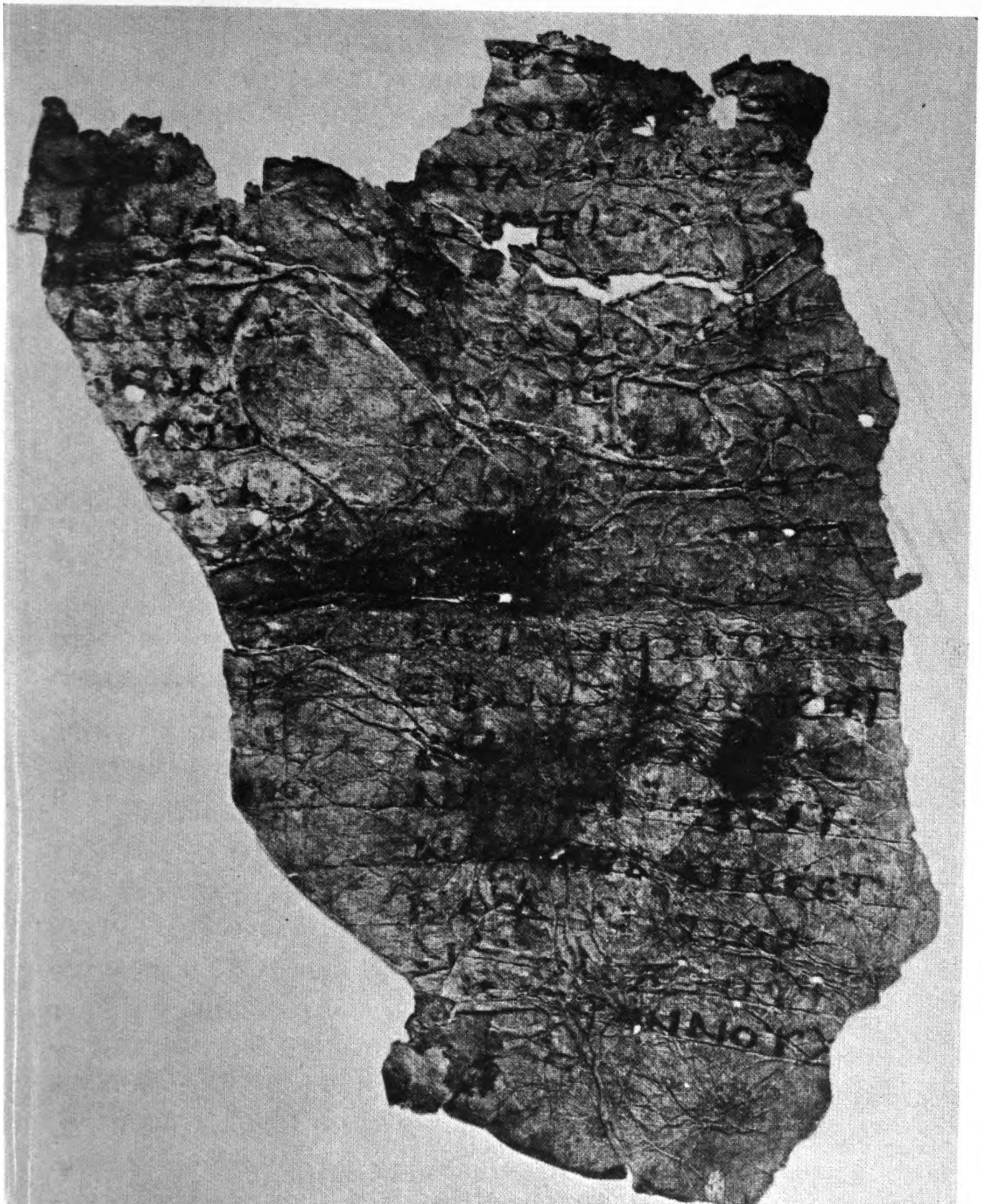
ϤΝⲀΠⲰⲢ̄Κ 14 ⲀⲖⲰΤ̄Ν ϨⲀⲢΟΟΥ ϨЄΝϪⲀΥ-
CЄΝⲀΚΟⲢϪΟΥ ΝЄΜ ΤΟΥΝΟΥΝΙ ϪⲀΥ ϨⲀΝϬⲀΥ-

ΜΟЄΙΤ Ν̄Β̄ⲀⲖЄ ΝЄ· ΟΥΒ̄ⲀⲖЄ ⲀЄ ЄϤϢⲀΝϪΙΜΟЄΙΤ ϨΗΤ̄Ϥ
ΜⲰΙΤ Μ̄ΒЄⲀⲖЄ ΝЄ· ΟΥΒЄⲀⲖЄ ΓⲀⲢ ЄϤϬΙΜⲰΙΤ ϦⲀϪⲰϤ

Ν̄ΟΥΒ̄ⲀⲖЄ CЄΝⲀϨЄ ЄΥϨΙЄΙΤ Μ̄ΠЄCΝⲀΥ
Ν̄ΟΥΒЄⲀⲖЄ ϢⲀΥϨЄΙ ЄΟΥϢΙΚ Μ̄ΠΒ̄

Dazu die Varianten des Sahidischen: ЄΤΜΠЄ 111 6[1] 19[1] — Μ̄ΠΗΟΥЄ 50 — ΤⲰϬ̄Ϥ 111 ΤⲀϬ̄Ϥ 19[1] — ΝⲀΠⲰⲢ̄Κ 13 6[1] — ΝϪⲀΥΜΟЄΙΤ 111 19[1] ϨΙЄΙΤ] ϨΙΤ Ν̄ ΟΥⲰΤ 111 und des Boheirischen: ΝⲰΟΥ nur in $D_{1.2}$ E — ϨⲀΝϬⲀΥΜⲰΙΤ Μ̄ΒЄⲀⲖЄ ΝЄ A C $D_{1.3.4}$ Δ F G_1^m H Θ* K L N: om. ϬⲀΥ B* (— Ν̄ΒЄⲀⲖ. A B): — ЄΒЄⲀⲖЄ ΝЄ D_2 — ΒЄⲀⲖЄΥΝЄ B Γ E_1 F_2^c ς: om. ΝЄ E_2 *O ϨⲀΝΒЄⲀⲖЄΥ Ν̄ϬⲀΥ-ΜⲰΙΤ ЄϨⲀΝΒЄⲀⲖЄΥ J (Μ̄Β. F_2^c g_1^c) ΝΙϬⲀΥΜⲰΙΤ .... ΝЄ E_2^c

WESSELY, Dr. Karl: Ein faijumisch-griechisches Evangelienfragment.



ⲚϬⲀⲨ . . . . ⲂⲈⲖⲖⲈⲨⲚⲈ Θ^c ⲚⲈⲞⲨⲂⲈⲖⲖⲈ] ⲚⲈⲘⲞⲨⲂⲈⲖⲖⲈ J — ⲈϤϬⲒⲘⲰⲒⲦ] ⲀϤϬⲒⲘ. C_1 J_2 ϤϬⲒⲘ. K — ϢⲀⲨϨⲈⲒ ⲈⲞⲨϢⲒⲔ Ⲙ̄] om. J_2* ⲈⲞⲨϢⲒⲔ] ⲈⲨϢⲒⲔ D_2 K ⲚⲞⲨϢⲒⲔ L ⲠⲤⲚⲀⲨ D_1 E. —

Trotz des geringen Umfangs dieses Fragments läßt sich erkennen, daß der Dialekt selbständig zwischen dem Sahidischen und dem Boheirischen steht, ⲦⲰϬ]Ⲓ ⲚⲒⲂⲒ, Ⲧ[ⲞϬⲈϤ] steht gegenüber ⲔⲈⲞ[Ⲩ.

Matthaeus 15. 17 sahidisch ⲘⲎ ⲚⲦⲈⲦⲚⲚⲞⲈⲒ ⲀⲚ ϪⲈ ⲚⲔⲀ
boheirisch ⲘⲠⲀⲦⲈⲦⲈⲚⲈⲘⲒ ϪⲈ ⲚⲬⲀⲒ

ⲚⲒⲘ ⲈⲦⲚⲀⲂⲰⲔ ⲈϨⲞⲨⲚ ⲈⲦⲦⲀⲠⲢⲞ ⲈϢⲀⲨⲂⲰⲔ
ⲚⲒⲂⲈⲚ ⲈϢⲀⲨϢⲈ ⲈϦⲞⲨⲚ ⲈⲢⲰϤ ⲘⲠⲒⲢⲰⲘⲒ ϢⲀⲨϢⲈ ⲚⲰⲞⲨ

ⲈϨⲢⲀⲒ ⲈⲐⲎ ⲚⲤⲈⲦⲀⲨⲞϤ ⲈⲂⲞⲖϨⲘ ⲠⲘⲀⲚⲢⲘⲎ 18 ⲚⲈⲦⲚⲎⲨ
Ⲉϯ ⲚⲈϪⲒ ⲞⲨⲞϨ ⲚⲦⲞⲨϨⲒⲦⲞⲨ ⲈⲚⲒⲘⲀⲚϨⲈⲘⲤⲒ ⲚⲎ

ⲆⲈ ⲚⲦⲞϤ ⲈⲂⲞⲖϨⲚ ⲦⲦⲀⲠⲢⲞ ⲈⲨⲚⲎⲨ ⲈⲂⲞⲖϨⲘ ⲠϨⲎⲦ
ⲆⲈ ⲈⲐⲚⲎⲞⲨ ⲈⲂⲞⲖϦⲈⲚ ⲢⲰϤ ⲀⲨⲚⲎⲞⲨ ⲈⲂⲞⲖϦⲈⲚ ⲠⲒϨⲎⲦ

ⲀⲨⲰ ⲚⲈⲦⲘⲘⲀⲨ ⲚⲈⲦⲤⲰⲰϤ ⲘⲠⲢⲰⲘⲈ 19 ⲈⲨⲚⲎⲨ ⲄⲀⲢ ⲈⲂⲞⲖϨⲘ
ⲚⲀⲒ ⲚⲈⲦⲤⲰϤ ⲘⲠⲒⲢⲰⲘⲒ ⲈϢⲀⲨⲒ ⲄⲀⲢ ⲈⲂⲞⲖϦⲈⲚ

ⲠϨⲎⲦ ⲚϬⲒ ⲘⲘⲞⲔⲘⲈⲔ ⲈⲐⲞⲞⲨ ⲚϨⲰⲦⲂ ⲘⲘⲚⲦⲚⲞⲈⲒⲔ
ⲠⲒϨⲎⲦ ⲚϪⲈ ⲚⲒⲘⲞⲔⲘⲈⲔ ⲈⲦϨⲰⲞⲨ ⲚⲒϦⲰⲦⲈⲂ ⲚⲒⲘⲈⲦⲚⲰⲒⲔ

ⲘⲠⲞⲢⲚⲒⲀ ⲚϪⲒⲞⲨⲈ ⲘⲘⲚⲦⲢⲈ ⲚⲚⲞⲨϪ ⲚⲞⲨⲀ
ⲚⲒⲠⲞⲢⲚⲒⲀ ⲚⲒϬⲒⲞⲨⲒ ⲚⲒⲘⲈⲦⲘⲈⲐⲢⲈ ⲚⲚⲞⲨϪ ⲚⲒϪⲈⲞⲨⲀ

Varianten des Sahidischen: ϢⲀϤⲂⲰⲔ 111 — ⲦⲀⲞⲨⲞϤ 111 ⲦⲀⲨⲞⲞⲨ 71 ⲘⲀⲚⲈⲢⲘⲎ 111 — ⲘⲚⲦⲘⲚⲦⲢⲈ 71 73 111; des Boheirischen: ⲈϢⲀⲨϢⲈ ⲚⲰⲞⲨ $D_{1\cdot 2}$ Δ E — ϢⲈ ⲈϦⲞⲨⲚ J — ⲚⲦⲞⲨϨⲒⲦⲞⲨ] ϢⲀⲨϨⲒⲦⲞⲨ F — ⲚⲞⲨⲘⲀⲚϨⲈⲘⲤⲒ D_4 ⲠⲒⲘ. K — 18 ⲈⲨⲚⲎⲞⲨ Γ K N Hunter. 26 — ⲠϨⲎⲦ Γ J Hunter. 26 — ⲠⲈⲐⲚⲀⲤⲰϤ ϛ Θ^c J L — ⲚⲚⲒⲢⲰⲘⲒ O — 19 ⲈⲦⲀⲨⲒ E O (om. ⲄⲀⲢ ϛ J L Hunter. 26) — ⲚⲈⲦⲚⲰⲒⲔ H Θ* N ⲚⲒⲰⲒⲔ O — ⲘⲈⲐⲘⲈⲐⲢⲈ F_2* om. ⲘⲈⲦ E_1* H Θ* N O.

Auch hier sind genug Kriterien der Selbständigkeit des Faijumischen, wie die Verwendung von ⲔⲀⲖⲀϨ[Ⲏ, das Lehnwort ⲠⲀⲪⲈⲀⲢⲞⲚ (lies -ⲰⲚ), wozu weder das Sahidische noch das Boheirische

anklingt, wie auch in der Textgestaltung 15. 17 ⲗⲩⲱ ⲉⲃⲗⲗ (lies ⲉⲃⲗⲗϩⲙ̄ ⲡ) ⲙⲗ ⲉⲧ[ⲙ]ⲙⲗⲩ ‚und von dort hinweg‘.

Dieses so alte Sprachdenkmal zeigt nun all die Eigentümlichkeiten des Faijumischen, die bisher beobachtet worden sind. Was die Behandlung von ⲣ betrifft, so lesen wir neben ⲗⲱⲙⲓ, ⲗⲱϥ, wo die Vertretung durch ⲗ erscheint, doch wieder ⲛⲓⲙⲉⲧ]ⲣⲏ, geradeso wie im Johannes-Fragment ⲙⲉⲧⲙⲉⲧⲣⲏ und in Korinther 13. 2 ⲙⲉⲧⲣⲏ (vgl. H. Asmus, Über Fragmente in mittelägyptischem Dialekt, Göttingen 1904, S. 8). Das charakteristische ϩⲗⲩ ist belegt aus Jes. Mt. Mc. Joh.; vgl. Asmus p. 18; ϩⲣⲏⲓ Asmus p. 22;]ⲧⲙⲙⲉⲩ Asmus p. 20 neben ⲙ]ⲙⲗⲩ; bekannt ist der Wechsel ⲟ : ⲗ.

Die Bedeutung unseres, wenn auch kleinen Fragments besteht also darin, daß wir dadurch urkundlich in die Lage gesetzt sind, die Existenz der faijumischen Version mit all ihren dialektischen Eigentümlichkeiten bis in das 6.—7. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen und nachweisen zu können.

Die Abhandlung ‚Gegen die Bilderstürmer' von Vrthanes Khertʰoł.

Aus dem Armenischen übersetzt

von

P. Polykarp Samuel,

Mitglied der Mechitharisten-Kongregation in Wien.

Vorbemerkung.

Der Verfasser der unten mitgeteilten Abhandlung, Vrthanes Khertʰoł, lebte gegen Ende des 6. und am Anfange des 7. Jahrhunderts. Er stammte aus dem Fürstenhause der Bagraditen und war wahrscheinlich aus Dovin gebürtig; sein Vater hieß Khcik und seine zwei Brüder, Smbat und Gig, bekleideten im Dienste der persischen Staatsverwaltung höhere Würden. Der erstere war Marspan (Markgraf) von Hyrkanien[1] († 616/17) und der zweite Fürst des Distriktes Daštakaran.[2] Nur soviel und nicht mehr können wir über die Familie und seine Eltern, welche im Jahre 607 noch am Leben waren,[3] erfahren. Sein Geburtsjahr läßt sich nicht genau feststellen.

Den ersten Unterricht genoß Vrthanes in der Stadt Dovin. Nach dem Berichte des Uchtanes befand sich diese Schule, in welcher

---

[1] Auch Gurgân genannt.

[2] *Das Buch der Briefe*, Tiflis 1901, S. 170.

[3] Noch bis 1910 waren diesbezüglich keine sicheren Nachrichten da; alles, was wir von diesem Schriftsteller wissen, verdanken wir P. Nerses Akinian, dessen zwei Artikel in der *Handes Amsorya* (Monatsschrift der Wiener Mechitharisten, 1910, S. 8—11, 37—46 etc.) wir uns zur Richtschnur auf diesem Gebiete nehmen wollen; sein Hauptverdienst ist eine Biographie des betreffenden Schriftstellers nebst einem Verzeichnisse seiner Werke.

er manchen Zweig der Wissenschaft mit schnellem Geiste durcheilte, im Hause des Katholikos selbst. Eben dieses eifrige Studium setzte er später auch auf byzantinischem Boden fort, was für ihn leicht war, weil er ja von Kindheit die griechische Sprache beherrschte.[1]

Der damalige Katholikos von Dovin, Moses (574—604), ein gutgesinnter und sachverständiger Mann, hatte Vrthanes lieb und stand in freundschaftlichen Beziehungen zu ihm; auf seinen Wunsch widmete sich Vrthanes dem geistlichen Stande. Ungefähr um 591 wurde er zum Priester geweiht und erwarb bald darauf das Doktorat. Nach dem Tode des Katholikos wurde er zum Vikar bestellt, welches Amt er drei Jahre lang führte. Um diese Zeit begann der Prozeß des Bischofs von Çurtav, Moses. Weil Vrthanes sich für fähig hielt, dem Rechte zum Sieg zu verhelfen, so nahm er freiwillig an dem Prozeße teil[2] und trat auf diese Weise in einen regen Briefwechsel mit dem erwähnten Moses, Kyrion, Petrus und mit der Kirche von Çurtav. Obwohl alle seine Bemühungen am Ende resultatlos blieben, so zeigte es sich doch ein für allemal, daß er fähig war, in solchen wichtigen Sachen mitzureden.

Die Zeitgenossen des Vrthanes geben ihm die Namen Khertheoł[3] und Vardapet.[4] Unter anderen läßt ihn der ihm beigelegte Titel Šarrsałar[5] (Teranç nuirak) als eine hochgestellte Persönlichkeit erscheinen.

Vrthanes hätte ein tüchtiger Verteidiger der Interessen der Kirche sein können, hätte er sich in seinem bisweilen unbesonnenen Eifer, sie um jeden Preis verteidigen zu wollen, gemäßigt. Sein Briefwechsel mit

---

[1] Vgl. *Das Buch der Briefe* S. 116.

[2] Siehe Näheres bei AKINIAN: *Kyrien, Katholikos von Georgien*, d. h. die Geschichte der Beziehungen der Armenier zu der Georgischen Kirche, *Handes Amsorya*, 1907, 1908, 1909.

[3] Khertheoł heißt armenisch soviel als Philosoph, Gelehrter.

[4] D. h. Doktor.

[5] Šarsałar stammt von dem persischen Sar-salar; das armenische Teranç nuirak (*տէրանց նուիրակ*) scheint die Übersetzung davon zu sein (vgl. J. TIRIAKIAN, H. A. 1912, S. 425).

Sormen zeigt ihn als einen der heftigsten Gegner der Griechen.[1] Er hat eine außerordentlich bedeutende Rolle gespielt bei der Trennung der Georgier von Armenien. Übrigens darf man nicht außer acht lassen, daß er auch bei der Wahl des Katholikos (607) großes Ansehen genossen und dabei als maßgebender Faktor mitgewirkt hat. Als die Wahlbewegung zu Ende war und Abraham (607—610) zum Patriarchen gewählt wurde, verweilte er in Dovin noch eine Zeitlang als Sekretär, um dem bereits schon betagten Katholikos seine Amtsführung zu erleichtern. Gleichwie sein Geburtsjahr, läßt sich auch sein Todesjahr nicht genau angeben, es ist jedoch außer Zweifel, daß er um 617 noch lebte. — Soviel in gedrängter Kürze über seine Biographie.

Ein Mann, der ein so stark bewegtes Leben im Dienste der Kirche und des Staates geführt hat, muß ja doch zu seiner Zeit vieles geleistet haben; das wird niemand in Abrede stellen können; trotzdem haben wir heute von seinen Werken nur eine unvollkommene Kenntnis, weil das meiste entweder gänzlich verloren gegangen oder uns unter fremden Namen überliefert ist. Außer den ihm zugeschriebenen Briefen, deren Anzahl etwa 8 ist, hat er noch zwei Abhandlungen hinterlassen; die Übersetzungen der ‚Schrift zum Erweis der Apost. Verkündigung' und des Werkes ‚Gegen die Häretiker' des Irenäus aber werden ihm mit Unrecht zugeschrieben (Akinian).

Die eine Abhandlung trägt den Titel: ‚Die Geschichte des Aufbaues der Martyrkapelle der Rypsimien von Katholikos Komitas', die andere den Titel: ‚Das Gespräch gegen die Bilderstürmer'. Die letztere ist im wesentlichen eine Erörterung oder vielmehr eine Apologie äußerst gediegenen Inhaltes; sie ist interessant nicht bloß in kirchengeschichtlicher, sondern auch in kunsthistorischer Hinsicht, insofern sie für die armenische Miniatur-

[1] *Das Buch der Briefe* S. 108—109, wo Vrthanes einmütig mit anderen Regenten einen Brief durch sein beigedrücktes Siegel beglaubigt, welcher einen Widerruf der Lehre der Kalzedoniten und die Annahme des Monophysitismus enthält.

malerei wertvolle Angaben enthält.[1] Kirchengeschichtlich ist sie insofern interessant, weil der Verfasser schon in einer so frühen Zeit die einzig richtige Auffassung von der Bilderverehrung den Bilderstürmern vor Augen führt und dieselbe mit Zitaten aus Chrysostomus, Severianus, Eusebius und Gregor Illuminator[2] bekräftigt.

An dieser Stelle ist eine Frage zu lösen, nämlich die der Authentizität dieser Abhandlung; die Art und Weise, wie der Verfasser seine ganze Beredsamkeit aufbietet, die Ikonomaken zu bekämpfen, hat manche Gelehrte zu der Ansicht verleitet, entweder die Frage beiseite zu lassen oder zu sagen, daß diese Schrift nicht von ihm stamme. Dr. J. DASHIAN, *Katalog* S. 1157 äußert sich dahin: ‚Diese Abhandlung gehört nicht Vrthanes Khertho ł, sondern sie ist vielmehr ein Werk späterer Zeit.' Dr. J. STRZYGOWSKI spricht ihm in seinem Werke *Das Etschmiadzin Evangeliar* S. 77 diese Abhandlung ebenfalls ab: ‚An diesen (Vrthanes) kann, glaube ich, schon deshalb nicht gedacht werden, weil das Gespräch offenbar durch den Ikonoklasmus angeregt ist, daher frühestens um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden sein kann.' Diese Meinung scheint aber unhaltbar zu sein. Infolgedessen kommt es nun in erster Linie darauf an, nachzuweisen, daß gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Armenien eine krampfhafte Bewegung im Werke war, welche nachher im 8. Jahrhundert (726) in das sogenannte organisierte Bilderstürmertum übergehen sollte. Für diese unsere Meinung spricht schon die folgende Stelle bei Vardapet Johann (*Mayragomeçi*, zur 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts) an David, Bischof von Metzgołmank. Diese, fast möchte ich sagen, ausschlaggebende Stelle gibt uns der armenische Historiker M. KAŁANKATUAÇI, I. 46, S. 401—405, sie lautet: ‚David, Bischof von Metzgołmank (nach 610) hörte von den Gegenden Armeniens, daß manche die

[1] DASHIAN, *Katalog der Arm. Handschr.* S. 31.

[2] Das Gebet von Gregor bei Agathangelus S. 331 = Ed. Venedig. Diese Stelle wird auch von dem Patriarchen Nekephorus (806—815) in seiner Erörterung gegen Eusebius benutzt. J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense complectus Sanctorum Patrum*, t. I, Parisiis, 1852, pp. 499—502.

Bilder nicht verehren, sowie auch nicht taufen wollen . . . indem sie meinten, daß das Priestertum schon von der Welt weggeschafft sei; da bat er Johann Vardapet um Aufschluß hierüber; und dieser schrieb ihm folgendermaßen: „Jene Sekte erschien erst nach den Aposteln, und der Ikonoklasmus tauchte zum erstenmale in Rom auf, weswegen auch das große Konzil von Cäsarea einberufen wurde. Da faßte man den Beschluß, die Gotteshäuser zu bemalen; die Maler aber überhoben sich selbst und dünkten sich ausgezeichneter zu sein, als die übrigen kirchlichen Künstler und sagten: Unsere Kunst ist Licht, weil sie in gleicher Weise sowohl die Alten als die Jungen lesen können, die Heilige Schrift aber nur wenige. Hierauf wurde das Konzil unterbrochen, alsbald aber wiederum zusammenberufen; als man in diesem Konzil die Sache näher untersuchte, entschuldigte man die Abschreiber, die Leser und die Ausleger und gab ihnen den Vorzug. Und schon von jener Zeit an bis zur Zeit des Moses, Bischofs von Armenien, ist dieses Schisma nicht mehr aufgetreten. Als sich aber das armenische Patriarchat spaltete, da entstand ein heftiger Streit zwischen Moses und Theodorus, Bischof von Karana, den man mit dem Namen ‚Hauptphilosoph' bezeichnete; und die Othodoxen beschimpften das ganze Religionswesen der Griechen (Text: Römer).

Dann aber fingen ein gewisser Priester mit Namen Jesu, ferner Thadäus und Gregor, welche zur Partei des Moses gehörten, . . . an zu lehren: Daß man die Bilder, mit denen die Kirchen bemalt sind, abwischen und mit den weltlichen Priestern kein Verhältnis pflegen soll. Da geriet die ganze Provinz in Verwirrung und das Gerücht drang bis zu den Ohren des Bischofs Moses, welcher sofort ein Schreiben erließ, daß sie wieder zurückkehren sollten. Jene aber lehnten sich gegen ihn auf und zogen nach ihrer Provinz Arzacharan, um daselbst eine Unterkunft zu suchen. Und zu der Frage des Patriarchen an seine Gelehrten nach der Ursache dieses Benehmens führten sie nur die griechische (T: römische) Sekte als Grund hievon an; dann schrieben sie einen Brief, daß niemand die Gemälde, die in den Kirchen sind, geringschätzig behandeln dürfe . . .

Dann aber ließ der Herr von Gardmana die drei gefangen nehmen und gefesselt nach Armenien führen; als jene vor uns erschienen, da fragten wir sie, aus welchem Grunde sie das Bild des menschgewordenen Gottes nicht annehmen wollten. Darauf antworteten sie: Es ist außerhalb der Gebote, und es ist Sache der Heiden, welche allen Geschöpfen göttliche Ehrerbietung bezeugen; wir huldigen deshalb nicht den Bildern, weil wir nirgends in der Heiligen Schrift eine solche Vorschrift vorfinden. Hierauf beriefen wir uns auf das Kolorit in dem Zelte, auf verschiedene Skulpturen des salomonischen Tempels, welche auch in unseren Kirchen bemalt sind. Indem wir dies und dergleichen mehr sagten, haben wir sie auf den rechten Weg gewiesen.‘

Aus diesem Zitate ergibt sich nun folgendes: Wenn auch der Ikonoklasmus in seiner ausgesprochenen Form erst um die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts (ca. 726) auftrat, war er nichtsdestoweniger schon frühzeitig (4. Jahrh.) auf dem Boden von Syrien und Armenien, gleichviel ob unter dem Namen Paulikianismus (eine Art Manichäismus) oder unter dem des Barbarischen[1] Nestorianismus, aufgetreten. CH. DIEHL äußert sich in seinem neuesten Werke ‚*Manuel d'art byzantin*‘ (Paris 1910, S. 335) dahin: ‚Assuré-

[1] Dieses von den armenischen Schriftstellern des 6. Jahrhunderts vielfach erwähnte Epithet (*խուժիկ*) scheint ihren Ursprung von dem gleichlautenden Kontinent zu haben, welcher ursprünglich der Wohnsitz dieser nomadisierenden Sekte gewesen ist. Was den Namen Nestorianismus anbelangt, so haben die armenischen Schriftsteller damit nichts anders als den ausgesprochenen Manichäismus bezeichnen wollen. J. OZNEÇI (718—31) liefert uns in dieser Hinsicht einen gut begründeten Beleg in seiner berühmten ‚Erörterung gegen die Paulikianer‘, wo diese zwei Namen kurzweg identifiziert sind. Es könnte ferner hier in Betracht kommen die Ähnlichkeit dieser Art Nestorianismus mit dem erwähnten Paulikianismus, welche, wie mir scheint, eine bedeutende ist. Nach meiner Meinung ist diese auffallende Ähnlichkeit dahin zu deuten, daß beide Sekten wahrscheinlich anfangs eines gemeinsamen Ursprungs sein dürften; zum Beweis dessen mag dienen die Zitation von Nerses Aštarakeçi aus dem sogenannten Briefe: *Ուխտ միաբանութ Հայոց աշխարհիս ի ձեռն Ներսէսի Հայոց կաթողիկոսի եւն* (Übereinstimmung Armeniens durch den Katholikos der Armenier, Nerses etc.): ‚Und sie (d. h. Nestorianer) verführten Männer und Frauen unter dem einfältigen Volke, zu empfangen die Eucharistie von ihren Händen, wie wenn sie das Bekenntnis der Paulikianer hätten.‘ Vgl. *Das Buch der Briefe*, S. 73.

ment, ce n'étaient là que des protestations isolées. Mais elles attestaient un état d'âme obscur, une sourde hostilité qui, surtout en Orient, persistait contre les images. Tandis que la Grèce, toujours éprise de beauté plastique, acceptait volontiers dans l'art chrétien la représentation de la figure humaine, l'Asie au contraire gardait franchement les vieilles répugnances sémitiques contre l'idolâtrie. C'est en Syrie, plus que partout ailleurs, que se manifestèrent les passions iconoclastes. Au vi^e siècle, Antioche était le théâtre d'une véritable émeute dirigée contre le culte des images . . .' Diese Meinung wird auch von den gleichzeitigen Kirchenvätern[1] und Konzilien vielfach vertreten; das Konzil von Elvirah (306) befahl, daß man die Kirchen nicht bemalen dürfe, ‚damit nicht der Gegenstand unseres Glaubens an den Mauern ausgestellt sei'. Soviel für das hohe Alter einer wenigstens bilderstürmerisch gesinnten Sekte in Asien; um aber dem bisher Gesagten noch näher zu rücken, wollen wir in der armenischen Nationalgeschichte nachschlagen.

Nach dem Berichte der Zeitgeschichte wurden die Vorläufer des Bilderstürmertums, bzw. die sogenannten Barbarischen Nestorianer nach und nach anmaßender und schon um die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts hatten sie in Dovin festen Fuß gefaßt, zumal sie unter anderem auch der armenischen Sprache kundig waren.[2]

Die ernsten Bemühungen von Nerses (II) Aštarakeçi (548—57) — und nicht bloß von ihm, sondern von allen Gelehrten[3] jener Zeit —

---

[1] C. Diehl, pp. 334, wo der Verfasser sich auf das strenge Benehmen des Epiphanius von Cypern (+ 403) gegen das Christusbild beruft, welches in einer Kirche von Palestina aufgehängt war.

[2] Vgl. Pharbeçi S. 94. Übrigens sehr charakterisierend sind an dieser Stelle die Worte von Nerses Aštarakeci (*Das Buch der Briefe*, S. 72): Յաղանդն Նեստորի ըմբռնեցան եւ կողմանք Խուժաստանի, յորոց ոմանք հասեալ յառաջագոյն յաշխարհ մեր, վաճառականութեամբ կեցին ընդ հարս մեր եւ ընդ մեզ, միաբանութեամբ խոստովանելով զինքեանս միահաւատ ընդ մեզ։ Diese Zitation orientiert uns nebenbei über den Zeitraum, in welchem diese Sekte in Armenien einbrach.

[3] ‚Sie (die derzeitigen Gelehrten) schrieben hierauf Briefe, daß niemand die Bilder, die in den Kirchen sind, verachten dürfe.' Kałankatuaçi, *Die Geschichte der Armenier*, I. S. 404.

gingen dahin, diese Sekte auf armenischem Boden auszurotten, was jedoch dem Katholikos Nerses nur in gewissem, spärlichem Maße gelang; sie gewann daher schon Ende des 6. Jahrhunderts gleichsam Oberhand in Armenien, in welcher Zeit auch, gemäß den authentischen Angaben der Historiker Samuel und Kirakos, allerhand Schriften ihrer Religion ins Armenische übersetzt wurden. Der letztere schreibt S. 29 wie folgt: ‚Im 10. Jahre des Herrn Abraham (= 580) drangen in Armenien einige Syrier, beredt und mächtig im Worte, vor, um die Sekte des Nestorius unter uns zu propagieren, aber mit dem Bann belegt,[1] wurden sie ausgewiesen; einige nur stimmten ihnen bei, indem sie ihre Irrlehren übersetzten.‘

Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt nun ungefähr zwischen die Jahre 574—604; gerade um diese Zeit wütete unter der Anführung des ‚lasterhaften Thaddäus und Jesai sowie deren Gefährten‘ das Bilderstürmertum schrecklich in Armenien.

Der einzige Text, auf den wir vorläufig angewiesen sind, ist die bekannte Ausgabe von Sahakian, welcher diese Abhandlung seinem Buche *‚Über die Fürbitte der Heiligen und die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder‘* beigefügt hat;[2] sie ist mehrfach entstellt und manchmal so zweideutig, daß man wiederholt zu Vermutungen greifen muß.

Was meine Übersetzung anbelangt, ist sie so ausgeführt, daß sie auch denjenigen verständlich bleibt, welche des Klassisch-Armenischen unkundig sind; mußte ich mich auch zu diesem Zwecke von einer wörtlichen Übersetzung fernhalten, so soll damit doch keineswegs gesagt werden, daß ich dabei gänzlich von der Ausdrucksweise des Originals abgesehen habe; im Gegenteil, mehrere Stellen werden hinlänglich bezeugen, daß ich das Original beständig vor Augen gehabt habe.

---

[1] Das Formular von der Exkommunikation dieser Sekte findet man in dem *Buche der Briefe* S. 76—77.

[2] Auch unsere Bibliothek besitzt davon eine Handschrift (Nr. 44 aus dem 15. Jahrhundert); sie ist, verglichen mit der obigen Ausgabe, an auffälligen Varianten ziemlich reich; diese Varianten werden in folgenden in den Anmerkungen angegeben werden. Unsere Handschrift will ich einfach mit *B* und den Text des Sahakian mit *A* bezeichnen.

Außerdem ist zu beachten: der Verfasser gab die Zitate, sei es aus der Bibel oder anderswoher, nie genau an. Ich werde es mir daher angelegen sein lassen, alle diese Zitate richtig zu stellen, obwohl sie sich nicht immer wörtlich vergleichen lassen.

Mit dieser unserer Übersetzung hoffen wir denjenigen einen Dienst erwiesen zu haben, denen der Text dieser interessanten Schrift unzugänglich ist. Jene Fragmente, die wegen ihrer besonderen Beziehung zur armenischen Miniaturmalerei in dem Werke *‚Das Etschmiadzin Evangeliar'* übersetzt worden sind, werden wir im wesentlichen unverändert beibehalten.

‚Gegen die Bilderstürmer' von Vrthanes Kherthoł.

Mit dem belebenden Lichte prangen alle Geschöpfe, und Himmel und Erde frohlocken erglänzend in ihren Strahlen; denn das Licht der Wahrheit hat den Erdkreis erleuchtet. Es verscheuchte den finsteren Nebel von den verdunkelten, verhärteten Herzen und da füllte sich die Erde mit der gottkundigen Lehre. Die Gedankenführer verworrener Ansichten aber, welche in stockfinsterer Nacht blindlings umhertappen, sie verführen die Herzen der Unschuldigen mit phantastischen Worten und bringen so Spaltung in die Kirche. Sie meinen, man solle nicht die Kirchen mit Gemälden und Bildern bemalen; und führen von dem alten Testamente Zeugnisse herbei, die bezüglich der Idolatrie der Heiden gesagt waren, und gerade in dieser Hinsicht machten die Propheten ihnen Vorwürfe; unser Kultus aber, den wir Christus und seinen Auserwählten bezeugen, läßt sich mit dem ihrigen keineswegs vergleichen; und dies beweisen wir nicht etwa mit Worten, die an sich wahr und richtig sind, sondern vielmehr mit Zeugnissen der Heiligen Schrift; und wir werden nichts anderes tun, als den Verkündern der Gebote nachsprechen.

Denn[1] auf Gottes Befehl war es Moses, der zuerst in dem Zelte die Bildergestalten gemacht hat, nämlich ein Paar goldene Cherubim

[1] Teroyenz erwähnt, daß der Etschmiadziner Text dieser Abhandlung (vgl. Georg. Katalog d. Handschr. zu Etsch. Nr. 102) erst hier beginnt.

in getriebener Arbeit in Menschengestalt mit Flügeln über der Sühnstätte, aus welcher der Herr der Herren sprach, von welcher selbst der Apostel bezeugt: ‚Die Cherubim der Herrlichkeit, sagt er, überschatteten die Sühnstätte, indem sie die Flügel ausbreiteten‘;[1] und das ist ein Vorbild eines höheren Mysteriums. Ebenso den Vorhang, den der Herr in bunter Farbe und Bildern auszumalen befahl, stattete er in mannigfaltig gestickter Arbeit aus, d. h. in Blau und Purpur, Scharlach und gezwirntem Byssus. War die bunte Stickerei des Vorhanges nicht etwa malerisch und waren die Cherubim des Vorhanges nicht etwa Figuren? Ebenfalls machte Salomon Cherubim im Tempel aus Zypressenholz und überzog sie mit Gold, und nicht nur die Cherubim, die in dem Spruchorte waren, sondern auch an den Wänden und Türen und Schwellen ringsum brachte er Cherubim und Palmen und allerlei Zieraten an. Und Gott verachtete es nicht, sondern vielmehr nannte denselben ‚Tempel seines Namens‘. Der gottbegeisterte Prophet spricht folgendermaßen von jenem Gesicht, das er sah, nicht etwa wie die übrigen Propheten und Orakel, sondern mit gottschauender Voraussehung sprach er: ‚Und der Herr führte mich auf einen hohen Berg hinauf; und er führte mich hinein, ich sah dort einen Tempel und siehe, da war ein Mann, schrecklich und wunderbar, und Blitze zuckten von ihm wie von einem Erze und er beaufsichtigte die Tür und hatte eine leinene Maßschnur und einen Maßstab in seiner Hand; und er sprach zu mir: Menschensohn, schaue und bedenke alles, was sich da findet, weil ich, um es dir zu zeigen, hieher gekommen bin;[2] und ich sah den Tempel ringsum bemalt, innen und außen, mit Cherubim und Palmen vom Boden bis zu den oberen Räumen; und nicht bloß der Tempel war bemalt, sondern auch die Gemächer, die Türe und der Tisch; die Cherubim von menschlicher Gestalt waren alle zu zweien, und je eine Palme zwischen Cherub und Cherub;[3] was ein Zeichen großen Wunders ist.

---

[1] Hebr. 7, 5.

[2] Vgl. Ezech. 12, 3, 4.

[3] Vgl. Ibid. 41, 17, 18.

Nun, was hast du da zu sagen, o mit Geistesschwäche behafteter Mensch, nachdem ich gesagt habe, daß die von Moses und Salomon gemachten Cherubim bloß Gebilde von Menschenhänden waren; und das nennst du etwa erfinden,[1] was Gott selbst vorgezeigt hat? Jetzt ist es nun außer Zweifel, daß die Alten auch Bilder zur Anbetung der Herrlichkeit der Gottheit hatten; soviel aus dem alten Testamente. In dem neuen Testamente sagt Paulus zu den Athenern: ‚Als ich an euren Götterbildern vorüberging und sie betrachtete, fand ich einen Altar, auf dem geschrieben stand: Einem unbekannten Gott. Was ihr nun verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch![2] War der Altar etwa Gott selbst? Daß sie ihn aber unter dem Namen Gottes verehrten, davon hat selbst Paulus Zeugnis gegeben; und wir sind nicht jener Ansicht, daß das Bild und die Gemälde wahrhaftig Gott seien, sondern wir malen sie nur in seinem Namen, gemäß dem erschienenen Vorbild; Isaias verkündete die Geburt und Jeremias seinen Umgang mit den Menschen und Daniel seine Leiden und sein Begräbnis und Ezechiel und Oseas die Auferstehung, und Daniel und Zacharias die zweite Ankunft, und Nahum und Malachias das letzte Gericht. Denn sie verkündeten uns mit Gleichnissen, und die einen sind bereits schon in Erfüllung gegangen und die anderen werden noch erfüllt werden; und wir stellen im Bilde dar, was in der Schrift da ist, und die Schrift ist Tinte und zugleich Motiv für unsere Bilder.

Auch bei den Kirchenvätern sind diesbezüglich manche Erwähnungen zu finden; Johann, Bischof von Konstantinopel, in seiner Rede an die Getauften[3] sagt: ‚Wie z. B. die ehernen Standbilder der Könige leblos und unbeseelt sind, unbeseelt nicht etwa als Kupfer, sondern insofern es das Bild des Königs ist‘, also sollst du verstehen, du Häretiker. Ferner in der Homilie, worin er die Achtung der

---

[1] B liest richtiger զի՞նչ համարիցիս, was nennst du das? anstatt չինե՞լ համարիցիս։

[2] Apost. Gesch. 17, 23.

[3] Diese Zitation deutet auf den armenischen Text, dessen Überschrift eigentlich so lautet: Առ լուսաւորեալսն ասացելոյն լուացմամբ Մարեմայ (vgl. Joh. Chrys. Komment. in Epist. Pauli, II 844—45. Ed. Venezia 1862).

göttlichen Gesetze behandelt, sagt er:[1] ,Sehet ihr es nicht in den königlichen Bildern; oben steht das Bild und trägt den Namen des Königs, unten aber am Postamente sind seine Heldentaten geschrieben; dasselbe kann man auch an den Fellen bemerken; die königliche Figur ist darauf geprägt und darunter seine Ruhmestaten und Siege.' Oder was wirst du sagen vom Christusbilde, welches der fromme und getreue Diener Abgar abgemalt hat von Angesicht zu Angesicht; von welchem die Überlieferung sagt, daß es in der großen Kirche von Urha aufbewahrt sei.

Auch der Bischof Severianus sagt:[2] ,Wie z. B. wenn der König abwesend ist, dann ersetzt ihn sein Bild und die Archonten beten es an und unterlassen es nicht, die Monatsfeste zu begehen, die Oberhäupter und die Plebejer gehen ihm huldigend entgegen, nicht etwa um des Holzes willen, sondern wegen des Königsbildnisses; sie sehen nicht auf die Natur der Dinge, sondern auf das, was schriftlich da ist; und wenn eines Königs Bild so erhaben ist, um wieviel mehr das Bild des unsterblichen Königs?' In diesem Sinne sollst du meine Worte hinnehmen, denn auch sie sind wie die der Kirchenlehrer;[3] und willst du die Schriften dieser erlernen: sie lehren dich dasselbe. Das nämliche gilt von dem hl. Gregor Illuminator der Armenier, welcher in seinem Gebete sagt: ,Anstatt der hölzernen Götzen errichtete er sein Kreuz inmitten des Weltalls; und weil einmal die Menschen gewöhnt waren, die leblosen Bilder der Verstorbenen anzubeten, so wurde er selbst ein totes Bild: Er starb am Kreuze, damit man dasselbe und das daran geschlagene menschenähnliche Bild gläubig verehre, um damit die Kreuzmachenden und Kreuzliebenden sowie die Kreuzanbeter seinem göttlichen Bilde zu unterwerfen.[4]

Nun aber, wenn ihr unseren Worten keinen Glauben schenkt, dann sollt ihr die Schrift untersuchen und sie richtig auffassen; aber

---

[1] B. fehlt: ,worin er . . . . . behandelt, sagt'.

[2] Es war mir unmöglich diese Zitation in der armenischen Übersetzung zu finden.

[3] Text: Denn auch sie sind Kirchenlehrer. [4] Agath. Ed. Venet. S. 71.

ihr steht ja himmelweit entfernt von der Schrift; es sind noch manche Beweise aus der Heiligen Schrift; weil denen, die vernünftig sind,[1] alles leicht zu begreifen ist; denn die Ohren sind zum Hören und der Geist, um zu fassen, und die Augen des Körpers sind blind ohne die des Geistes. Aber das Merkwürdige dabei ist, daß ihr, indem ihr die Orakel anerkennt, den Fürsten vertreibt; ihr betet das Kreuz an und steinigt den König; ihr verehrt das Kreuz und beleidigt den Gekreuzigten. Ebenso hielten die Manichäer und die Marzioner die wahre Menschwerdung Christi nur für augenscheinlich; und wenn sie auch Bilder anschauen würden, nahmen sie Anstoß daran und wurden gleich ärgerlich und fingen an zu beleidigen. Hast du niemals die Propheten aufmerksam gelesen und ergründet; sie heben besonders hervor, daß die Götzen der Heiden Teufel sind; aber nirgends werden die Bilder der Kirche oder der Christen Teufel genannt; die Propheten klagen nur wegen der Götzen. Auch Eusebius, der Chronist, sagt im 7. Buche der siebzehnten Abhandlung seiner Kirchengeschichte,[2] indem er von den herrlichen Zeichen, die in der Stadt Paneas geschahen, den Großtaten unseres Erlösers erzählt, wie folgt:[3] Aber da wir diese Stadt erwähnt haben, sagt er, so ist es nicht recht, ihre Erzählung zu übergehen;[4] denn sie ist wert, im Gedächtnis derer zu bleiben, die nach uns kommen. Von der Haimorrhoïssa, deren Blutfluß hervorsprudelte;[5] von der wir aus dem heiligen Evangelium wissen, daß sie von unserem Erlöser von ihren Schmerzen

---

[1] B: Die im Sinne halten.

[2] Vgl. Eus. Hist. Eccl. vii, 18. Ed. Venet. 1877, S. 577—8. — Die Angabe des Verfassers ist nicht richtig.

[3] Bei der Übersetzung dieses Fragments haben wir wohl die deutsche Übersetzung von Erwin Preuschen im wesentlichen unverändert beibehalten; ‚im wesentlichen' haben wir gesagt, nachdem es ihm nicht jedesmal gelungen ist, das Richtige zu treffen; an solchen Stellen haben wir uns gestattet von der obigen Übersetzung abzuweichen.

[4] E. Preuschen hat anders übersetzt: so ist . . . recht, dies in dieser Erzählung zu übergehen; derselbe Satz ist bei Vrthanes verständlicher ausgefallen als in dem Originale.

[5] Den Satz hat Preuschen so zu übersetzen geglaubt: ‚Deren Blutfluß gestillt wurde', was offenbar falsch ist.

geheilt wurde;[1] es besteht ein Wunderzeichen von ihr[2] bis auf diese Zeit; denn vor der Türe des (ihres) Hauses steht auf einem hohen Sockel das kupferne Bild einer Frau, die auf ihre Knie gesunken ist und die Hände vor sich hin entfaltet hat, und die nach der Art der Blutflüssigen bittet.[3] Und der Frau gegenüber steht das kupferne Bild eines Mannes, der aufrecht dasteht, einen Mantel um sich hat und seine Hände nach der Frau ausgestreckt hält. Und zur Seite seiner Füße über das Gewand hinaus wächst eine Wurzel, die fremdartig ist nach ihrem Aussehen unter allen Wurzeln, und die bis zum Saume seines Gewandes kommt, und es ist ein Heilmittel gegen alle Schmerzen. Diese Bildsäule ist ein Abbild unseres Erlösers, wie man auch sagt, und ist bis auf unsere Tage geblieben; und mit eigenen Augen sahen wir sie zu der Zeit als wir in jene Stadt kamen. Aber das ist nichts Großes im Vergleiche zu dem, was die zum Glauben an Christus bekehrten Heiden taten,[4] welche selbst die Bilder der Apostel Paulus und Petrus, ja sogar Christi selbst mit Farben bemalten, und sie sind noch bis auf diesen Tag vorhanden.‘

Nun, mein Freund, der du dich gegen die Gebote Gottes sträubst, hast du nie dieses Buch gesehen? Ich habe dich mit dem Worte Freund bezeichnet, nicht etwa wegen deiner Rechtgläubigkeit, sondern wie jenen, der von unserem Herrn hören mußte: Freund! warum bist du hereingekommen? Wenn ihr aber gelesen habt und doch nichts wißt, dann bewährt sich an euch das Wort des Apostels, ‚deren Herzen der Gott dieser Welt verblendet hat, daß ihnen die Erleuchtung des Evangeliums der Herrlichkeit Christi nicht strahle‘[5] usw. Wenn ihr aber einmal gelesen habt,[6] dann sollt ihr es genauer

---

[1] B: man sagt, daß sie aus dieser Stadt war und ihr Haus ist dort und in der Stadt ist noch bekannt die Gnade der Barmherzigkeit, die an der Frau von unserem Erlöser geschah.

[2] A. liest statt *սորա*, *սոցա*.

[3] Bei der etwas schwierigen Konstruktion hat der Übersetzer nicht das Richtige getroffen.

[4] Der Satz ist bei PREUSCHEN nicht ganz klar, ebenso wie auch in dem Texte.

[5] II. Korinth. 4, 4.

[6] B: am Rande: Wenn ihr aber nicht gelesen habt.

ansehen und untersuchen und erfahren das Gute und Böse und unterscheiden die göttlichen Dinge von den teuflischen. Wie kommt es, daß ihr nichts davon wisset, daß in den Götzentempeln eingeschnitzt sind nur Ormuzd, d. h. Jupiter und seine Buhlereien und Zaubereien. In den Kirchen Gottes aber sehen wir die heilige Gottesgebärerin mit Christus im Schoße als ihrem Sohn und Schöpfer von sich und von allem. Während in den Tempeln der Götzen unseren Augen sich nichts anderes bietet als Diana und ihre Greuel, ihre Schmutz- und Schandflecken; in den christlichen Kirchen und den Märtyrerkapellen sehen wir dargestellt den heil. Gregor, seine gottgefälligen Leiden und heiligen Tugenden, und den heil. Stephanus Protomartyr zwischen den Steinigern, die selige und herrliche Jungfrau Gajane und Riphsime, samt allen ihren Gefährtinnen und siegreichen Blutzeuginnen, wie auch die übrigen tugendhaften und hochgeschätzten Personen und alle jene, die von engelähnlicher Sittenreinheit gewesen sind, die herzuzählen uns unmöglich wäre. In den Götzentempeln aber sieht man nur Venus, die alle Heiden als Mutter der Begierden bezeichnen, und außerdem noch ihre vielen Berauschungen und Ausschweifungen; in den Kirchen Gottes aber befinden sich das Kreuz des Herrn und die kreuztragenden Apostel- und Prophetenscharen,[1] welche die Ungerechtigkeiten aller beseitigten und die ganze Welt zur Frömmigkeit zurückführten und den Teufel und seine Satelliten zuschanden machten. Die Kirchen, nach dem Vorhergesagten, sind mit den Wundertaten Christi bemalt, wie es schon in der Bibel steht und durch die Propheten vorhergesagt wurde, d. h.: Die Geburt, die Taufe, die Leiden und die Kreuzigung, das Begräbnis, die Auferstehung und die Himmelfahrt; was in der Schrift erzählt wird, das stellt man bildlich dar. Ist die Schrift nicht etwa mit Tinte geschrieben, und die nämlichen Dinge (welche in der Bibel sind) werden mit Tinte bemalt. Nur die Ohren sind geeignet in den Kirchen die Heilige Schrift anzuhören, die Gemälde aber werden wahrgenommen sowohl mit den Augen als auch mit den Ohren und man versteht

[1] B. Die kreuztragenden Fahnen der Apostel.

dieselben mit dem Herzen und bekehrt sich. Es liegt nun ganz klar zutage, daß die Bilder zu verehren nicht in der Schrift verboten ist, und wenn jemand die Dinge einer unparteiischen Prüfung unterwerfen will, der wird es uns zugeben müssen; und die Häretiker, sie irren sich (gewaltig), indem sie gegen uns Einwendungen machen; deshalb halte ich sie für nichts, weil sie unsinnig und jeder Vernünftigkeit bar sind. Nun, hat die Lade Gottes gesprochen, als sie Dagon zum Schweigen brachte und zu Boden warf und die Stadt der Azotier, Gethäer und Akkaroniten mit großen Strafen schlug,[1] so daß die Akkaroniten dagegen schrien und sagten: ‚Warum kehrte zu uns die Lade des Gottes von Israel, daß er uns und unser Volk töte?'[2] Hat etwa das Kreuz Christi gesprochen, indem es in der Stadt den Toten erweckte und bis heutzutage viele Wunder wirkt; welches Ruhm der Engel ist und das Heil der Menschen und der Schrecken der Teufel. Und nun schließen sich die neuen Gebote und die alten eng aneinander und befestigen uns in der Gnade Christi. Denn die evangelischen Typen sehen wir nicht nur mit Gold und Silber bemalt, sondern auch in Elfenbein und rotes Leder gebunden. Und indem wir das heilige Evangelium verehren oder küssen, verehren wir nicht etwa das Elfenbein oder den Lack, welche aus dem Lande der Barbaren in den Handel gebracht werden, sondern das Wort des Erlösers, welches auf dem Pergament geschrieben ist. Gleicherweise setzte sich der Herr der Herrlichkeit auf das Füllen und als er der Stadt näher kam, ging ihm alt und jung mit Öl- und Palmenzweigen entgegen, die ihn lobten, lobpriesen und anbeteten; sie beteten nicht etwa den Esel an, sondern Christum selbst, den Sohn Gottes, welcher darauf gesessen ist.

Ebenso findet die vor den Bildern verrichtete Anbetung nicht wegen der Farben, sondern Christi halber, im Namen dessen sie gemalt worden sind, statt. Nun, was für eine Ähnlichkeit ist zwischen den göttlichen Bildern[3] und den Unreinheiten der Heiden, wofür uns

[1] A. omittit. [2] I. König. 5, 10.

[3] Zu verbessern: statt *պատուիրանացն* (Gebote) ist zu lesen *պատկերացն* (Bilder), wie der Zusammenhang lehrt.

die Heiden mit ersonnenen Flecken zu besudeln trachten und Häresien einführen zum Verderben ihrer selbst und zum Verderben aller Zuhörer, wofür sie die ewige Rache werden erdulden müssen in der Hölle samt ihren Mitschuldigen; darum hat der selige Prophet Osea mit Recht und zutreffend gesagt: ‚deren Fallstricke auf ihren Wegen, denn den Irrtum haben sie in dem Hause Gottes gepflanzt';[1] ferner: ‚Wehe! der seinem Nächsten den Trunk trüber Lockungen bietet',[2] und in der Tat, diejenigen, welche von dem wahren Glauben abgefallen und dem richtigen entfremdet sind, verwickeln[3] andere auch in verschiedene Lockungen und Schlingen der Sünde. Doch ich rede und will nicht schweigen. Wenn einer zum Beispiel aus dem Bücherschrank ein Buch haben wollte und sagen würde: Da gib mir die Apostel oder Isaias oder Jeremias, ist etwa damit Isaias oder der Apostel selbst gemeint? nicht etwa die göttlichen Orakel samt deren (Apostel) Worten? Durch die Bilder erinnern wir uns an sie und an diejenigen, welche sie gesandt haben; wir sagen keineswegs, daß das Bild Gott persönlich sei, sondern die Erinnerung an Gott und an dessen Diener.

Es stand geschrieben, als ob die Bilder in den Kirchen erst vom Pap eingeführt wären. Nun, einem jeden ist es klar, daß ihr lügt; weil ja bis heutzutage niemand in Armenien ein Bild anzufertigen wußte, man vielmehr die Bilder von den Griechen brachte, welchen wir unsere Bildung verdanken; und diese Bilder sind jetzt verloren gegangen; es waren schon andere Könige vor Pap, welche in den Kirchen Bilder und Malereien im Namen Christi aufstellten und ebenso nach Pap andere Könige und Patriarchen, so z. B. der selige Sahak und Mesrop, Eznik, Artzan, Koriun und deren Gefährten, durch die den Armeniern von Gott auch die Literatur gegeben wurde und keiner von diesen hat Einspruch gegen die Bilder und Gemälde in den Kirchen erhoben, sondern allein der lasterhafte und fanatische Thaddäus und Jesai und deren Gefährten, welche mit sich manche

---

[1] Osea 9, 8.

[2] Habak. 2, 15.

[3] B liest *շաղապատին,* statt *շաղապատեն.*

verführten, sowie euch; denn die Partei der Schismatiker triumphiert zwar auf einige Zeit, bald siecht sie aber dahin, weil sie ja lügt. Auch die erste Sünde ist von der Lüge geboren, wie es zur Zeit Adams der Fall war. Diese Worte sind nicht etwa von mir gesagt, sondern von der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Wenn ihr Gott Christo dienen und seine Gebote lieben wollt, sollt ihr diejenigen Schriften erforschen, deren Namen hierin geschrieben sind, und wenn ihr dieselben zur Hand haben werdet, werden sie euch den richtigen Weg Gottes zeigen. Soviel sei von den Bildern genügend für diejenigen, welche vernünftig sind.[1]

Diejenigen aber, die sagen, daß die Tinte unrein sei, werden durch den eigenen Mund verdammt; denn die Tinte der Bücher besteht aus Vitriol, Galläpfeln und Gummi, welche man nicht einmal kosten kann, und der Stoff der Bilder besteht aus Milch, Eiern, Arsenik, Lasurstein, Oxyden, Zinnober und ähnlichem, von dem manches zur Speise und als Heilmittel verwendet wird. Aber unrein sagen wir nicht, was Gott zur Zierde der Erde gegeben hat, und das verachten wir nicht als ekelhaft. Ihr sagt, daß die Tinte stinke; insofern ihr aber rein seid und geistig, soll man während des Gebetes euern Unterleib zerteilen und mit siedendem Wasser euere Eingeweide abwaschen und nachher in die Kirche gehen.

O ihr Bösen und geriebene Bösen, die ihr bald die Farben und bald die Bilder und Gemälde bekrittelt und sagt, daß sie Erzeugnisse der Hände seien und unser nicht würdig; selbst die Kirchen sind Werke der Hände und sind dennoch Tempel Gottes genannt. Paulus spricht Timotheus folgendermaßen an: ‚Damit du wissest wie du im Hause Gottes wandeln sollst, das ja die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit ist.‘[2] Nun, was sagt ihr dazu, weil dies doch ein Gebilde von Menschenhänden ist. Denn was unsichtbar ist, erkennen wir durch das Sichtbare; und die Farben und Gemälde erinnern uns an Gott und seine Diener.

---

[1] B: welche im Sinne halten.

[2] I Timoth. 3, 15.

Da ihr nun stolz auf Teufel seid und euch für gerecht ausgebt und übertünchten Gräbern gleicht, so hat der Prediger richtig gesagt: Sei nicht zu gerecht und überweise, daß du nicht verwirrt stehest![1] und ferner sagt er: ‚Ein böses Geschlecht dünkt sich gerecht,[2] wie auch ihr euch hoffärtig rühmt und mit zügellosem Munde redet, was ungeziemend ist. Laßt uns aber streben in die Kirche Christi zu gehen, Tag und Nacht im Gebete zu verharren, damit wir die Zeit der Pilgerschaft vollenden und würdig seien, Gott mit freudigem Antlitz am Jüngsten Tage zu sehen, damit wir die ewige Güte erlangen mögen, dem die Ehre gebührt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

---

[1] Vgl. Eccl. 7, 17.
[2] Vgl. Sprich. 30, 12.

Anmerkungen zum ‚Frahang i Pahlavīk'.

Von

Bernhard Geiger.

I.

Ich gebe im folgenden eine Auswahl aus einer Reihe von Notizen, die ich mir beim Studium der jüngst erschienenen Neuausgabe des Frahang von HEINRICH F. J. JUNKER (Heidelberg 1912) gemacht habe. Diese Edition ist sehr dankenswert, weil sie auf einer größeren Zahl von Handschriften beruht, und auch die große Sorgfalt, mit der der Herausgeber den iranischen Teil des Glossars bearbeitet hat, verdient Anerkennung. Gleichwohl wird jeder, der auch mit den semitischen Sprachen einigermaßen vertraut ist, konstatieren müssen, daß diese Ausgabe die Erklärung des Frahang nur wenig fördert. Ein großer Teil der semitischen Elemente des Glossars, auf die JUNKER keine Rücksicht genommen hat, harrt noch der Entzifferung und es ist doch selbstverständlich, daß alle Urteile über das Glossar nur geringen Wert besitzen müssen, solange ein beträchtlicher Teil seines Wortschatzes terra incognita ist, Mißverständnisse nicht aufgehellt, orthographische Eigentümlichkeiten nicht näher untersucht sind. Aber auch die Feststellung der Bedeutung iranischer Wörter und die Abteilung der Wortgruppen werden naturgemäß nicht selten von der Lesung der zugehörigen semitischen Wörter abhängen. Wer da meint, schon durch Vergleichung einiger Handschriften und durch die Auswahl von Varianten aus den anscheinend besten Handschriften, wenn nicht den ursprünglichen Frahang, so doch einen zuverlässigen Text herstellen zu können, täuscht sich

gar sehr. Denn gerade die Art, wie die semitischen Elemente in allen Handschriften behandelt erscheinen, macht es zweifellos, daß der Frahang der Handschriften ein spätes Produkt darstellt, das durch Zusätze, Doppelschreibungen, Umstellungen und dergleichen mehr aus dem ursprünglichen Werke allmählich erwachsen ist. So kann man zwar bei iranischen Wörtern von einer historischen Schreibweise sprechen, nie und nimmer aber bei semitischen Wörtern, die mit *t* oder *p* anstatt mit *d* oder *b* geschrieben sind. Und wie diese scheinbar altertümlichen Schreibungen, neben denen oft noch die älteren, richtigen Formen stehen, nur spätere ‚gelehrte‘ Rückschreibungen sind und das Resultat einer (bisweilen auch an iranischen Wortformen geübten) mißbräuchlichen Übertragung der historischen Schreibweise darstellen, so sind viele Buchstabenverbindungen, die neben semitischen Wortformen stehen, spätere Zutaten, nichts weiter als fehlerhafte und zwecklose Umschreibungen, die nur dank ihrer mehr oder weniger abweichenden Gestalt Aufnahme in das Glossar gefunden haben. Dazu kommen noch zahlreiche Schreibungen, die im großen und ganzen allen Handschriften gemeinsam sind, die aber keine Anknüpfung an eine der hier in Betracht kommenden Sprachen gestatten, also auf alten Fehlern beruhen müssen. Unter diesen Umständen ist es gar nicht möglich, auf Grund unserer Handschriften ‚den Text in seiner ältesten erreichbaren und darum besten Gestalt wiederzugeben‘ (Junker p. 13), und so hat auch Junker tatsächlich mitunter aus den ‚besten‘ Handschriften die allerschlechtesten Lesarten in den Text gesetzt. Was also dringend nottut, ist eine gründliche, systematische Untersuchung namentlich des semitischen Teiles des Frahang. Aber ich bin überzeugt, daß hier nur die radikale Methode zum Ziele führen kann, die Friedrich Müller in seinen ‚Bemerkungen zum Pahlavi-Pazand Glossary‘ (*WZKM* 6, 76—86; 292—306 und 7, 141—152), von einigen Fehlgriffen abgesehen, oft mit großem Geschick angewendet hat und ich muß ganz entschieden den Worten Junkers (p. 36) widersprechen, mit denen er die Möglichkeit, daß سکرس oder دکرس mit hebr. זְאֵב identisch sein könnten, zurückweist: ‚But by this you lose the bottom

of reality and the whole is to no purpose.‘ Vorsicht ist ja sehr löblich und bei der Vieldeutigkeit der Pehlevīschrift besonders notwendig, aber unser Frahang ist von der ‚Wirklichkeit‘ so weit entfernt, daß das Vertrauen zur Überlieferung, wie schon aus einigen unanfechtbaren Lesungen FR. MÜLLERS ersichtlich ist, nicht nur unberechtigt ist, sondern dem Verzicht auf weitere Forschungen gleichkommt. Wohin dieses Vertrauen führen kann, zeigt JUNKER unter anderem dadurch, daß er کسو (זית) ‚Olive‘ p. 111 (und 128) in den iranischen Wortschatz aufgenommen hat, nur weil dieses Wort nach der Abteilung des Glossars Kap. IV, 2 den Schluß einer Wortpruppe bildet, also *uzvārišn* zu sein scheint. (Und arab. زيتون, das JUNKER vergleicht, ist bekanntlich Lehnwort aus dem Aramäischen.) Andere Fälle werden in den folgenden Untersuchungen erörtert, die, wie ich hoffe, die Berechtigung meines Standpunktes erweisen und gleichzeitig manches Brauchbare zur Erklärung des Frahang beitragen werden. Ich möchte nur noch bitten, nicht jeden einzelnen Fall allein, sondern im Zusammenhang mit den anderen Beispielen zu betrachten: denn auch in den unsinnigsten Verschreibungen des Glossars ist ‚Methode‘.

Kap. I, 3: کرکر. VULLERS, *Lexicon* II, 1545 hat dieses Wort gemäß der Schreibung des Burhān (ربزبا) als ܙܘ ܐܡܘ ‚magnus splendor‘ erklärt. Auch HAUG, PPGl. 237 denkt an זיו, ܐܡܘ ‚splendor‘, nimmt aber Reduplikation einer Wurzel *zab*, *zabab* oder *zava* an. MÜLLER verwirft *WZKM* 6, 86 diese Deutungen und hält کرکر für eine Verschreibung aus ررر = aram. רברבא ‚groß, großmächtig‘, also hier ‚großes Gestirn‘ = ‚Sonne‘. Aber es ist ausgeschlossen, daß ein so allgemeiner Ausdruck zur Bezeichnung der Sonne verwendet worden wäre. Hier wie bei allen anderen Entzifferungsversuchen muß der Grundsatz beobachtet werden, daß man stets die gebräuchlichsten aramäischen Entsprechungen zu erwarten habe, nicht aber Wörter, deren Bedeutungen man erst auf Umwegen mit denen der zugehörigen iranischen Wörter in Einklang zu bringen vermag. Und

außer שמשא, an dessen Stelle das Glossar schon vorher die arab. Form [Pahl.] bietet, kommt kein anderes Wort in Betracht; man kann es also als sicher betrachten, daß کرکت nicht ‚Sonne‘ bedeutet. Auffällig ist, daß [Pahl.], das durch [Pahl.] (*x*ᵛ*ar*) erklärt wird, im Burhān (s. شمسا) die Bedeutung نور ‚Licht‘ (der Sonne, des Mondes, der Lampe, des Feuers etc.) hat, wie wenn das *uzvārišn* nicht [Pahl.] sondern [Pahl.] (*x*ᵛ*arrah* = np. *xurrah*) gelautet hätte. So las auch ANQUETIL II, 507 ‚*Kheroh o khorschid*: lumière et soleil‘. Wie dem auch sei, für jeden Fall gehört die häufigste iranische Bezeichnung der Sonne, [Pahl.], notwendig zu dem allein gebräuchlichen semitischen Wort für ‚Sonne‘ [Pahl.]. Und wie [Pahl.], so ist auch کرکت irrtümlich in eine besondere Wortgruppe gestellt worden. Die vorangehende Gruppe [Pahl.] · [Pahl.], deren Teile wahrscheinlich nur verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes sind, bedeutet gewiß (wie [Pahl.]) ‚Glanz, Herrlichkeit‘ (vgl. W. GEIGER, Sitzungsb. bayer. Ak., phil.-hist. Kl., 1890, 2, p. 48 f.) und کرکت gehört zweifellos an die Spitze dieser Gruppe. Denn es läßt sich mit aram. זִיוְתָא vereinigen. Ich halte es nämlich für eine Verschreibung aus [Pahl.][ו][Pahl.] = [Pahl.][ו][Pahl.]. Daß [Pahl.] und [Pahl.] öfter verwechselt werden, da sie ähnlich geschrieben werden, ist bekannt. Ich erinnere nur an Fälle wie [Pahl.], [Pahl.] = aram. אברא (nicht arab. ابير): x, 8; [Pahl.] und [Pahl.], die nicht ‚vielleicht‘ (JUNKER p. 87), sondern gewiß identisch sind: VI, 2; [Pahl.] statt נקבה (PPGl. 224): XI, 2; [Pahl.] und [Pahl.] = מקבלי: XXI, 9. Andere Beispiele folgen weiter unten. Die Ligatur [Pahl.], die weiterhin in [Pahl.] verschrieben worden ist, ist offenbar wie in [Pahl.], dessen Lesung ich nachher gebe, nur flüchtige Schreibung für [Pahl.], wie ja ähnlich öfter [Pahl.] für [Pahl.] geschrieben wird. Zu der irrtümlichen Reduplikation der ersten zwei Buchstaben [Pahl.] vergleiche man III, 1: [Pahl.], statt יַמְמַיָא (Pluralbildung wie עַמְמַיָא); IX, 2: [Pahl.], das zuerst von MÜLLER (*WZKM* 6, 305) gedeutet worden ist, das aber genauer aus [Pahl.] statt [Pahl.] (und dieses aus [Pahl.] = דּוּבָא) zu erklären ist; schließlich das ganz analoge [Pahl.].

Kap. I, 3: [Pahl.] · [Pahl.] · [Pahl.] · [Pahl.]. Diese Stelle ist zweifellos verderbt und ein Beispiel der Zerreißung einer Gruppe in zwei Gruppen. Schon MÜLLER hat *WZKM* 7, 148 richtig erkannt, daß [Pahl.] nur eine

Variante von … ist. Ob seine etwas umständliche Erklärung zutrifft, ist fraglich, daß aber … nur Verschreibung aus … (קמרא) sein kann, ist zweifellos. Ebenso, daß beide Schreibungen in eine Gruppe gehören. Hier ist also das PPGl., p. 1, 5 im Recht. Zu beiden Schreibungen gehört als *uzvārišn* … ‚Mond‘. Bei Junker folgt aber auf … als *uzvārišn* … ‚Zeit‘ und er übersetzt p. 112 … demgemäß durch ‚time‘. Aber arab. قَمَر hat nie und nimmer diese Bedeutung! Also gehört … nicht in diese Gruppe, es sei denn, daß es aus חֹדֶשׁ ‚Neumond‘ verschrieben ist. Doch die Lesart … ist unsicher (vgl. die Varianten bei Junker und PPGl., p. 1, 6) und, da ‚Zeit‘ hier zwischen ‚Mond‘ und ‚Morgendämmerung‘ nicht recht paßt, halte ich Verschreibung für … (= … mit … für …) als Nebenform zu dem … der folgenden Gruppe (oder für بامداد?) für sehr wohl möglich.

Kap. i, 3: … · …. Hierin ist das noch nicht erklärte … Verschreibung aus … = arab. فَجْر. Die Schreibung … erklärt sich vielleicht aus Verwechslung mit … = … ‚Hälfte‘ (xxxi, 7) und … ‚Pflaume‘ (iv, 6), wie … (Junker schlecht …) ‚Nase‘ (x, 4) mit … = תעלא ‚Fuchs‘ (ix, 1) oder … (statt … = חלבא) ‚Milch‘ (vii, 4) mit … = חליא ‚Zuckerwerk‘ (v, 2) zusammengefallen sind.

Kap. ii, 5: … · … · … · … · …. Der Text ist nicht in Ordnung. Zu … gehört notwendig …, die in Pehlevītexten allgemein übliche Entsprechung, wie auch das PPGl. hat, und … kann nicht *uzvārišn* von … sein, da בבא (und auch das arabische Lehnwort باب) niemals ‚Weg‘ bedeuten. Überdies erscheint ja … · … schon vorher (ii, 3), wo es vielleicht mit … zu … gehört, da שׁוּקָא nicht nur ‚Markt‘, sondern auch ‚Straße‘ bedeutet. Ich halte deshalb mit Müller (*WZKM* 6, 80) das … unserer Stelle für Verschreibung aus … = aram. רחיא ‚Mühle‘ und …, das nicht ‚Garten‘ bedeuten kann, für *uzvārišn* dieses *…. Dieser durchaus nicht gekünstelten Annahme steht nur — die Tradition im Wege, die den Sinn vieler semitischer Wörter nicht mehr verstand, der zuliebe man also die Dinge nicht auf den Kopf stellen darf. Auch die Ansicht Müllers (*WZKM* 6, 80 und 7, 143 ff.), daß die Formen …, … und … auf die Grundform

[Pahlavi] zurückgehen, ist zweifellos richtig. In [Pahlavi] liegt Verwechslung von [Pahlavi] mit [Pahlavi] und Rückschreibung von [Pahlavi] in [Pahlavi] vor, während [Pahlavi] eine Vereinigung beider Schreibungen darstellt.

Kap. III, 1. Zu [Pahlavi] vgl. oben sub كركرس. — Wer wird glauben, daß [Pahlavi] ursprünglich dem Glossar angehört hat? Es ist natürlich nur Variante von [Pahlavi] mit Umstellung von [Pahlavi] (יא) in [Pahlavi] (אי). — In der folgenden Gruppe paßt [Pahlavi] (ימא ‚Meer‘) nicht zu seinem *uzvārišn* [Pahlavi] ‚Fluß‘. Es liegt also Verschreibung aus [Pahlavi] (מיא) ‚Gewässer‘ vor, das vorher das Wasser ([Pahlavi]) im allgemeinen bezeichnete. Vgl. Bund., p. 53, 7 die Reihenfolge: [Pahlavi] [ו] [Pahlavi] ו [Pahlavi] ו [Pahlavi]. — Es folgt die Gruppe [Pahlavi] · [Pahlavi]. MÜLLER hat (*WZKM* 6, 299) [Pahlavi] fälschlich als Verschreibung für [Pahlavi] = aram. בתא, ܒܬܐ ‚Nachströmung, die der Überschwemmung folgende Wassermasse‘ erklärt. Aber [Pahlavi] muß etwa ‚Wasserkanal‘ oder ähnliches bedeuten, während das aramäische Wort vor allem ‚Nachwuchs‘, das Getreide, welches aus den im vorhergehenden Jahre ausgefallenen Körnern nachgewachsen ist (LEVY, Neuhebr. und chald. Wörterb. s. v.), bedeutet. ‚Nachströmung‘ ist in bildlichem Sinne gemeint, paßt also ganz und gar nicht. [Pahlavi] gehört gewiß zu np. كت ‚fossa, fovea‘ = كاريز ‚canalis subterraneus aquae deducendae inserviens‘, wie schon HAUG-WEST im Gloss. and Index zu AV. angenommen haben, und zu *kaḍ* ‚Graben, Kanal‘ (GEIGER, Aogemad. p. 94). Doch halte ich die bisherige Lesung *katas* für falsch. Ein Suffix *-as* (JUNKER p. 113) ist nicht gut denkbar. [Pahlavi] und [Pahlavi] (= [Pahlavi]) sind zweifellos zwei verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes und entweder *katah* ([Pahlavi] mit [Pahlavi] statt [Pahlavi] und [Pahlavi] mit [Pahlavi] statt [Pahlavi]) aus **katak* zu lesen oder aber *katīk,* das eine Ableitung wäre wie [Pahlavi] (*xānīk*), welches awest. *xąnya* (aus *xan* ‚Quelle, Brunnen‘; Y. 68, 6) entspricht.

Kap. IV, 1. Zu [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] · [Pahlavi] wage ich eine Vermutung, die ich seit längerer Zeit hege und die ich für berechtigt halte, solange niemand für die seltsamen Formen [Pahlavi], [Pahlavi] und [Pahlavi], die ‚Weizen‘, ‚Gerste‘ und ‚Hirse‘ bedeuten sollen, eine bessere Erklärung gefunden hat. Ist es glaublich, daß das Glossar, das doch soviele aramäische Ausdrücke für Früchte, Mehl, Brot, Stroh etc.

enthält, ebenso wie die übrige Pehlevīliteratur die üblichen und häufigen semitischen Bezeichnungen der drei Getreidearten Weizen, Gerste und Hirse חטתא, שעורה und [Pahlavi] (פרג) nicht aufgenommen hat? Und sind nicht [Pahlavi], [Pahlavi] und [Pahlavi] schon äußerlich als künstliche Formen kenntlich, die kaum eine Anknüpfung an irgendeine unter den bekannteren Sprachen gestatten? Bund. p. 64, 15 f. stehen nebeneinander: [Pahlavi] ı [Pahlavi] [Pahlavi]. Hier sind [Pahlavi] und [Pahlavi] nur Varianten von [Pahlavi] und [Pahlavi] ‚Weizen und Gerste' und [Pahlavi] muß ‚Hirse' bedeuten (Justi p. 37 ‚Roggen', West, *SBE* v, 101 ‚grain'). Justis Zusammenstellung (87 b) von [Pahlavi] mit neup. برز ‚satum, frumentum' ist unzulässig. Es handelt sich doch zweifellos um eine ganz bestimmte dritte Getreideart, während برز nur ‚agricultura' (vgl. Vullers s. v. = كشت وزراعت وكشاورزى) ist. Man darf also auch nicht unser Wort ‚Saat' heranziehen. [Pahlavi] ist daher entweder Rückschreibung aus [Pahlavi] (פרג) oder — was weit wahrscheinlicher ist — Verschreibung aus [Pahlavi] ‚Hirse' mit [Pahlavi] statt [Pahlavi]. Dieselbe Verschreibung hat Müller *WZKM* 7, 143 an [Pahlavi] (ii, 5) = [Pahlavi], فدن und ibid. 6, 80 an [Pahlavi] (xxxi, 3) = [Pahlavi] (dies aus [Pahlavi]) = חריא (x, 7) unzweifelhaft richtig konstatiert. Bund. 58, 13 kommt noch [Pahlavi] allein vor als ‚*rat*' des kleinkörnigen Getreides, wie 58, 11 [Pahlavi] (vgl. auch Pehl. Mēn. ī Xr. 16, 13 f.; 61, 11) als ‚*rat*' des großkörnigen Getreides. Ich halte [Pahlavi] für eine Abkürzung von חִטְּתָא (ܚܛܐ, arab. حنطة), [Pahlavi] ([Pahlavi]) für eine Abkürzung von hebr. שְׂעוֹרָה, aram. שעורתא, סערתא (ܣܥܪܐ, arab. شعير) — zur Schreibung vgl. im Frahang x, 3 [Pahlavi] = aram. שַׂעֲרָא, סערא, arab. شعر ‚Haar' — und [Pahlavi] für eine Abkürzung von ܦܪܓܐ, פרג (vgl. Löw, Aram. Pflanzenn., p. 101 f.: ܦܪܓܐ الجوارس, worin الجوارس Fehler für الجاورس = np. گاورس ist). Das schließende [Pahlavi] oder [Pahlavi] ist vielleicht das mittelpersische Suffix -*k*, das an die Anfangsbuchstaben der einzelnen Wörter angehängt worden ist. Sind dies vielleicht alte Abkürzungen, wie sie in Rechnungen[1]

[1] Mein verehrter Kollege, Privatdozent Dr. Fr. Hrozný, macht mich darauf aufmerksam, daß in den griechischen Papyri (vgl. Greek Papyri in the Brit. Mus. vol. iv, p. 605 und 607) σίτου (‚Weizen') durch σι und κριθῶν (‚Gerste') durch κρ (auch κρ$^{\vartheta}$) abgekürzt werden, wie in den aramäischen Papyrus und Ostraka aus Elephantine כ und ש Abkürzungen von כסף (‚Geld') und שקל (*Šeḳel*) sind.

üblich gewesen sein mögen? Hierher gehört nun wohl auch [Pahlavi] (v, 1), welches durch [Pahlavi] ‚Dattel‘ erklärt wird. Schon Müller (*WZKM* 6, 85) hat darin eine Verstümmelung aus [Pahlavi] (iv, 3) = דקלא gesehen und ich halte es ebenfalls für eine Abkürzung mit Rückschreibung von [Pahlavi] aus [Pahlavi]. Dieses [Pahlavi] kommt auch Pehl. Mēn. ī Xr. 16, 16 und 18 vor.

Kap. iv, 4. [Pahlavi] · [Pahlavi]. Junker hätte p. 110 bemerken müssen, daß [Pahlavi] nur eine Umkehrung von [Pahlavi] (= קְנִיָּא) ist. Wie man [Pahlavi] als *naδ* [*nay*] (so auch Salemann) lesen kann, verstehe ich nicht. Es fehlt also das *uzvārišn* [Pahlavi], das im PPGl. steht.

Kap. iv, 5. Die Schreibung [Pahlavi] (سفرجل, אספרגלא) ist eine Mißgeburt und aus der Vereinigung zweier Schreibungen hervorgegangen: 1. [Pahlavi] (mit [Pahlavi] aus [Pahlavi]) und [Pahlavi] (mit [Pahlavi] = [Pahlavi]). Man vergleiche dazu die Schreibung des Wortes Bund. p. 64, 12 (ed. Westergaard). — Eine unsinnige Schreibung bietet auch [Pahlavi]. Die Nebenformen [Pahlavi] und [Pahlavi] könnten zwar רמונא und רִמָּנָא wiederzugeben bestimmt sein, aber es sind doch wohl nur Varianten mit Umstellung des [Pahlavi]. Die Form [Pahlavi] aber ist offenbar aus einer Vereinigung der Schreibung [Pahlavi] mit einer Schreibung [Pahlavi] (mißbräuchliche Umschreibung von [Pahlavi] in [Pahlavi] nach Analogie der berechtigten Schreibungen [Pahlavi] und [Pahlavi] vii, 2 u. dgl.) hervorgegangen.

Kap. v, 1. [Pahlavi] und [Pahlavi] sind zweifellos Verstümmelungen aus [[Pahlavi]] = aram. עֲסִיסָא ‚Most‘. Wie ich nachträglich bemerke, haben schon Haug-West im Gloss. and Index 22 hebr. עָסִיס herangezogen. [Pahlavi] ist also ‚Most‘, ebenso wohl auch Bund. p. 28, 10, obwohl es Phl. Vend. 14, 17 zur Erklärung von *maδu*, Phl. Nīr. 30 von *maδa* verwendet und Mēn. ī Xr. 16, 20; 24 etc. im Pāzend-Text durch می wiedergegeben wird. Ich glaube deshalb, daß [Pahlavi] · [Pahlavi] ursprünglich mit [Pahlavi] · [Pahlavi], welche ebenfalls ursprünglich ‚Most‘ bedeutet zu haben scheinen, eine Gruppe gebildet haben. Wie [Pahlavi] und [Pahlavi] nur Varianten sind, so stellen auch [Pahlavi] und [Pahlavi] nur zwei verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes vor. Und zwar entspricht [Pahlavi] (mit fehlerhaftem [Pahlavi] für [Pahlavi]) ganz genau neupersischem بادہ, während [Pahlavi] die mittelpersische Form mit (berechtig-

tem?) [Pahlavi] statt [Pahlavi] ist. Die Annahme einer Verschreibung von [Pahlavi] aus [Pahlavi] = arab. نبيذ (Müller, *WZKM* 7, 143) ist also unnötig und auch sonst bedenklich, Justis בסא (d. i. ביסא) aber (p. 88 b) kommt überhaupt nicht in Betracht. Auch بادہ hat bei Vullers, Lex. sub 3) die Bedeutung ‚Most‘, und dies, nicht aber Wein, wird wohl auch mit der Erklärung des Burhān: بسیا (sic!) شراب انگوری را گویند بلغت ژند وپاژند gemeint sein.

Kap. v, 2. [Pahlavi]. Wie schon Olshausen, *KZ* 26, 536 vermutet hat, ist [Pahlavi] identisch mit חַלְיָא ‚Süßes, Süßigkeit‘ (vgl. arab. حَلْوَى ‚Zuckerwerk‘). Das folgende Wort [Pahlavi], das mit arab. عطر ‚Parfum‘ (Justi 54 b) gewiß nichts zu tun hat, las Sachau, *ZDMG* 24, 726 ‚*atwar* — تَوَر, تَبَر‘ und er meinte, es sei dasselbe Wort, das in arab. طبرزد enthalten sei. Sachau ist dem richtigen ganz nahe gewesen. [Pahlavi] ist nämlich trotz Olshausen, l. c., mit طبرزد, der arab. Form von np. تبرزد (‚harter, weißer Zucker‘, vgl. Burhān s. v.) = [Syriac] (Lagarde, Ges. Abh. 49; Löw, Aram. Pflanzenn., p. 345), d u r c h a u s i d e n t i s c h. Es ist nämlich durch Umstellung des [Pahlavi] aus [Pahlavi] ([Pahlavi]) entstanden, worin das [Pahlavi] wie in [Pahlavi] aus گد (זד) verschrieben ist. In [Pahlavi] hat schon Olshausen نیشکر (‚Zuckerrohr‘) vermutet und so liest denn auch Junker p. 75. Es ist genauer *nay ī šakar* zu lesen (talmud. קניא דשכר). Wir haben hier demnach ausschließlich Bezeichnungen für Zucker, Junker gibt also p. 97 [Pahlavi] mit Unrecht außer ‚sugar‘ auch noch die Bedeutung ‚beverage to get drunk‘; sein Zitat aus Phl. Nīr. 30 ‚*šakar* x^v*arēt* — *maδ ān*‘, wo *šakar* ‚Rauschtrank‘ bedeutet, ist a n d i e s e r S t e l l e nicht am Platze. Das Wort [Pahlavi] der folgenden Gruppe hat schon Olshausen, l. c., p. 547 richtig mit aram. שִׁכְרָא ‚Rauschtrank‘ identifiziert. Dagegen irrte er, wenn er das erklärende [Pahlavi] (var. l. [Pahlavi]) als gleichbedeutend mit der Kapitelüberschrift [Pahlavi] (خوارشن = np. خورش) als ‚das Genießbare, Speise und Trank‘, s p e z i e l l als ‚ein bestimmtes, wohlschmeckendes und berauschendes Mischgetränk‘ auffaßte. Hier ist vielmehr [Pahlavi] (nicht [Pahlavi]!) *hur* (awest. *hurā*, ai. *surā*, vgl. Barthol., Air. Wtb. 1837) zu lesen, das ‚R a u s c h t r a n k‘ bedeutet. Hierher gehört also das Zitat aus Phl. Nīr. 30 ‚*šakar* x^v*arēt* — *maδ ān*‘.

Darin ist *šakar*, statt طوله, = aram. שכרא. Junker irrt also wieder, wenn er p. 84 b zu طوله schreibt: *x^var* ‚delicacy‘. Die Schreibung سهر (neben سر) erklärt sich hier daraus, daß ebenso wie *šakar* ‚Zucker‘ mit שכרא ‚Rauschtrank‘ auch سر (*hur*) mit سهر verwechselt worden ist, das wohl nicht ‚Speise, Trank‘, sondern ebenso wie die Kapitelüberschrift سهرطين ‚Leckereien‘ bedeuten wird. Da also سهر zu *šakar* ‚Zucker‘ gehört, ist im Kap. xxxi, 2 nicht سر (so Junker), sondern سهر zu schreiben, zumal bei Junker wie im Petersb. Glossar وطهرو (statt وطهرو, so bessert auch Junker p. 91; = *nay ī šakar*) folgt. Junker irrt demnach zum dritten Male, wenn er hiezu p. 91 schreibt: سر: *šakar* ‚sugar; beverage‘ und hier *hur* (= aw. *hurā*) liest, das doch nicht ‚sugar‘ bedeuten kann.

Kap. vi, 1. دلوه und ولده hält schon Junker p. 104 für identisch, und sie sind es wohl auch. Also Verwechslung von د und ر und Umstellung von Buchstaben. Es läßt sich kaum entscheiden, ob hier יַרְקָא (so schon Haug, PPGl. 132) ‚Kraut‘, eig. ‚Grünzeug‘, wie np. سبزه etc., gemäß دلوه vorliegt, oder arab. بقل (so schon Sachau, *ZDMG* 24, 724) gemäß ولده. Vielleicht doch beides? Die Glosse von U_7 bei Junker p. 104 hat natürlich ebenso geringen Wert, wie die meisten anderen Glossen dieser Art.

Kap. vii, 2. وىرىه ist Verschreibung aus وىرىه (وىرىه, genauer وىرىه) mit Umstellung von ىه in ىر und Rückschreibung von د in ر und repräsentiert so genau כּוּדְנְיָא, ܟܘܕܢܝܐ (nicht כודנא, so Justi 209 b und Haug, PPGl. 143).

Kap. vii, 2. وليه · وره · ومسره ○. Hier sind وليه und وره zweifellos nur zwei verschiedene Schreibungen eines und desselben Wortes. Justi 216 b und 206 a und Haug, PPGl. 138 vergleichen hebr. כַּר ‚Lamm‘. In diesem Falle wäre, wie schon Justi 216 b bemerkt hat, وره Umschreibung aus وليه mit Umstellung von ل und د. Ich halte die Zusammenstellung mit dem seltenen כַּר, das nur in einigen poetischen Stellen der Bibel vorkommt, für bedenklich und glaube, daß sich hinter den zwei Schreibungen das häufige syr. ܢܩܝܐ ‚ovis‘ (Payne-Smith, Thes. Syr. 2446) verbirgt. Dann ist وره die ‚bessere‘ Schreibung (קינא durch Umstellung aus נקיא), während وليه durch unberech-

tigte, mechanische Umschreibung von ו in ל (vgl. oben zu ﻟﯩﻤﯩ und unten zu ﻟﻟﯩ) aus קניא (statt נקיא) entstanden ist.

Kap. VII, 4. In ﯩﯩﺮﯩ liegt trotz OLSHAUSENS Bedenken (*KZ* 26, 532) selbstverständlich Umstellung von ﺩ und ﺭ vor, aus טביא, wie schon längst erkannt ist. — Ibid. ﯩﻟﯩﻮ bekanntlich = aram. חלבא, also wieder ein Beispiel für ﺩ statt ﺭ.

Kap. VII, 5 ist ﻧﻟﻟﯩﯩ (נלדא) mit doppeltem ל eine unsinnige Schreibung.

Kap. IX, 2. Da MÜLLER (*WZKM* 6, 305) ﯩﯩﯩﮑ richtig als דובָא gedeutet hat (vgl. oben zu ﮐﺮﮐﺮﯩ), dieses Wort also mit ﯩﯩﯩﮑﯩ zusammengehören muß, ist es zweifellos, daß die Reihenfolge gestört ist und ﯩﯩﯩﮑ nicht durch ‚jackal‘ (JUNKER p. 120) übersetzt werden darf. Was nun ﯩﮐﺮﯩ und ﺩﮐﺮﯩ betrifft, so wäre ja die Identität mit hebr. זְאֵב möglich, aber es ist doch wahrscheinlicher, daß ﺩﮐﺮﯩ nur Verschreibung für ﻮﺮﯩ (IX, 1), und zwar wohl aus ﺩﯩﺮﯩ, ist und ﯩﮐﺮﯩ eine Vereinigung der Schreibungen ﻮﺮﯩ (ﯩﺮﯩ) und ﺩﮐﺮﯩ darstellt.

Kap. X, 2. Hier setze ich das noch unerklärte ﻮﯩﻮﺮﯩ (Tradition: *sabsabā*) gleich aram. סִיבְתָא (ܣܝܒܬܐ, arab. شيبة) ‚graues Haar‘, womit es zweifellos identisch ist. Es liegt Verschreibung von ﺭ für ﺩ und ﺩ für ﺭ oder Umkehrung von ﺩ und ﺭ in ﺩﺭ vor, sowie flüchtige Schreibung von ﺭ für ﯩ. Alle von HAUG, PPGl. 200 angeführten Erklärungsversuche sind gänzlich unbrauchbar. Vgl. oben zu ﮐﺮﮐﺮﯩ.

Kap. X, 3. ﯩﯩﻮﯩ (statt אוּדְנָא) mit Umkehrung von ﺩ und ו. Das folgende ﻟﻟﯩ stellt nichts weiter vor als den total verunglückten Versuch eines übereifrigen Kopisten, ﯩﯩﻮﯩ umzuschreiben, weil ja eine semitische Form im Glossar just eine Nebenform haben soll. Der besagte Kopist ließ vor allem das ﯩ als zur Umschreibung untauglich weg, fand in den folgenden וו ein geeignetes Objekt, verwandelte sie also flink in לל und, da er wußte, daß zwei Nebenformen, wie z. B. ﻮﻟﻮ und ﻮﻟﯩ (II, 2), sich durch die Ausgänge יא und א zu unterscheiden pflegen, ersetzte er noch das ﻮ von ﯩﯩﻮﯩ durch ﯩ. Es klingt unglaublich, ist aber wahr! Kein Wunder, daß HAUG, PPGl. 194 ein Wort *rarā* ‚weder in einer semitischen, noch auch in einer arischen Sprache‘ finden konnte.

Kap. x, 4. [Pahl.] · [Pahl.]. Hier ist die Lesart [Pahl.] gewiß vorzuziehen. Als semitisches Äquivalent zu [Pahl.] ‚Nase' erwartet man aram. חוּטְמָא. Ich zweifle nicht daran, daß [Pahl.] aus der dem aramäischen Worte entsprechenden Form, also aus [Pahl.] verschrieben ist. Umstellungen von Buchstaben und falsche Umschreibung von [Pahl.] in [Pahl.] sind ja im Glossar nicht ungewöhnlich. Die Ähnlichkeit der so verschriebenen Form (*[Pahl.]) mit [Pahl.] ‚Fuchs' (ix, 1) mag dann noch die Weglassung des [Pahl.] verursacht haben. Man könnte auch noch an aram. חַרְטוּמָא (arab. خرطم, خرطوم) denken, doch ist dies weniger wahrscheinlich. Unbrauchbar Justi 110 b (תל ‚Hügel') und Vullers, Lex. 1541 b (נחירים). Bei Haug keine Deutung.

Kap. xi, 1. [Pahl.] · [Pahl.] · [Pahl.]. Diese Gruppe steht zwischen אנשותא = [Pahl.] ‚Mensch' und [Pahl.] (das doch wohl איש sein wird) = [Pahl.] ‚jemand'. [Pahl.] bedeutet hier also wohl nicht bloß ‚lebendig' im Gegensatze zu ‚tot', sondern ‚Lebewesen' = ‚Geschöpf, Mensch'. Die zweifellos semitischen Formen lese ich = hebr. בְּרִיָּה (בְּרִיאָה) = arab. بَرِيَّة ‚Geschöpf, Lebewesen, Mensch'. Es liegt also Rückschreibung von [Pahl.] in [Pahl.] und Verwechslung von [Pahl.] mit [Pahl.] vor. Demnach ist [Pahl.] aus [Pahl.] verschrieben, [Pahl.] aus [Pahl.] (ברייה), wobei das eine [Pahl.] an das Ende gestellt wurde, wie das [Pahl.] in [Pahl.] (iii, 1 neben [Pahl.]). Die doppelte Schreibung des [Pahl.] in *[Pahl.] will natürlich nicht die Verdoppelung des [Pahl.] wiedergeben; sie kommt auch sonst vor schließendem [Pahl.] öfter vor. Vgl. z. B. xi, 4 [Pahl.] und [Pahl.] (= רביא) ‚Knabe'; i, 2: [Pahl.] und [Pahl.] (= שמיא). — Müllers Deutung von [Pahl.] (*WZKM* 6, 301) als ‚Verstümmelung von [Pahl.] = np. بريای' ist zu sehr gekünstelt, als daß sie richtig sein könnte. Unbrauchbar Haug, PPGl. 175.

Kap. xi, 2. [Pahl.] (= np. ماده), *uzvārišn* von [Pahl.], bedeutet nicht ‚mother' (Junker p. 77), sondern ‚weiblich'.

Kap. xiii, 4. [Pahl.] · [Pahl.] · [Pahl.]. Hievon ist [Pahl.] schon vor langer Zeit richtig mit aram. אמתא ‚Magd' identifiziert worden (näheres bei Müller, *WZKM* 6, 294 f.). Dagegen haben alle Erklärer die Form [Pahl.] verkannt. Vgl. die Literatur bei Junker p. 110. Justis ‚Kuschite' (כושי) paßt schlecht zur ‚Magd' und Müllers Verbindung des Wortes mit dem folgenden zu کوشک پرستار ‚Palast-Diener', ‚Palast-

Dienerin‘ ist sehr gezwungen. Ich halte es für zweifellos, daß [illegible] Verschreibung aus [illegible] (*kanīcak*) ‚Mädchen, Sklavin‘ ist. (Es scheint, daß hinter dem Zeichen für צ öfter ein überflüssiges ﻭ geschrieben wird, welches ebenfalls צ entspricht, so in [illegible] [iv, 6], das wohl nicht *ālūcīk*, sondern *ālūcak* = np. آلوچه zu sprechen sein wird, wie es scheint auch in [illegible].) Durch [illegible] (*kanīcak*) wird ja auch vorher xi, 4 [illegible] (= aram. רביתא ‚Mädchen‘) erklärt. Man vergleiche noch ܥܠܝܡܬܐ und ܥܠܡܝܬܐ ‚Mädchen, Magd‘ u. ä. m. Sohrābjī 86 übersetzt also das angebliche كوشك richtig durch guj. *gulāmḍī*. Auch im Burhān sub آموتيا und پرستار fehlt كنيزك, bezw. كنيز, nicht. — Zu [illegible] vergleiche man syr. ܦܘܪܫܡܢܐ ‚ancilla, ministra‘ (Payne Smith, Thes. Syr. 3281 a) und ܦܘܪܫܡܢܬܐ (ibid. 3283 a; Lagarde, Ges. Abh. 79); P. Smith 3283 a ferner: ܦܘܪܫܡܢܐ امة. جارية. خادمة, worin جارية unserem [illegible] = [illegible] entspricht.

Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen.

Von

Dr. Friedrich v. Kraelitz-Greifenhorst.

Von den aus ihrer Heimat am Fuße des schneebedeckten Ararat teils auf den Ruf russischer Fürsten freiwillig ausgewanderten, teils durch die Eroberungszüge seldschukischer Türken und Mongolen gewaltsam vertriebenen Armeniern hatte sich ein großer Teil schon frühzeitig in dem ausgedehnten Gebiete des ehemaligen Königreiches Polen, wozu auch Galizien und die Bukowina gehörten, niedergelassen.[1] Sie hatten aus ihrem Vaterlande Religion und Sprache mitgebracht und bewahrten die letztere, welches die schöne Sprache der Bewohner von Ani war, rein bis ungefähr zum Beginne des 16. Jahrhunderts.[2] Um diese Zeit scheint der Einfluß der vielen in Rußland lebenden Tataren wohl infolge der regen und intensiven

[1] So kamen z. B. im Jahre 1062 auf Bitten des Fürsten Izaslaw von Rußland 20.000 Armenier aus der armenischen Hauptstadt Ani zur Abwehr der Polowzer (Kumanen) nach Rußland, kehrten aber darauf nicht mehr nach Armenien zurück, sondern ließen sich in Kiew, später in Kamieniec Podolski nieder und verbreiteten sich von hier aus fast über das ganze Land. Nach Lemberg brachte die Armenier im Jahre 1280 der Fürst Leo Danilowicz, welcher die von ihm im Jahre 1270 erbaute Stadt bevölkern wollte. Die Armenier standen hier unter einem besonderen Magistrate und erhielten im Jahre 1379 auch große Privilegien. Vgl. D. Dan, Die Völkerschaften der Bukowina, II. Heft: Die oriental. Armenier in der Bukowina, Czernowitz 1890, S. 6.

[2] Vgl. Հ. Գր. Վ. Քուշներեան, Պատմութիւն գաղթականութեան Խրիմու Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար 1895, S. 197.

Handelsbeziehungen, welche die Armenier mit ihnen unterhielten, so groß geworden zu sein, daß die letzteren ihre Muttersprache ganz vergaßen und ein tatarisches Idiom an ihrer Stelle annahmen. Für diese äußerst interessante sprachgeschichtliche Tatsache, die wenig bekannt sein dürfte, existiert eine Fülle von kulturhistorischen Belegen. So wurde, um nur einiges anzuführen, das Lemberger Dekretalenbuch den Armeniern zuliebe in den Jahren 1630—1641 in tatarischer Sprache geführt,[1] was dafür spricht, daß die tatarische Sprache auch in die galizischen Gerichte Eingang gefunden hat. Das Gesetzbuch Sempads aus der Königsdynastie der Rupeniden, welches auch die Rechtsnorm der Armenier Polens war, wurde ins Tatarische übersetzt. Desgleichen sind die Eintragungen in die Matriken der armenischen Kirche in Lemberg für die Jahre 1636—1680 tatarisch.[2] Das im Kiewer Universitätsgebäude untergebrachte Archiv für die drei westrussischen Provinzen Kiew, Podolien und Wolhynien enthält die Magistratsakte der Armenier von Kamieniec Podolski; sie füllen 32 starke Bände und umfassen die Jahre 1560—1664. In dieser Sammlung sind die Akten der Jahre 1593—1625 nun ebenfalls in tatarischer Sprache, die stark mit polnischen und armenischen Wörtern gemischt ist, abgefaßt.[3] Ja, man scheute sich nicht einmal, in tatarischer Sprache zu beten, was die uns überlieferten, aus dem Armenischen ins Tatarische übersetzten Breviere, Gebete, Heiligenlegenden etc. zur Genüge beweisen. Erst die mit den Armeniern geschlossene kirchliche Union (vollendet 1689) bahnte der Polonisierung eines großen Teiles der tatarisch sprechenden Armenier den Weg, während andere südwärts auswanderten.[4]

Aus einer größeren Arbeit nun, welche ich über diesen meines Wissens bisher noch nicht behandelten tatarischen Dialekt der

---

[1] Vgl. D. DAN a. a. O. S. 6.

[2] Vgl. Handschrift Nr. 440 der Wiener Mechitaristen-Kongregation (Մրձա-նագիրք եկեղեցւոյ Հայոց Լեմպերկի, յամէն 1636, Metryka Kosciola Ormianskiego Lwowskiego ab anno 1636).

[3] Vgl. Քուշներեան a. a. O. S. 232.

[4] Vgl. A. FICKER, Hundert Jahre (1775—1875), in der statistischen Monatsschrift 1. Jahrg. Wien 1875, S. 408, Anm. 20.

Armenier in Polen vorbereite und die in Bälde erscheinen soll, will ich hier vorläufig bloß einige charakteristische Bemerkungen über die Laut- und Formenlehre nebst einer Sprachprobe der uns beschäftigenden Mundart folgen lassen.

Das Armenisch-Tatarische — so nenne ich der Kürze halber fortan das tatarische Idiom der Armenier Polens — blühte, wie oben bereits angedeutet, hauptsächlich im 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Wir sind daher bei Erforschung dieser interessanten Mundart lediglich auf handschriftliches Material angewiesen. Da sich aber die Armenier bei der schriftlichen Fixierung des von ihnen adoptierten tatarischen Idioms der armenischen Lautschrift bedienten, so können wir uns aus den armenischen Lautzeichen die Laute des Armenisch-Tatarischen mit ziemlicher Sicherheit rekonstruieren.

Das Sonantenmaterial des Armenisch-Tatarischen besteht aus vier gutturalen (harten) — *a*, *o̜ (o)*, *u*, *y* — und zwei palatalen (weichen) Vokalen — *e̱*, *i*. Erstere werden durch arm. ա, օ (selten ո), ու, ը, letztere durch arm. է,[1] ի wiedergegeben. Dagegen kennt es die in den Morphemen der verschiedenen türkisch-tatarischen Dialekte vorkommenden Vokale *ö* und *ü* nicht. Sie sind nicht wie etwa in einer anderen tatarischen Mundart Galiziens, nämlich der der Haliczer Karaiten, zu ‚*e*' und ‚*i*' dentalisiert worden,[2] sondern an ihre Stelle sind ihre gutturalen Divergenten *o̜ (o)* und *u* getreten. Dieses Vorherrschen der gutturalen Vokale kann seinen Grund nur darin haben, daß den Armeniern, die in ihrer armenischen Muttersprache kein *ö* und *ü* haben, diese beiden Vokale nicht geläufig waren.

Eine andere interessante Erscheinung, welche verdient, verzeichnet zu werden, ist der häufige Ausfall des Vokales *y* (ը) in der Schrift. Wir stoßen nämlich auf Ausdrücke wie խրսըզ (խրսզ), սաղշ, տուշմանլխ, եարլղա etc., welche *χyrsyz*, *sag̃yš*, *dušmanlyχ*, *jar̃lyg̃a*

[1] Da ‚է' (*e̱*) im Neuarmenischen ein kurzes oder mittleres offenes *e* (= *ä*) ist, so dürfen wir annehmen, daß ‚*e*' von den Armeniern im Tatarischen mehr offen gesprochen wurde.

[2] Vgl. J. v. GRZEGORZEWSKI, Ein türk.-tatar. Dialekt in Galizien, Wien 1903 (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch., phil.-hist. Klasse, Bd. 146, Abh. I), S. 4.

etc. gesprochen werden müssen. Diese Konsonanzen, welche vom Standpunkte der türk.-tatarischen Lautlehre unmöglich sind, lassen sich aus der sekundären Stellung des Vokales ը im Armenischen erklären. Das Armenische kennt nämlich am Anfange oder am Ende eines Wortes Konsonantenhäufungen, wo dann, um ihre Aussprache zu erleichtern, am Wortanfang nach dem ersten und am Wortende vor dem letzten Konsonanten in der Aussprache ein ը eingeschoben wird, welches aber in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt. Beim Gebrauch des Tatarischen haben also die Armenier gleichsam umgekehrt ein nach dem ersten oder vor dem letzten Konsonanten, zuweilen auch im Innern eines tatarischen Morphems vorkommendes ը in der Schrift ausgelassen, da sie ohnehin aus ihrer armenischen Muttersprache gewöhnt waren, dadurch entstandene Konsonanzen durch Einschub eines schriftlich nicht ausgedrückten ը aufzulösen. Ein solcher Ausfall des ը bleibt selbst dann bestehen, wenn Suffixe an das betreffende Wort treten, z. B. սաղշլատըլար, gespr. *saγ̄yšladylar*, եազխլը, gespr. *jazyχly*.

Was die Vokalharmonie im Armenisch-Tatarischen anbelangt, so kann von einer solchen in unserer Mundart eigentlich nicht gesprochen werden. Es können nämlich in ein und demselben Stammmorphem sowohl gutturale (harte) als auch palatale (weiche) Vokale auftreten, z. B. արի *ari* heilig, rein, էյա *e̱ja* Herr, դէրան *te̱ran* tief, չէրուվ *če̱ruv* Heer, Miliz. Gleiche Willkür herrscht bei Anfügung von Suffixen, indem diese oft gutturale Vokale haben, während das Stammorphem palatal vokalisiert ist und umgekehrt. Doch lassen sich auch Spuren einer Vokalharmonie verfolgen und ich will darüber nur folgendes bemerken. Der Sonant *o̱ (o)* tritt in Stammorphemen fast nur in der ersten Silbe auf und *u* folgt meistens nur dann, wenn ein *o̱ (o)* oder *u* vorangeht. Eine Ausnahme macht das bereits oben erwähnte չէրուվ. Die arabischen und persischen Morpheme werden aber bezüglich der Vokalharmonie fast genau so behandelt wie in der tatarischen Mundart der Haliczer Karaiten.[1] Es läßt sich näm-

[1] Vgl. J. v. Grzegorzewski a. a. O. S. 16.

lich auch im Armenisch-Tatarischen im allgemeinen ein Übergang von den Palatalen zu den Gutturalen konstatieren.

Beim konsonantischen Material handelt es sich für uns, da die Armeno-Tataren die armenische Schrift gebrauchten, vor allem darum, den Lautwert der armenischen Explosivlaute բ, գ, դ, կ, ճ, պ, տ für das Armenisch-Tatarische festzustellen.[1] Dafür stehen uns zwei vortreffliche Mittel zu Gebote. Das erste ist der Lautwert der erwähnten Explosiva in der armenischen Muttersprache der Armenier Polens. In dieser sind nach Adjarian[2] die altarmenischen Tenues zu den entsprechenden Mediae, die altarmenischen Mediae zu den entsprechenden Tenues geworden, es lauten also dort բ, գ, դ, կ, ճ, պ, տ = *p*, *k*, *t*, *g*, *ǰ*, *b*, *d*. Das zweite Hilfsmittel ist ein im Armenisch-Tatarischen fast ausnahmslos geltendes Lautgesetz, welches auch im vulgären Osmanisch-Türkischen beobachtet wird[3] und lautet: Eine stimmhaft anlautende Silbe folgt nur auf stimmhaften Stammauslaut, eine stimmlos anlautende nur auf stimmlosen. Dieses wichtige Lautgesetz erschließt sich uns z. B. aus der Vergleichung der beiden Ausdrücke պաշդա *bašta* und մէնտա *mẹnda*. Beide sind Lokative, gebildet durch Anhängung des Suffixes դա *ta*, resp. տա *da* an die Stämme պաշ *baš* Kopf und մէն *mẹn* ich. Da պաշ *baš* stimmlos auslautet, so konnte hier das an den Stamm tretende Suffix դա nur stimmlos gesprochen werden, d. h. դ = *t*. Dagegen ist bei մէն *mẹn*, da *n* stimmhaft ist, das տ des Lokativsuffixes = *d*. Daraus ergibt sich aber, daß bezüglich der oben erwähnten Explosiva im Armenisch-Tatarischen die neu-westarmenische Aussprache gilt, es lauten also

---

[1] Bekanntlich zerfällt das Neuarmenische in zwei Hauptgruppen, Ost- und Westarmenisch, die sich lautlich durch die II. armenische Lautverschiebung unterscheiden, wonach im Westarmenischen die alten Tenues: *p*, *t*, *k*, *c*, *č* zu den entsprechenden Mediae, die alten Mediae: *b*, *d*, *g*, *j*, *ǰ* zu den entsprechenden Tenues geworden sind, während das Ostarmenische den alten Lautstand beibehält. Vgl. J. Karst, Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen, Straßburg 1901, S. 1.

[2] Vgl. Adjarian, Classification des dialectes arméniens, Paris 1909 (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 173), S. 79.

[3] Vgl. G. Jacob, Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen, in Z. D. M. G. Bd. 52, S. 715.

բ, գ, դ, կ, ճ, պ, տ = *p*, *k*, *t*, *g*, *ǰ*, *b*, *d*. Das konsonantische Material besteht somit im Armen.-Tatarischen aus:

1. *a)* Tonlosen (harten) Konsonanten:
 χ (խ), *k* (գ), *t* (դ), *s* (ս), *š* (շ), *f* (ֆ), *ts* (ձ), *p* (բ).
 b) Tönenden (weichen) Konsonanten:
 ḡ (ղ), *g* (կ), *ǰ* (ճ), *d* (տ), *b* (պ), *z* (զ), *ž* (ժ), *dz* (ծ).
2. Zwei Vokal-Konsonanten *v* (ւ, վ), *j* (յ).[1]
3. Sonoren Konsonanten *m* (մ), *r* (ր), *l* (լ), *n* (ն),
4. dem Hauchlaute *h* (հ).[2]

Die tonlose hinterlinguale Spirante *χ* (խ) findet sich in unserer Mundart in den türk.-tatar. Wörtern sowohl im Anlaute als auch im In- und Auslaute überall dort, wo in den anderen türk.-tatar. Dialekten ق (*ḳ*) steht.[3] Für die tonlosen *k* (գ), *t* (դ), *p* (բ) treten oft die entsprechenden armenischen aspirierten Tenues *k̔* (ք), *t̔* (թ), *p̔* (փ). Die Dental-Lingualen *ts* (ձ), *dz* (ծ) und *ç* (ց) kommen nur in den armenischen, die tönende Spirante *ž* (ժ) nie in den türk.-tatar. Wörtern vor. Für das *r* (ր) tritt, namentlich vor der tönenden Spirante *ḡ* (ղ), häufig die armenische Liquida *ṙ* (ռ). Interessant ist ferner, daß für das tonlose türk.-tatar. *č* immer die aspirierte armen. Tenuis *č̔* (չ) steht, es dürfte also türk.-tatar. *č* gewöhnlich etwas aspiriert gesprochen worden sein.[4] Dagegen fehlt im Armenisch-Tatarischen das türk.-tatar. ‚*Saghyr-nun*'; es wird stets durch den Divergenten *n* (ն) vertreten.

Was die Formenlehre anbelangt, so finden wir im Armenisch-Tatarischen viele Kennzeichen der anderen türk.-tatar. Dialekte, vor

---

[1] Im Anlaute vor Vokalen wird es durch armen. ե (*e*) wiedergegeben, welches manchmal sogar für ‚*je*' (եէ) steht, indem es seinen armen. Lautwert im Wortanfange beibehält.

[2] Hierher gehört auch die armen. tonlose Spirante յ, die aber nur im Anlaute armenischer Wörter den Lautwert *h* hat.

[3] Vgl. die ähnliche Stellung dieses Konsonanten im Kumanischen, KUUN, Cod. Cum. Budapest 1880, S. XCIV ff.

[4] Auch im Armenisch-Türkischen wird t. *č* (چ) immer durch arm. չ (*č̔*) wiedergegeben, vgl. meine ‚Studien zum Armenisch-Türkischen', in den Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Klasse 1912, III. Abh., S. 5.

allem des Kumanischen und Kasan-Tatarischen, und ich will hier in Kürze folgendes berühren:

a) Von den Deklinationssuffixen der Einzahl sind jene für den Dativ *կա ga*, *քա k̊a*, *խա χa*, Lokativ *տա da*, *դա ta* und Ablativ *տան dan*, *դան tan* stets guttural vokalisiert, mag das Stammwort gutturale oder palatale Vokale haben. Das Dativsuffix lautet manchmal wie im Osmanischen und anderen Dialekten bloß ‚*ա (a)*‘, z. B. *էյամա e̤jama* dem Herrn und dies fast stets nach dem Possessivsuffix der 3. Person, z. B. *եօլունա jo̱luna* seinem Wege, *եուզունա juzuna* seinem Gesichte. Das Akkusativsuffix *նը*, *նու*, *նի* *(ny, nu, ni)* verliert beim Possessivsuffix der 3. Person, was man auch in anderen Dialekten beobachten kann, den auslautenden Vokal, z. B. *պաշլարըն bašlaryn* ihre Köpfe, *պույրուխուն bujruχun* seinen Befehl. Das Pluralsuffix lautet stets *լար lar* ohne Rücksicht auf die Klangfarbe des Wortes, an welches es tritt, z. B. *իշլար išlar* die Geschäfte, *խանլար χanlar* die Fürsten.

b) Von den Fürwörtern sind die Formen *անկար angar*, *անար anar* ihm (kas.-tat. *añar*, kum. *angar*, *aar*, uigur. *anggar*), *պունկար bungar* diesem (kas.-tat. *mi͑ñar*, *mi͑ñarga*, *mi͑ña*, kum. *mungar*), *պուլար bular* diese, *խայսիքի χajsik̊i* derjenige, welcher, welcher (čag. قایسی, قایوسی welcher?, kum. *chaysi*, *kaysi*), *խայտա χajda* wo (kum. *chayda*, *kayda*), *քէնսի k̊e̱nsi* er selbst (kum. *kensi*, osm. کندیسی *kendisi*) am interessantesten.

c) Die Zahlwörter, und zwar die Kardinalia lauten: 1 *պիր bir*, 2 *էքի e̱k̊i*, 3 *ուչ uč̣*, 4 *տօրդ do̱rt*, 5 *պէշ be̱š*, 6 *ալդը alty*, 7 *եէտի*, *ետի je̱di*, 8 *սէքիզ se̱k̊iz*, 9 *թօխուզ t̊o̱χuz*, 10 *օն o̱n*, 20 *իկիրմի igirmi*, 30 *օթուզ o̱t̊uz*, 40 *խըրխ χyrχ*, 50 *էլլի e̱lli*, 60 *ալթմիշ alt̊miš*, 70 *եէդմիշ je̱tmiš*, 80 *սէքսան se̱k̊san*, 90 *թօխսան t̊o̱χsan*, 100 *եուզ juz*, 1000 *մինկ ming*, 10.000 *թուման t̊uman*. Die Ordinalia werden mit dem Suffix *-ունչի*, *-ինչի* *(-unč̣i, -inč̣i)*, resp. nach Vokalen *-նչի (-nč̣i)* gebildet, z. B. *պիրինչի birinč̣i*, *էքինչի e̱k̊inč̣i* etc.

d) Recht charakteristisch gestalten sich die Formen des Verbums. Der Infinitiv lautet entweder auf *մա ma* oder *մախ maχ* aus, und zwar wieder ohne Rücksicht auf die Klangfarbe des Stammwortes, z. B.

էդմախ *e̱tmaχ* tun, machen, պօլմա (պոլմա) *bo̱lma (bolma)* sein, քօրմա (գօրմա) *k̔o̱rma (ko̱rma)* sehen. Der Infinitiv auf -մախ *-maχ* dient gleichzeitig als Nomen verbale praes., z. B. պույուրմախ *bujurmaχ* der Befehl, օչաշմախ *o̱čašmaχ* der Zorn, եմախ *jemaχ* die Speise. Eine andere Form dieses Nomen verbale wird mittels des Suffixes օվ *o̱v*[1] gebildet, z. B. եազօվ *jazo̱v* das Schreiben (osm. يازى, يازو *jazy*), եաբօվ *japo̱v* die Decke (osm. ياپق *japyk̦* Pferdedecke, Satteldecke, čag. ياپماق *japmak̦* bedecken, zudecken). Der Imperativ der 2. Pers. sing. stellt entweder den reinen Verbalstamm dar, z. B. խուդխար *χutχar* von խուղխարմա *χutχarma* retten, այդ *ajt* von այդմա *ajtma* sagen, oder er wird mittels der Suffixe կին *gin* (bei stimmhaftem Auslaut), քին *k̔in* (bei stimmlosem Auslaut) gebildet, z. B. ալկին *algin* von ալմա *alma* nehmen, պախքին *baχk̔in* von պախմա *baχma* schauen. Die Suffixe für die 2. Pers. plur. lauten -ունկուզ, -ընկըզ, -ընըզ *(-unguz, -yngyz, -ynyz)*. Für die Bezeichnung des Futurums hat unsere Mundart zwei Formen, die eine wird, wie im Kumanischen und Čagataischen, mittels des Suffixes կայ *gaj*, քայ *k̔aj* gebildet, z. B. պօլկայմէն *bo̱lgajme̱n* ich werde sein, էդքայմէն *e̱tk̔ajme̱n* ich werde machen; die andere Form geschieht mit Hilfe eines Particip. praes. fut. auf -սար *sar*, welches sich außer in den Orchoninschriften nur noch im Altosmanischen vorfindet,[2] z. B. այդսարլար *ajtsarlar* sie werden sagen, գուդսարլար *kutsarlar* sie werden weiden. Die Bildung der übrigen Tempora geht so ziemlich in derselben Weise wie in den anderen türkisch-tatarischen Dialekten vor sich.

Als Sprachprobe des Armen.-Tatarischen gebe ich im folgenden den 50., resp. 51. Psalm (Miserere). Derselbe ist einem arm.-tatar. Psalter entnommen, welcher sich handschriftlich in der k. k. Hofbibliothek zu Wien[3] befindet und den ein gewisser Diakon LUSSIK (Լուսիկ սարկաւագ) im Jahre 1590, wahrscheinlich in der polnischen Stadt Zamoście, aus dem Armenischen ins Tatarische übersetzt hat. Die

[1] Vgl. das Nomen verbale praes. auf *o-u* im Kasan-Tatarischen.

[2] Siehe H. VÁMBÉRY, Altosmanische Sprachstudien, Leiden 1901, S. 16, Anm. 4.

[3] Cod. Arm. 13, Fol. 64a—65a; vgl. P. JACOBUS DASHIAN, Katalog der armen. Handschriften in der k. k. Hofbibliothek zu Wien, Wien 1891, deutsch. Teil, S. 3.

Handschrift enthält in zwei Kolumnen den armen. Text und die tatarische Übersetzung, und zwar ist die Anordnung die, daß auf einen Psalmvers in armenischer Sprache immer derselbe Vers in tatarischer Übersetzung folgt. Was letztere anbelangt, so ist sie streng nach dem armenischen Original angefertigt worden, so daß Wortstellung, Satzgefüge und Kasusrektion der Verba fast ganz armenisch sind. Dagegen ist sie eine wertvolle Quelle für die Formenlehre und den Sprachschatz des Armenisch-Tatarischen. Da ich der Probe sowohl eine Transkription als auch einen ausführlichen Kommentar beigefügt habe, glaube ich von einer deutschen Übersetzung dieses bekannten Psalmes absehen zu können.

Text.

1. Տուն. իդ. Սէնկմախ ուչուն սաղմոս դաւիթնինկ։
2. Խաչան գէլտի անկար նաթան մարգարէ․ խաչանքի պարրբէտի բերսաբէ․ խաթընամ։
3. Սաուլըա մանկա թէնկրի ուլուլուխունկա գորա եաուլղամախըրնկնըրնկ օէնինկ. գ՛րըլուխունկա գօրա շաղաւաթընկնըրնկ օէնինկ. պուզկին գօրաւիգ-լէքիմնի մէնիմ։
4. Ա,յրուխսու եուվկին մէնի գօրաւիգլէքիմտան մէնիմ. տա եազըխըմտան մէնիմ արուվ էդքին մէնի։
5. Գօրաւիգլէքիմնի մէնիմ մէն մէնտան պիլիրմէն. տա եազըխլարըմ մէնիմ ալըըմա մէնիմ տիր հար ոահաթ։
6. Սանկա եալղըզ եազըխ էդդիմ պիյ. տա եամաննը ալընըկա օէնինկ էդդիմ։
7. Նէչիք դօղըու պոլկայսէն սօզունկտա օէնինկ. տա էնկուչի եաուղուտա սանկա։
8. Գօրաւիգլիք պիլա պաշլատը, տա եազըխ պիլա թողուրտու մէնի անամ մէնիմ։
9. Սէն պիյ գօնուլուքնու սովտունկ գօրունմականլարնը տա եաքուխլարնը, ախըլընկ պիլա օէնինկ գօրկուզտունկ մանկա։
10. Գուլք ուստումա զոպա պիլա՛ տա արուվ պօլէյիմ, եուվկին տա արդըխ խարտան ախ պօլէյիմ։

11. Իչիդովլու եդքին մանկա պիյ սովունչլուքնու տա փարահլիքնի, տա՛ սովունկայլար սովաքլարըմ մենիմ հարաթ պօ՛յկան։
12. Խայդար իւզունկնու սենինկ եազըխլարըմտան մենիմ, տա պարչա՛ դօրա-սիզլիքիմնի մենիմ արըդ մենտան։
13. Խուրաք արուվ թօխդադ մենտա թենկրի. տա ճանը՛ դօղրու եանկիրդ-խարընըմտա՛ մենիմ։
14. Սալմակին մենի պիյ իւզունկտան սենինկ, տա ճանընկնը՛ արի սենինկ չըխարմակին մենտան։
15. Պերկին մանկա սովունչլուքուն խուդխարըլմախնընկ. տա ճան ադալըխընկ պիլա՛ սենինկ թոխդադ մենի։
16. Ովրադիյիմ դօրասիզլարկա եօլունկնու սենինկ. տա խըրսըլար սանկա խայդքայլար։
17. Խուդխար մենի խանընտան թենկրի թենկրի խուդխարըլմախըմնընկ մենիմ. տա սովունկայ դիլիմ մենիմ թողրուլուխունկա սենինկ։
18. Պի՛յ եկար երինլարըմնը մենիմ աչսանկ, աղզըմ մենիմ եըրլակայ ալղըշինկնի սենինկ։
19. Եկար քըլասանկետի խուրպան սունարետիի՛ եվեդ սեն պութով խուր-պանկա՛ նե հեչ պիյանմասընկ։
20. Խուրպան թենկրիկա ճան աչախ. իւրաքնի արուվ տա ճաննը՛ աչախ թենկրի հեչ եդմասդըր։
21. Եախշի եդքին պիյ երքինկ պիլա սենինկ սիոնկա՛ տա եասալկայ տուվարլարը երուսաղէմնինկ։
22. Ըւլ վաղդա պիյանսարսեն խուրպանկա թողրուլուխնունկ. նիաթ խուր-պանըմըզնը՛ չխարկայ սեղանընկա՛ սենինկ օկուզնու։

Transkription.

1. *Dun. īt. Je̱ngmaχ uč̣un saḡmos tavit̔ning:*
2. *Xač̣an ke̱ldi angar natan markare̱. χač̣ank̔i barype̱di persape̱ χat̔yna:*
3. *Jaṙlḡa manga t̔e̱ngri ululuχunga kora jaṙlḡamaχyngnyng se̱ning. kopluχunga ko̱ra šaḡavat̔yngnyng se̱ning. buzgin to̱rasizlik̔imni me̱nim:*
4. *Ajruχsu juvgin me̱ni to̱rasizlik̔imdan me̱nim. da jazyχymdan me̱nim aruv e̱tk̔in me̱ni:*

5. *Torasizlikimni menim men mendan bilirmen, da jazyχlarym menim alnyma menim dir har sahat:*
6. *Sanga jalḡyz jazyχ ettim bij. jamanny alnynga sening ettim:*
7. *Nečik toḡru bolgajsen sozungda sening. da enguči jarḡuda sanga:*
8. *Torasizlik bila bašlady, da jazyχ bila toḡurdu meni anam menim:*
9. *Sen bij konuluknu sovdung korunmaganlarny da japuχlarny, aχylyng bila sening korguzdung manga:*
10. *Burk usduma zoba bila' da aruv bolijim, juvgin da artyχ χardan aχ bolijim:*
11. *Jšitovlu etkin manga bij sovunčluknu da farahlikni, da sovungajlar sovaklarym menim hasrat bolgan:*
12. *Xajtar iuzungnu sening jazyχlarymdan menim, da barča torasizlikimni menim aryt mendan:*
13. *Jurak aruv toχtat menda tengri. da ǰany toḡru jangirt χarnymda menim:*
14. *Salmagin meni bij iuzungdan sening, da ǰanyngny ari sening čyχarmagin mendan:*
15. *Bergin manga sovunčlukun χutχarylmaχnyng. da ǰan aḡalyχyng bila sening toχtat meni:*
16. *Ovratijim torasizlarga jolungnu sening. da χrszlar sanga χajtkajlar:*
17. *Xutχar meni χanyndan tengri tengri χutχarylmaχymnyng menim. da sovungaj tilim menim toḡruluχunga sening:*
18. *Bij egar erinlarymny menim ačsang, aḡzym menim jyrlagaj alḡšingni sening:*
19. *Egar klasangedi χurban sunarediχ' evet sen butov χurbanga ne heč bijanmadyng:*
20. *Xurban tengriga ǰan ašaχ. iurakni aruv da ǰanny ašaχ tengri heč etmastyr:*
21. *Jaχši etkin bij erking bila sening sionga' da jasalgaj duvarlary erusaḡemning:*
22. *Avl vaḡta bijansarsen χurbanga toḡruluχnung. niat χurbanymyzny čχargaj seḡanynga sening oguznu:*

Bemerkungen und Erklärungen zum Text.

V(ers) 1. *տուն dun* arm. Vers — *իդ it* als Zahlenwert 24; sollte eigentlich *իբ ip* = 22 heißen, da auch die armenische Vorlage, nach welcher die tatar. Übersetzung gemacht wurde, nur 22 Verse zählt — *եէնկմախ jẹngmaχ* siegen, Sieg, var. *էնկմախ ẹngmaχ*, *ենմախ jenmaχ*, kum. *yengmac* Sieg, čag. ييڭكمك *jengmek*, osm. يكمك *jeñmek* — *ուչուն učun* für, wegen, um, osm. ايچون *ičün*; *եէնկմախ ուչուն* um zu siegen, für den Sieg; mit diesen Worten soll dieser Psalm als der siegreiche, vollkommene, hervorragendste, als *triumphans inter hymnos* bezeichnet werden. In anderen arm. Psalterausgaben steht dafür *ի կատարած*, was aber nur eine wörtliche Übersetzung des griech. εἰς τὸ τέλος ist. Vgl. auch den Psalmenkommentar (*Մեկնութիւն սաղմոսաց*) von *Չամչեան*, Venedig 1823, Tom. I, S. 80 — *սաղմոս sag̃mos* arm. Psalm; sollte im Texte eigentlich *սաղմոսը sag̃mosy* heißen, da es von *դաւիթնինկ tavi̊tning* abhängig ist, auch wäre die richtige Wortstellung *դաւիթնինկ սաղմոսը*; doch geht hier wie auch in den folgenden Versen bei der Genetivkonstruktion das Beziehungsnomen stets dem Genetiv wie im Armenischen voran, statt umgekehrt, wie es für das Tatarische das Richtige wäre. Auf solche und andere gegen die logische Reihenfolge der Wörter im Tatarischen verstoßende Umstellungen, die eine Folge des starren Festhaltens an dem armenischen Texte, bezw. der armen. Wortstellung sind, soll in den folgenden Versen, da sie leicht erkennbar sind, nicht weiter hingewiesen werden.

V. 2. *խաչան χačan* als, nachdem, čag. قاچان *ḳačan* — *գէլտի kẹldi*, Imperf. 3. P. sing. von *գէլմա* (*քէլմա*) *kẹlma* (*k̊ẹlma*) kommen, čag. كيلماك *kilmek* — *մարգարէ markarẹ* arm. Prophet — *պարըբէտի barypẹdi*, Plusqpf. 3. P. sing. von *պարմա barma* gehen, čag. بارماق *barmaḳ*, osm. وارمق *varmaḳ*, *էտի ẹdi* = osm. ايدى *idi* er war — *խաթըն χa̒tyn* Frau, osm. قادين *ḳadyn*, čag. خاتون *χatun*.

V. 3. *եառլղա jaṙlg̃a* statt *եառլըղա jaṙlyg̃a*, Imperat. 2. P. sing. von *եառլըղամա jaṙlyg̃ama* sich erbarmen, *եառլըղամախ* das Erbarmen — *մանկա manga* mir, osm. بكا *baña*, čag. منكا *manga* — *ուղուլուխ*

ululuχ Größe; ուլուլուխունկա Dativ von ուլուլուխունկ (deine Größe) statt ուլուլուխուկա, bezw. ուլուլուխունա, da es doch vom Genetiv եառըլղամախընկնընկ abhängig ist — թէնկրի *ṫe̱ngri* Gott, kum. *tengri*, čag. تینکری *tingri*, *tengri*, osm. تکری *tañry* — գորա *kora*, var. քօրա *ḱo̱ra* nach, mit Dat. konstruiert, osm. كوره *gjöre* — սէնինկ *se̱ning*, Genet. von սէն *se̱n* du — գոբլուխ *kopluχ* Menge, Fülle, čag. كوپلوك *köpluk*; գոբ *kop*, var. քօբ *ḱo̱p* viel; գոբլուխունկա statt գոբլուխուկա, bezw. գոբլուխունա, vgl. oben ուլուլուխունկա — շաղաւաթ *šaġavaṫ*, Taḥrîf des ar. شفقت *šafaḳat* Milde, Güte, Mitleid — պուզգին *buzgin*, mit dem Suff. կին *gin* gebildeter Imperat. der 2. P. sing. von պուզմա *buzma* tilgen, osm. بوزمق *bozmaḳ* — դօրա *to̱ra* Gesetz, Recht; դօրասիզլիք *to̱rasizliḱ* aus դօրա + Suff. սիզ *siz* ohne + Suff. լիք *liḱ* zusammengesetzt = Unrecht — մէնիմ *me̱nim*, Genet. von մէն *me̱n* ich, osm. بنم *benim*.

V. 4. այրուխսու *ajruχsu* (arm. = առաւել *aṙavel*) eher, vielmehr, mehr, in derselben Bedeutung wie արդխըը, արդըխըը (*artχsy*, *artyχsy*); vgl. ارتق *artyḳ* in allen Dialekten = besser, mehr, u. ايروق *ajryḳ* getrennt, isoliert — եուվկին *juvgin*, Imperat. 2. P. sing. von եուվմա *juvma* waschen, kum. *juuarmen* ich wasche, čag. يوماق *jumaḳ* — մէնի *me̱ni*, Akk. von մէն *me̱n* ich, osm. بنى *beni* — տա *da* und, kum. *da*, osm. وَ *ve* — եազըխ *jazyχ* Sünde, kum. *jasik*, čag. يازوق *jazuḳ* — արուվ *aruv*, var. արի *ari* heilig, rein, uigur. *aryḳ*, kum. *ary*, osm. آرى *ary* — էդքին *e̱tḱin*, mit dem Suff. քին *ḱin* gebildeter Imperat. 2. P. sing. von էդմախ *e̱tmaχ* machen.

V. 5. մէնտան *me̱ndan*, Ablat. von մէն *me̱n* ich — պիլիրմէն *bilirme̱n*, Aor. der 1. P. sing. von պիլմա *bilma* wissen — ալնըմա *alnyma*, Dativ von ալնըմ (statt ալընըմ) *alnym* meine Stirne; vgl. kum. *alin*, osm. آلن, آلين; der Ausdruck ալնըմա dient zur Wiedergabe der Präposition ‚vor', weshalb richtig auch der Lokativ ալնըմտա statt des Dativs stehen sollte (arm. = առաջի իմ) — հար սահաթ *har sahaṫ* immer, wörtl. jede Stunde, aus հար = pers. هر *her* jeder und սահաթ = ar. ساعت *sâʿat* Stunde zusammengesetzt.

V. 6. սանկա *sanga*, Dativ von սէն *se̱n* du — եալղըզ *jalġyz* allein, kum. *jalgiz*, *jalguz*, *yalguz*, čag. يالغوز *jalguz*, osm. يالكز

jalyñyz — *էդդիմ* *e̠ttim*, Imperf. 1. P. sing. von *էդմախ* machen — *պիյ* *bij* Herr, kum. *beg*, *bey*, čag. بیك *big*, *beg*, osm. بك *bej* — *եաման* *jaman* schlecht, böse, Sünde, Übel; kum. *iaman*, *iamanlich*, čag. یامان u. یامانلق — *անընընկա* *սէնինկ* statt *սէնինկ* *անընընկա* vor dir, *անընընկա* Dativ statt Lok. *անընընկտա*, vgl. V. 5.

V. 7. *նէչիք* *ne̠čik* wie; kum. *nečic*, kas.-tat. *niček* — *դողրու* *toġru* recht, wahr, gerecht — *պոլկայսէն* *bolgajse̠n*, Fut. 2. Pers. sing. von *պոլմա* *bolma* sein — *սօզ* *so̠z* Wort; kum. *sös*, osm. سوز *söz* — *էնկուչի* *e̠nguči*, var. *եէնուչի* *je̠nuči* Sieger, von *էնկմախ* *e̠ngmaχ*, vgl. V. 1 — *եառղու* *jaṙġu* Urteil; kum. *jargu*, čag. یرغوچ *jarguč* Prozeß, Tribunal; die Stelle ‚*սա էնկուչի եառղուտա սանկա*‘, was ‚und du wirst siegreich sein, wenn du richtest (urteilst)‘ heißen soll, ist eine wörtliche Übersetzung des arm. ‚*և յաղթեսցես ի դատել քեզ*‘ und wird nur durch Vergleich mit diesem verständlich. Im Armenischen heißt es wörtlich: und du wirst siegreich sein, in deinem Urteilen (Urteile), und es steht *ի դատել քեզ* für *ի դատելն քո*; im Tatar. sollte es daher ‚*սէնինկ եառղունկտա*‘ (in deinem Urteile) heißen.

V. 8. *պիլա* *bila* mit; kum. *bile*, čag. بیله, بیرله, بیرلان — *պաշլամա* *bašlama* soll hier = arm. *յղանալ* empfangen, schwanger werden, sein; ist *պաշլամա* mit dem bekannten mit باش *t.* Kopf zusammenhängenden Verbum باشلامق identisch oder steckt darin ein anderer Stamm? — *թողուրմա* *ṫoġurma* gebären.

V. 9. *գոնուլուք* *konuluḱ* Wahrheit; kum. *qonu* wahr, recht, gesetzlich — *սովմա* *sovma* lieben; kum. *sövmäk*, čag. سیوماك *süjemek*, *süjmek*, osm. سومك *sevmek* — *գորունմական* *korunmagan* das Unsichtbare, Particip. praes. pass. von *գորմա* *korma* sehen, osm. کورمك *gjörmek*, čag. کورماك *körmek* — *եաբուխ* *japuχ* geheim, verborgen, čag. یابوغ (یابوق) *jabuġ (jabuḳ)* — *ախըլ* *aχyl* Verstand = ar. عقل *ʿaḳl*, osm. *ʿaḳyl* — *գօրկուզատունկ*, Imperf. 2. Pers. sing. von *գօրկուզմա* *ko̠rguzma* zeigen, čag. کورکوزماك *körküzmek* sich zeigen, sichtbar werden.

V. 10. *պուրք* *burḱ*, Imperat. 2. Pers. sing. von *պուրքմա* *burḱma* spritzen, besprengen, krm.-tat. بوروکمك *bürükmek*, kas.-tat. und kirg. بورکمك *bürkmek* — *ուստումա* *usduma* auf mich, von *ուստ* *usd* auf,

ober, über; čag. اوست *üst*, osm. اوست *üst*, kum. *ustun* — զոպա *zoba* (arm. զոպայ) Ysop (Art Pflanze), aus dem griech. ὕσσωπον, osm. زوفا *zofa*, arm.-türk. զուֆա *zufa* — պօլէյիմ *bolijim* ich möchte, will sein, Optat. 1. Pers. sing. von պօլմա *bolma* sein, osm. اولهايم *olajym* — արդըխ *artyχ* mehr; čag. ارتوق *artuk*, osm. آرتق — խարտան *χardan*, Ablat. von խար *χar* Schnee; in den übrigen Dialekten قار *kar* — ախ *aχ* weiß; čag. und osm. آق, kum. *ak*, *ac*.

V. 11. իշիդովլու *išitovlu* hörend, mittels des Adjektivsuffixes լու *lu* vom Nom. verb. praes. իշիդով *išitov* das Hören, gebildetes Adjektiv, arm. = լսելի *lseli* — սովունչլուք *sovunčluk* Freude, von սովունմա *sovunma* sich freuen; osm. سوينمك *sevinmek*, سونج *sevinǰ* Freude — ֆարահլիք *farahlik* Freude, Wonne, aus ar. فرح *farah* Freude, Lust, Heiterkeit, und türk. Suff. լիք *lik* zusammengesetzt — սովաք *sovak* Knochen; čag. سونكاك *söngek*, kas.-tat. *söjäk*, chin.-tat. سونداق *sondak* — հասրաթ *hasrat* ist ar. خسارة *hasâret* Schaden, Verlust; հասրաթ պօլկան *hasrat bolgan* = arm. կարօտեալ *garodeal* arm, elend, wörtl. beschädigt, vernichtet.

V. 12. խայդար *χajtar*, Imperat. 2. Pers. sing. von խայդարմա *χajtarma* umkehren machen, umdrehen, abwenden; čag. قايتارماق *kajtarmak* — իւզ *iuz* Gesicht, osm. يوز *jüz* — պարչա *barča* alle; čag. بارچه, بارچا *barča*, بارى *bary* alle, die übrigen — արըդ *aryt*, Imperat. 2. Pers. sing. von արըդմա *arytma* reinigen, säubern, čag. آرتمق, آريتمق *arytmak*.

V. 13. իւրաք *iurak* Herz; osm. يورك *jürek* — թօխդադ *toχtat*, Imperat. 2. Pers. sing. von թօխդադմա *toχtatma* hier = arm. հաստատել *hasdadel* machen, erschaffen; vgl. RADLOFFS Wörterbuch: *tohtatmak* anhalten, aufhalten, und *tohtamak* anhalten, stehen bleiben, sich befestigen — մէնտա *menda*, Lokat. von մէն *men* ich — ճան *ǰan* = pers. جان *ǰân* Seele, Geist — եանկիրդ, Imperat. 2. Pers. sing. von եանկիրդմա *jangirtma* erneuern, restaurieren, եանկի *jangi* neu; osm. يكيلمك *jeñilemek*, čag. يينكيرتمك *jingirtmek* — խարն *χarn* Bauch, hier = das Innere; osm. قارن *karn*, *karyn*, čag. قارين *karyn*, kum. *karin*.

V. 14. սալմակին *salmagin*, neg. Imperat. 2. Pers. sing. von սալմա *salma* schleudern, werfen, verstoßen; osm. صالمق *salmak* — արի

ari = *արուվ aruv* heilig, rein — *չըխարմագին čyχarmagin*, neg. Imperat. 2. Pers. sing. von *չըխարմա čyχarma* wegnehmen, forttragen, arm. *հանել hanel*.

V. 15. *պէրգին bergin*, Imperat. 2. P. sing. von *պէրմա berma* geben; osm. ويرمك *vermek*, čag. بيرماك *birmek*, kum. *berma* — *խուդխարըլմախ χutχarylmaχ* die Rettung; čag. قوتقارمق *ḳutkarmaḳ*, قوتغارمق *ḳutġarmaḳ* befreien, retten, osm. قورتارمق *ḳurtarmaḳ* — *աղալըխ aġalyχ* Herrschaft, Autorität, Macht, aus *աղա aġa* (آغا) Herr + Suff. *լըխ lyχ* (لق) zusammengesetzt.

V. 16. *օվրատիյիմ ovratijim*, Optat. 1. P. sing. von *օվրատմա ovratma* lehren, unterrichten; kum. *ovretmis* (Perf. 3. P. sing.) u. *ouraturmen* (Aor. 1. P. sing.), osm. اوكرتمك *öjretmek*, čag. اوكرتمك *ögretmek* — *դօրասըզ torasiz* gottlos, aus *դօրա tora* Gesetz, Recht, Wahrheit und Suff. *սիզ siz* (سز) ohne zusammengesetzt — *եօլ jol* Weg — *խրսզլար χrszlar* statt *խըրսըզլար χyrsyzlar* die Übeltäter, Ehrlosen, Sünder; čag. خيرسيز, osm. خرسز[1] — *խայդքայլար χajtkajlar*, Fut. 3. P. plur. von *խայդմա χajtma* zurückkehren, umkehren; čag. قايتماق *ḳajtmaḳ*.

V. 17. *խուդխար χutχar*, Imperat. 2. P. sing. von *խուդխարմա χutχarma* retten, vgl. V. 14 — *խան χan* Blut; čag. u. osm. قان *ḳan*, kum. *kan (can)* — *դիլ til* Zunge; kum. *til*, čag. تيل *til*, osm. ديل *dil* — *թողրուլուխ toġruluχ* Gerechtigkeit.

V. 18. *էկար egar* wenn = pers. اكر *eger* — *էրին erin* Lippe; čag. ايرن *iren* Unterlippe — *աչսանկ ačsang*, Kondit. 2. P. sing. von *աչմա ačma* öffnen, čag. u. osm. آچمق *ačmaḳ* — *աղըզըմ aġzym* mein Mund von *աղըզ aġyz*; kum. *agis*, čag. اغيز, osm. آغز, آغيز — *եըրլաղայ jyrlagaj*, Fut. 3. P. sing. von *եըրլամա jyrlama* singen, *եըր jyr* das Lied; kum. *ir, yr, irlama* (singen), čag. ييرلاماق *jirlamaḳ* — *ալղըշ alġš* statt *ալղըշ alġyš* Heil, Segen, Lob; uigur. *alkiš*, čag. *ạlkiš (alġajiš), olčaš* (Huldigung, Segen).

---

[1] Zur Etymologie dieses Wortes siehe meine ‚Corollarien' zu F. Miklosich ‚Die türk. Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen', Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Klasse, Bd. 166, 4. Abh., S. 24.

V. 19. *քլասանկ* *k̊lasang*, Kondit. 2. P. sing. von *քլամա* *klama* (wohl kontrahiert aus *քիլամա* *k̊ilama*, *քէլամա* *k̔e̱lama*) wünschen, begehren, bitten; kas.-tatar. *kelä* (= *telä*), čag. تیلاماك *tilemek*, osm. دیلهمك *dilemek* — *էտի* *e̱di* er war, osm. ایدی *idi*; *քլասանկէտի* = Imperf. des Kondit. — *խուրպան* *χurban* Opfer = ar. قربان *ḳurbân* — *սունարէտիխ* *sunare̱diχ*, Plusqpf. 1. P. plur. von *սունմա* *sunma* zureichen, hin-, herumreichen; kas.-tatar. *sunmaḳ*, čag. سونماق *sonmaḳ*, kum. *sunarmen* (extendo); *էտիխ* = osm. ایدك *idik* — *էվէդ* *e̱ve̱t* aber, osm. اوت *evet* ja — *պութով* *butov* alles, ganz; čag. بوتاو *böteö*, osm. بتون *bütün*, kum. *butun* — *նէ* *ne̱* nicht; osm. نه *ne* und nicht, weder, noch — *հէչ* *he̱č̣* = pers. هیچ *hîč* keiner, nie, niemals, nichts — *պիյանմատընկ* *bijanmadyng*, neg. Imperf. 2. P. sing. von *պիյանմա* billigen, annehmen, osm. بکنمك *bejenmek*.

V. 20. *աշախ* *ašaχ* demütig, ergeben, niedrig = arm. *խոնարհ* *χonarh*; uigur. *ašaḳ* herab, hinunter, azerb. *ašaḳa* unten, herab, osm. آشاغی *ašaḡy* (*ašaḡa*) — *հէչ էդմախ* *he̱č̣ e̱tmaχ* = arm. *արհամարհել* *arhamarhel* verachten, geringschätzen, mißachten, von *հէչ* *he̱č̣* (siehe Vers 19) und *էդմախ* *e̱tmaχ* machen, tun; *էդմասդըր* *e̱tmastyr* ist neg. Aor. 3. P. sing.

V. 21. *եախշի* *jaχši* gut; kum. *yacsi*, *iacsi*, čag. يخشى *jaẖši*, azerb. يخچى *jaẖči* — *էրք* *e̱rk̊* Wille, Absicht, kum. *erk* — *եասալկայ* *jasalgaj*, Fut. 3. P. sing. von *եասալմա* *jasalma* zugerichtet werden oder sein, gemacht werden, sich gestalten, čag. یاسالمق *jasalmaḳ* — *տուվար* *duvar* Mauer = p. دیوار *dîvâr* Mauer.

V. 22. *աւլ վաղդա* *avl vaḡta* statt *օլ վախդա* *o̱l vaχta* dann, damals, aus t. *օլ* *o̱l* jener und Lokat. von *վախդ*, *վաղդ* (*vaχt*, *vaḡt*) Zeit = ar. وقت *vaḳt* zusammengesetzt — *պիյանսարսէն* *bijansarse̱n*, Fut. 2. P. sing. von *պիյանմա* (siehe Vers 19) — *խուրպանկա*, dafür sollte eigentlich *խուրպանընա* *χurbanyna* stehen, da es vom Gen. *թողրուլուխնունկ* *t̊oḡruluχnung* abhängig ist; *թողրուլուխնունկ խուրպանը* Opfer der Gerechtigkeit — *նիաթ* *niat̔* = ar. نيت *nijjet* Absicht, Wunsch; mit diesem Worte hat der Übersetzer das arm. *ուխտ* *uχd* wiedergeben wollen, was zwar auch ‚Wunsch' bedeutet, hier aber wohl in seiner eigentlichen Bedeutung als ‚Gelübde' zu nehmen ist; arm.

ուխտից պատարագս *uχdiç badaraks* Opfer der Gelübde, gelobte, versprochene Opfer — չխարգայ *čχargaj* statt չըխարգայ *čyχargaj*, Fut. 3. P. sing. von չըխարմա *čyχarma* herausnehmen, hinaufstellen, -geben, -ziehen, arm. = հանել *hanel*. Im Texte sollte statt չխարգայ der Plural չխարգայլար stehen, da er das deutsche ‚man' wiedergeben soll, arm. = հանցեն *hançen*; auch ist hier չխարմա wie arm. հանել mit zwei Akkusativen konstruiert — սեղան *seγan* arm. der Tisch, Altar — օկուզ *oguz* Stier, Ochs, čag. اوكوز, kum. *ogus*, osm. اوكوز *öküz*.

Zur Phonetik der australischen Sprachen.

Von

P. W. Schmidt S. V. D.

Wenn im folgenden von ‚den australischen Sprachen' die Rede ist, so ist das nicht im Sinne der alten Auffassung von der Einheitlichkeit aller australischen Sprachen gemeint. Diese Auffassung glaube ich in meiner Abhandlung ‚Die Gliederung der australischen Sprachen'[1] als irrig dargetan zu haben.

Wir haben zunächst zwei größere Gruppen zu unterscheiden, eine Gruppe der nordaustralischen und eine der südaustralischen Sprachen.

Die erstere zerfällt wiederum in drei Untergruppen, eine ältere mit vokalischem und konsonantischem Auslaut, eine mittlere mit vokalischem und Nasal- und *L*-, *R*-Auslaut, und eine jüngere mit bloßem vokalischen Auslaut; jede dieser drei Untergruppen umfaßt wieder eine ganze Reihe von größtenteils radikal voneinander verschiedenen Sprachen. Die Mannigfaltigkeit selbständiger Sprachen ist also in der nordaustralischen Gruppe ein außerordentliche große.

Dem gegenüber werden sämtliche südaustralische Sprachen durch eine Reihe von Gemeinsamkeiten miteinander in Verbindung gesetzt, die den nordaustralischen Sprachen abgehen. Diese Gemein-

[1] P. W. Schmidt ‚Die Gliederung der australischen Sprachen', *Anthropos* vii (1912), SS. 230—251, 463—497. Diese Abhandlung wird in den folgenden Heften des *Anthropos* vii (1912) und viii (1913) noch fortgesetzt. Soweit sie erschienen, zitiere ich sie im folgenden unter der Sigle *A*; die übrigen Belege entnehme ich dem mir vorliegenden Material, das in der Fortsetzung der Abhandlung noch zur Veröffentlichung gelangen wird.

samkeiten liegen zum Teil in der Grammatik, noch mehr aber im Wortschatz, und zwar, neben den Pronomina personalia, vorzüglich in gewissen Worten für Körperteile. Es wäre aber falsch, daraus auf einen genetischen Zusammenhang aller dieser Sprachen schließen zu wollen. Sondern diese Einheitlichkeit ist nur eine nachträgliche, entstanden durch eine umfassende Beeinflussung, die durch eine jüngere Sprachfamilie auf alle älteren Sprachgruppen dieses Teiles von Australien ausgeübt worden ist. Diese älteren Sprachgruppen für sich genommen waren zweifellos voneinander radikal verschieden. Wie weit hier die Sonderstellung der einzelnen Gruppen und Sprachen anzusetzen ist, läßt sich bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnis noch nicht überall mit Sicherheit sagen. Folgende Gruppen aber lassen sich schon jetzt mit aller Sicherheit erkennen; ich ordne sie nach dem Grade ihrer Festsetzung in Australien, also ihres australischen Alters:[1]

1. Die Victoria-Gruppe mit dem Kurnai als nächstverwandter Sprache.

2. Die Yuin-Kuri-Gruppe, vielleicht verwandt mit Gruppe 1.

3. Die Narrinyeri-Gruppe.

4. Die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, zeigt starke Beziehungen zu den Gruppen 1 und 2.

5. Die Gruppe der Ostsprachen Thangatti-Yukumbul, Kumbainggeri, Minyung, Turubul Wakka-Kabi, Bieli-Kuinmurburra, Halifax-Bay-Sprachen, wozu auch die Bundyil-Sprachen an der Südecke des Golfs von Carpentaria gehören. Unter diesen Sprachen nehmen besonders Kumbainggeri und Minyung eine sehr selbständige Stellung ein, und auch die übrigen Sprachen zeigen weitgehende Selbständigkeit, so daß noch zu untersuchen ist, ob nicht ihre jetzige Einheitlichkeit eine erst sekundär gewordene ist.

6. Die Südwestgruppe. Hier finden sich zahlreiche Sprachen sehr verschiedener Art zusammen, von denen das den äußersten

[1] Die Lokalisierung der einzelnen Gruppen wolle man der Karte entnehmen, welche der oben (S. 325) genannten Abhandlung beigegeben ist.

Südwesten einnehmende Yungar Beziehungen zu Gruppe 1, das den Osten einnehmende Luridya Beziehungen zu Gruppe 5 zeigt.

7. Die Süd- und Nord-Zentralgruppe. Die Nord-Zentralgruppe hat Beziehungen zu Gruppe 5; in der Süd-Zentralgruppe lassen besonders Parnkalla und Meyu starke Beziehungen zu Gruppe 3 erkennen.

Die so neu zutage geförderten Gruppierungen der australischen Sprachen möchte ich heranziehen zur Erörterung einer Frage der allgemeinen Phonetik. Schon seit langem hat man hierfür mit Vorliebe auf die australischen Sprachen Bezug genommen. Da man die Australier als eine der primitivsten Menschenrassen, wenn nicht als die primitivste überhaupt, betrachtete, so glaubte man bei ihnen besonders wertvolle Dokumente für die Erkenntnis der primitivsten Stufen der Sprachentwicklung im allgemeinen und der Lautentwicklung im besonderen finden zu können. Man ging dabei aber immer von der Anschauung aus, daß die sämtlichen australischen Sprachen eine im wesentlichen homogene und genetisch einheitliche Gruppe bildeten und verwertete demgemäß die ihnen entnommenen Tatsachen. Die jetzt nachgewiesene Unrichtigkeit dieser Auffassung muß auch weitgehende Modifikationen in der Beurteilung der Phonetik der australischen Sprachen herbeiführen, und zwar sind es deren besonders zwei.

Die eine ergibt sich aus der Tatsache, daß die australischen Sprachen keine homogene Masse bilden, sondern in eine ganze Reihe von Gruppen zerfallen, von denen wir auch noch in großen Zügen ihre Aufeinanderfolge feststellen können. Diese Tatsache für sich allein genommen scheint dem Entwicklungsgedanken günstig zu sein; denn sie bringt auch in die australischen Tatsachen selbst jene Mannigfaltigkeit und jenes Nacheinander hinein, wie sie zur Entwicklung gehören.

Die andere Tatsache aber spricht gegen den Entwicklungsgedanken: denn sie macht jenes kontinuierliche Aus- und Ineinander unmöglich, in dem das Wesen einer wirklichen Entwicklung gelegen ist. Und diese Tatsache besteht darin, daß die großen, in Australien auf-

einanderfolgenden Sprachgruppen nicht Phasen einer und derselben Entwicklungsreihe sind, sondern Ausläufer der Wanderungen von ganz selbständigen Sprachfamilien, deren weitere Verzweigungen wir höchstens in allgemeinen Zügen ahnen können,[1] von deren Entstehen und eventuellem endgiltigen Zusammenfallen wir aber gar nichts wissen.

Wenn wir somit den Entwicklungsgedanken aus diesen australischen Tatsachen ausschließen müssen, so gewähren uns die neuen Feststellungen über Gruppierung und Alter der australischen Sprachen den großen Vorteil, daß wir belehrt sind über die große Verschiedenheit des Alters der australischen Tatsachen, so daß wir jetzt nicht mehr in den Fehler verfallen, sie indiskriminatim als Belege für ein hohes Alter anzuführen. Das Interesse, das den Untersuchungen über die australischen Sprachen aber doch immer noch anhaftet, wird sich von jetzt an dahin zu konzentrieren haben, welche Tatsachen denn zu den älteren, welche zu den jüngeren gehören.

Diese Untersuchung soll hier in Kürze über einige der hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der Phonetik der australischen Sprachen geführt werden. Sie kann nur die großen Linien zeichnen, da der sehr ungleiche Stand unserer jetzigen Kenntnis der australischen Sprachen für eine möglichst viele Sprachen umfassende Vergleichung ein Eingehen ins Detail noch nicht gestattet.

1. Die Laute im allgemeinen.

Gerade dieses letztere müssen wir hervorheben bezüglich einer Eigentümlichkeit, die u. a. Fr. Müller seinerzeit als Charakteristikum sämtlicher australischer Sprachen bezeichnete: ‚Was die tönende Reihe *g*, *d*, *b* anbelangt, so scheint dieselbe ursprünglich nicht vorhanden gewesen zu sein . . .‘[2] Die Menge neuer Sprachen, die seitdem bekannt geworden sind, und die mangelhafte Darstellung der Laute in den meisten Quellen erlaubt uns hier kein so umfassendes

[1] S. darüber *A*, S. 250 ff.

[2] Fr. Müller, *Grundriß der Sprachwissenschaft*, Wien 1882, Bd. ii. 1, S. 1.

Urteil mehr. Es muß freilich zugegeben werden, daß noch kein positiver Beleg für das gleichzeitige Vorhandensein einer tonlosen und einer tönenden Reihe von Explosiven bei irgendeiner australischen Sprache erbracht worden ist. Für die weitaus meisten der südaustralischen Sprachen, besonders auch die sämtlichen älteren Gruppen derselben, wie auch für das Tasmanische ist das Gegenteil schon jetzt positiv dargetan.

Was aber die physiologische Deutung dieser Tatsache angeht, so werden wir nicht mit FR. MÜLLER eine tonlose Reihe als primär annehmen, die dann eventuell später in eine tönende übergegangen sei, sondern wir haben es zu tun mit Lauten, die zwischen beiden in der Mitte liegen, die von den tönenden den weicheren Ansatz, von den tonlosen die Nichtbeteiligung der Stimmbänder an sich haben.[1]

Eine gewisse Einschränkung erfährt auch die Behauptung MÜLLERS und anderer, daß die australischen Sprachen keinen dentalen Reibelaut *s* oder *z*, noch auch Hauchlaute und Aspiraten kennen. Ein *s* findet sich in der nördlichsten Gruppe, der Cape York-Gruppe, allerdings nur auf den Inseln der Torres Strait (Mabuiag, Tutu und Saibai), ein *z* in der Sprache vom Daly R., beide in der Gruppe der nordaustralischen Sprachen. In der letzteren wie auch in der benachbarten Sprache der Larrakia treten auch wirkliche Aspiraten auf, im Larrakia auch *h*. Von den übrigen Frikativen, deren Existenz man ebenfalls in Zweifel gezogen hatte, ist sicher bezeugt *f* im Nggerrikudi, Cape York-Gruppe, *f* (bilabialer Reibelaut) im Larrakia. In viel ausgedehnterem Maße ist die Existenz eines Lautes bezeugt, den man entweder als interdentale Frikative = $\underset{\wedge}{s}$ oder interdentale Affrikate = $\underset{\wedge\wedge}{ts}$ bezeichnen muß, die Beschreibung der Autoren schwankt hier. Er findet sich im Süden beim Narrinyeri, in mehreren Sprachen von Victoria und bei einer ganzen Reihe von Sprachen der Ostküste. Man könnte versucht sein zu glauben, daß man es mit einem palatalisierten Dental (= *t*) zu tun habe. Das ist für eine

[1] S. darüber mein *Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet*, Salzburg 1907, §§ 356, 357.

Reihe von Sprachen positiv dadurch ausgeschlossen, daß das Vorhandensein dieses palatalisierten Dentals neben dem Interdentalen bezeugt wird.

Bei all dem muß noch immer, besonders hinsichtlich der nordaustralischen Sprachen, unsere sehr weitgehende Unkenntnis dieser Sprachen, und ganz besonders ihrer Phonetik, betont werden, die es uns nicht erlaubt, so umfassende negative Urteile zu fällen, wie man es bisher vielfach getan hat.

Immerhin kann aber doch für die südaustralischen Sprachen die Feststellung Fr. Müllers nicht nur aufrecht erhalten, sondern auch erweitert werden dahingehend, daß sie nicht nur keine Hauchlaute, Aspiraten und Sibilanten (= dentale Frikative), sondern überhaupt keine Frikativen besitzen, mit Ausnahme des erwähnten interdentalen Lautes, von dem es aber auch noch zweifelhaft ist, ob es eine reine Frikative oder nicht vielmehr eine Affrikate (= Okklusive + Frikative) ist.

Physiologisch ausgedeutet besagt diese Abwesenheit von Frikativen, Aspiraten (und Hauchlauten), daß die südaustralischen Sprachen nur die Laute mit völligem Verschluß (Okklusivlaute = Explosivlaute) oder mit völliger Öffnung des Mundes (Vokale und übrige Sonanten) kennen, dagegen nicht die dazwischen liegenden Laute mit geringer Mundöffnung (Konstriktive = Frikative).

2. Der Anlaut.

Unter den australischen Sprachen gibt es eine, die nur oder weit überwiegend vokalischen Anlaut zuläßt, das ist das Aranda mit seinen Dialekten; stark von ihm beeinflußt in dieser Hinsicht scheint auch das Amandyo aus der Südwestgruppe zu sein. Das Aranda gehört zur jüngsten Schicht der nordaustralischen Sprachen und der australischen Sprachen überhaupt.

Bei der großen Überzahl der südaustralischen Sprachen dagegen fehlt der vokalische Anlaut entweder ganz oder ist sehr selten. Das ist der Fall bei der Südwestgruppe, dem Narrinyeri, den Darlingsprachen, der Victoria-Gruppe, dem Kurnai, den sämtlichen Sprachen

der Ostküste bis zum Kuinmurburra und der Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe. Bei der Nordzentralgruppe schwankt die Sachlage in den einzelnen Sprachen, bei der Südzentralgruppe mit Ausnahme der Darlingsprachen ist vokalischer Anlaut nicht selten; diese Gruppe ist dem Aranda benachbart. Es läßt sich somit die Tatsache feststellen, daß in den südaustralischen Sprachen gerade bei den älteren Sprachgruppen vokalischer Anlaut fehlt oder sehr selten ist. Bei den nordaustralischen Sprachen liegen die Verhältnisse nicht so übersichtlich; doch läßt sich bis jetzt keine Tatsache erkennen, die der Übertragung dieses Ergebnisses auch auf die nordaustralischen Sprachen widerspräche.

Physiologisch gesprochen besagt das, daß bei den älteren australischen Sprachen jedes Wort den Mundraum geschlossen findet und ihn erst durch einen Explosivlaut oder Nasal (oder *r*, *l*) öffnen muß.

In bezug auf die Energie dieser Mundöffnung beim Anlaut des Wortes läßt sich gleichfalls die Tatsache feststellen, daß es die allerältesten Sprachen sind, die den höchsten Grad derselben, nämlich Doppelkonsonanten, aufweisen, allerdings nicht weiter gehend, als bis ‚Muta + Liquida‘: es sind das Narrinyeri, mehrere Sprachen der Victoria-Gruppe, vereinzelte Dialekte der Yuin-Sprache und am stärksten das Kurnai, bei dem auch die Verbindungen *mr*, *ml*, *wr* im Anlaut vorkommen. Allerdings ist es dann auch eine zu der jüngsten Schicht gehörige Sprache, das Aranda, die umgekehrte Formen, wie *lt*, *nt* u. ä. im Anlaut aufweist; andere Dialekte stützen diesen Anlaut freilich durch einen prosthetischen Vokal.

Drittens sind es abermals die ältesten Sprachen, welche nicht die Beschränkung des Anlauts aufweisen, daß *r* oder *l* oder beide Sonanten dort nicht zugelassen seien. Von den sämtlichen südaustralischen Sprachen sind es nur die Victoria-Gruppe, die *l*-Anlaut, Narrinyeri und Kurnai, die *r*- und *l*-Anlaut kennen. Bei den nordaustralischen Sprachen sind die Verhältnisse sehr viel mannigfaltiger; auch hier fehlt jedenfalls den älteren Sprachen diese Beschränkung, sie ist vielfach aber auch bei den jüngsten nicht vorhanden.

3. Der Auslaut.

In bezug auf den Auslaut lassen sich die australischen Sprachen in die folgenden Gruppen einteilen, deren Reihenfolge ich nach der physiologischen Schwierigkeit desselben ansetze, dabei von dem ausschließlich vokalischen als dem leichtesten ausgehend:

I. Gruppe mit ausschließlich vokalischem Auslaut.

II. Gruppe mit ausschließlich sonantischem (Vokale, Nasale, *l*, *r*) Auslaut.

III. Gruppe mit vokalischem und einfachkonsonantischem Auslaut.

IV. Gruppe mit vokalischem, einfach- und doppelkonsonantischem Auslaut.

Wir können die interessante Tatsache feststellen, daß die oben angegebene Reihenfolge der Sprachgruppen zugleich auch die ihres Alters ist, daß also die Gruppen mit dem leichtesten Auslaut die jüngsten, die mit dem schwierigsten Auslaut die ältesten sind.

Zur I., jüngsten Gruppe gehören aus den südaustralischen Sprachen die gesamte Südzentralgruppe, mit Ausnahme des Baddyeri, das mit seinem Auslaut auf *n*, *ń* (*ŋ*) einen Übergang zur II. Gruppe bildet; aus der Nordzentralgruppe gehört hierher das unmittelbar nördlich anstoßende Goa (und Puruga). Unter den nordaustralischen Sprachen sind es — von Westen nach Osten aufgezählt — das zur Coburg-H.-I.-Gruppe gehörige Iyi, dann das Leeanuwa, das Chingalee, das Walookera, das Yelina, das Mingin, das Aranda mit seinen Dialekten Wychinga, Underekebina und Yaroinga, das Wollongurmee, die westlichen Dialekte der Cap York-Gruppe. Unter diesen bilden das Mingin, das Aranda und das Karrandee noch eine besondere Gruppe, da sie nur *a* im Auslaut dulden.

Man sieht, wie die ganze erste Gruppe in einem kontinuierlichen räumlichen Zusammenhange steht und von der nördlichsten Spitze Australiens, der Cap York-Halbinsel, beginnend, sich in einer breiten Bahn durch die ganze Mitte Australiens bis an das Südufer hinzieht. Das ist die Bahn der jüngsten Völkerbewegungen Australiens.

Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man die Tatsache, daß auch bei einzelnen Sprachen einer älteren Gruppe, des Narrinyeri und des nach Osten anstoßenden Piangil, einer Mischsprache, sich ausschließlich vokalischer Auslaut geltend zu machen beginnt, auf den Einfluß dieser jüngsten Bewegung zurückführt; denn das Narrinyeri grenzt nach Nordwesten hin unmittelbar an die letzten Ausläufer der I. Gruppe an. In einigen Sprachen des Narrinyeri zeigt sich die Neigung, alle Worte ausschließlich mit nur einem bestimmten Vokal auszulauten, beim Süd-Narrinyeri und dem Piangil mit *e, i*, bei dem an Süd-Narrinyeri anstoßenden Teile des Nord-Narrinyeri mit *o, u*; das Sekundäre dieses Bestrebens offenbart sich darin, daß diese Auslaute bloße Suffixe sind, die den Stamm des Wortes nicht tangieren.

In der II. Gruppe könnte man zwei Unterabteilungen errichten. Zur ersteren gehören diejenigen Sprachen, welche neben vokalischem auch *r, l, n, ń, ŋ* im Auslaut aufweisen, aber kein *m*; die zweite läßt neben all diesen auch *m* zu.

Zur ersten Unterabteilung gehören unter den südaustralischen Sprachen die gesamte Südwestgruppe, die Wiradyuri-Kamilaroi-Gruppe, das Thangatti-Yukumbul, das Pikumbul, das Murrawari,[1] die Nordzentralgruppe,[2] die Halifax Bay-Gruppe und die Bundyil-Sprachen. Wie man sieht, legt sich das Gebiet dieser Gruppe rechts und links zu beiden Seiten des Gebietes der ersten Gruppe, wie wenn es durch diese letztere auseinander gespalten worden wäre. Ganz die gleiche Sachlage ergibt sich auch bei den nordaustralischen Sprachen: westlich von dem Gebiet der I. Gruppe sind hierher zu zählen das Wolna, dann die beiden Sprachen der Caledon Bay und des Roper River; östlich gelegen sind der östliche Teil der Cape York-Gruppe, Charlotte Bay, das Koko-Yimidir und das Bulponarra.

Die zweite Unterabteilung, die auch *m* im Auslaut zuläßt, ist in den nordaustralischen Sprachen bis jetzt nur durch das Yaraikana, die Sprache der Charlotte Bay, das Koogoominny und das Akoonkoon,

[1] Bezüglich des Baddyeri s. oben S. 332.

[2] Mit Ausnahme der östlichen Sprachen Goa und Puruga, s. oben S. 332.

sämtlich östlich von dem Gebiet der I. Gruppe gelegen. Das gleiche gilt auch von den südaustralischen Sprachen, die zur zweiten Unterabteilung gehören, sie bilden eine kompakte Gruppe in der Mitte der Ostküste; es sind: das Kumbainggeri, das Minyung, die Turubul-Wakka-Kabi-Gruppe, das Bieli und das Kuinmurburra; sie kennzeichnen sich durch mancherlei andere Merkmale gegenüber den Sprachen der ersten Unterabteilung als die älteren.

Auch innerhalb der ersten Unterabteilung ließe sich noch eine weitere Teilung vornehmen, da manche Sprachen keinen ń- oder ŋ-Anlaut kennen. Doch gestattet das vorliegende Material vorderhand nicht eine durchgreifende Durchführung dieser Teilung.

Die III. Gruppe ist sowohl in den nord-, als in den südaustralischen Sprachen nur spärlich vertreten; unter den ersteren gehören hierhin die Ord-River-Gruppe und die Inselsprachen der Cape York-Gruppe, unter den letzteren das Yungar in der äußersten Südwestspitze der Südwestgruppe, das Bangerang und das Kuri; auch das Yuin hat nur einen doppelkonsonantischen Auslaut und leitet somit jedenfalls von der IV. zur III. Gruppe über. Eben die geringe Zahl dieser Sprachen und der Umstand, daß sie zumeist an Grenzgebieten gelegen sind, legt die Frage nahe, ob sie nicht aus Sprachen der IV. Gruppe durch Beeinflussung von Sprachen der II. (oder I.) Gruppe hervorgegangen sind. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse müssen wir diese Frage noch unentschieden lassen.

Zur IV. Gruppe gehören diejenigen Sprachen, die in die äußersten Randgebiete abgedrängt worden sind oder ganz isolierte Enklaven bilden. Unter den nordaustralischen Sprachen gehören hierhin die King-Sound-Gruppe, die beiden Sprachen vom Daly und vom Catharine River, das Woolwonga, das Larrakia, die Coburg-H.-I.-Gruppe,[1] das Karrandee und die Walsh-River-Gruppe. Unter den südaustralischen Sprachen zählen hierhin die Nordwestdialekte des Luridya, das Narrinyeri,[2] die Victoria-Sprachen und das Kurnai. Beachtet man, daß das Nordwest-Luridya sich an die King-Sound-Gruppe

[1] Mit Ausnahme des Iyi, s. oben S. 332.

[2] Vgl. indes die Bemerkung oben S. 333.

anschließt und läßt man die Enklaven Karrandee und Walsh-River-Gruppe beiseite, so ergibt sich für diese ganze Gruppe die Konfiguration, daß sie in den äußersten Nordwesten und den äußersten Südosten abgedrängt ist durch die Bewegungen der vorhergehenden drei jüngeren Gruppen.

Die doppelkonsonantischen Auslaute, die in dieser Gruppe zur Verwendung gelangen, sind vorzüglich *lk*, *lt*, *rk*, *rt*, *rp* (*nk*, *nt*), die aber nicht alle in jeder Sprache vorhanden sind. Das Narrinyeri kennt auch *lp* und *mp*, während sonst gerade bei einzelnen Sprachen dieser Gruppe selbst einfacher *p*- (und *m*-) Auslaut fehlt.

4. Zusammenfassung und evolutionstheoretische Erörterung.

Die beiden Tatsachen, daß eine sehr große Anzahl australischer Sprachen und besonders die südaustralischen keine Frikativen (außer *s̑* oder *t̑s̑*), also nicht die Laute zwischen völliger Öffnung und völligem Verschluß, kennen, sowie auch nicht den Unterschied zwischen tönenden und tonlosen Lauten, legt allerdings den Schluß auf eine geringe Entwicklung des australischen Lautsystems nahe. Indes bevor wir dazu übergehen dürften, diesen Schluß auch in ein Urteil über den zeitlich primitiven Charakter dieser geringen Entwicklung umzuwandeln, müßten wir feststellen, ob und mit welchen andern Sprachen diese australischen Sprachen verwandt sind;[1] denn erst dann könnten wir vielleicht die Sicherheit gewinnen, ob der jetzige Zustand ein wirklich primitiver oder ein sekundär gewordener ist. Daß das letztere möglich ist hinsichtlich des Fehlens des Unterschieds zwischen tönenden und tonlosen Explosiven, lehrt z. B. in der Südsee die Entwicklung der austronesischen Sprachen, in denen gerade die jüngsten, die polynesischen (und einzelne melanesischen), diesen Unterschied ebenfalls nicht kennen. Bezüglich des Fehlens der Frikativen in den südaustralischen Sprachen mahnt auch der Umstand zur Vorsicht, daß in den nordaustralischen Sprachen gerade bei einigen älteren doch Frikative auftreten.

[1] S. darüber oben S. 328.

Ein offener Gegensatz zu den bisher herrschenden entwicklungstheoretischen Anschauungen tritt dagegen bei sämtlichen Einzelheiten der An- und Auslautverhältnisse zutage. Es sind, wie wir gesehen, überall die ältesten Sprachen, welche die schwierigsten, und die jüngsten, welche die leichtesten Phoneme aufweisen.

Ebenso versagt der Parallelismus mit der Lautentwicklung der Kindersprache, den man mancherseits aufstellen wollte. Eine gute Zusammenstellung des jetzigen Standes der Forschung in der Kindersprache gibt hier C. FRANCKE in seiner Abhandlung ‚Über die erste Lautstufe der Kinder'.[1] Er stellt die Regel auf: ‚Von den verschiedenen Konsonanten in einem Wort hält sich am festesten der inlautende, an zweiter Stelle der anlautende, an dritter Stelle der auslautende.'[2] Demgegenüber treffen wir Konsonanten und gar Doppelkonsonanten im Auslaut gerade der ältesten australischen Sprachen an, während FRANCKE Doppelkonsonanten überhaupt nur als vereinzelte Erscheinungen auf der ersten Lautstufe der Kinder ansieht, die im Auslaut immer wegfallen.[3]

---

[1] *Anthropos* VII (1912), S. 663—676.

[2] A. a. O., S. 668, vgl. auch S. 671.

[3] A. a. O., S. 674.

Koptische Manuskripte aus der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek in München.

Von

Dr. N. Reich.

Durch gütige Vermittlung meines hochverehrten teuren Lehrers und Freundes Friedrich W. Freiherrn von Bissing mit der Abfassung des Kataloges der koptischen Manuskripte der kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek durch Herrn Direktor Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld betraut, beschäftige ich mich gegenwärtig mit diesen kostbaren Handschriften, und wenn ich in den folgenden Zeilen einige derselben den Fachgenossen hier früher vorlegen darf, so möchte ich auch an dieser Stelle Herrn Direktor Dr. Schnorr von Carolsfeld, welchem die Ägyptologie und Orientalistik überhaupt ja auch sonst so große Förderung verdankt, dafür ganz besonders danken. Es drängt mich auch Herrn Oberbibliothekar Dr. Max Leidinger hier zu danken, daß er wie Herr Dr. Schnorr von Carolsfeld mir mit tiefem wissenschaftlichen Verständnis das liberalste Entgegenkommen in der freien Benützung der Handschriften wie auch der Bibliothek überhaupt erwiesen hat, wodurch auch diese Arbeit ganz besonders gefördert worden ist.

Ein Herzensbedürfnis ist es mir auch, meinem hochverehrten teuren Freunde Sir Herbert Thompson innigsten Dank zu sagen, der mir in uneigennützigster Weise bei der Lektüre der in sehr schwieriger kursiver Schrift geschriebenen Handschrift seinen bewundernswerten Scharfsinn, den er jüngst in seiner Herausgabe der koptischen Texte

des alten Testaments aufs Neue so glänzend erprobt hat, zur Verfügung stellte und mit mir auch die Korrekturen gelesen hat.

Im folgenden publiziere ich die Stücke Nr. 20, 21 und 22. Für die nähere Beschreibung der Stücke verweise ich auf den oben erwähnten Band des Kataloges, der hoffentlich bald fertiggestellt sein wird.

Nr. 20.

Ein Brief.

Nr. 20 ist ein sehr kursiv geschriebener Brief des Bauern Moses an seine Schwester Stauro, der auf dem Verso die Adresse an Stauro trägt. Wenn wir auch wegen der mangelhaften Erhaltung der Handschrift nicht alles verstehen können, was der Schreiber des Briefes mitteilt, so können wir doch aus ihm entnehmen, daß er krank ist, um die Gesundheit seiner Schwestern Sorge trägt. Also ein Schreiben, das uns in die intimsten Verhältnisse der Geschwister einführt.[1]

Der Brief ist auf Papyrus geschrieben.

Höhe 11 cm, Breite 52 cm. Schrift = Faserung.

Recto.

1. ⲠⲢⲞⲦⲞⲚ ⲘⲈⲚ ⲀⲚⲞⲔ ⲘⲞⲨⲤⲎⲤ ⲈⲦϢⲒⲚⲈ ⲈⲦⲀⲤⲰⲚⲈ ⲤⲦⲀⲨⲢⲰ ⲘⲚ͡ϪⲈⲢⲈ[.] ⲚⲦⲞⲤ ⲦⲒ Ⲣ̄ϢⲠⲎⲢⲈ ⲘⲘⲰ̣//[2]ⲦⲚ̄ ϪⲒⲚ Ⲙ͡ⲠⲈϨⲞⲞⲨ Ⲛ͡ⲦⲀⲒ ⲈⲒ ⲈⲂⲞⲖ ϨⲒⲦⲞⲞⲦ[Ⲉ̣]
2. ⲈⲚ̣ⲔⲞⲔ͡Ⲧ ⲈⲚϢⲰⲚⲈ ⲦⲎⲢⲚ̄ ⲀⲒϪⲈⲞⲨ ⲠⲀϢⲒⲚⲈ ⲚⲎⲦⲚ̄ ϨⲒⲦⲞⲞⲦϤ Ⲛ̄Ϩ̣ⲎⲖⲒ[ⲀⲤ ?] [Ⲙ]Ⲛ̄ⲀⲠⲀ ⲔⲨⲢⲞⲤ ϨⲀⲘⲚ̄ⲦⲰⲦⲚ̄ ϨⲰⲦⲦ[Ⲏ]ⲨⲦⲚ̄ Ⲙ̄ⲠⲈⲦⲚ ϪⲞⲞⲨ ⲚⲀⲚ ϪⲈ

---

[1] Die Schwierigkeit der Schrift und des Textes läßt noch genug dunkle Stellen übrig. Unsicheres ist klein gedruckt. Eckige Klammern [ ] zeigen Ergänzungen an, die im Original gestanden haben oder gestanden haben können, aber bedauerlicherweise nicht mehr erhalten sind. Runde Klammern ( ) schließen Erklärungen oder Ergänzungen ein, die im Original nicht gestanden haben, aber sinngemäß gemeint sind.

[2] Hier ist ein Tintenklex, entstanden durch Ausstreichen eines nicht mehr erkennbaren Buchstaben.

3. ⲈⲚⲞⲚϨ Ⲏ ϪⲈ ⲈⲚⲘⲞⲞⲨⲦ ⲀⲦⲤⲒⲞⲨⲤⲒⲞⲨ ⲦⲀⲘⲞⲒ ϪⲈ ⲀⲒⲀ-ⲠⲀⲚⲦⲀ ⲈⲢⲰⲚ̄Ⲧ[Ⲟ̣] ⲘⲚ̄ⲤⲦⲀⲨⲢⲰ Ⲁ[Ⲡ]ⲀϨ[Ⲏ]Ⲧ ⲘⲦⲞⲚ ⲀⲖⲖⲀ Ⲙ[Ⲡ]ⲈⲦⲚ̄ ϪⲈ̣ ⲞⲨⲰϢ[Ⲁ]ϪⲈ Ⲛ̄ⲰⲢϪ ⲚⲀⲒ
4. [Ⲙ̣]Ⲡ̣Ⲓ̣ ⲈⲚⲈ ⲈⲒϢⲰⲚⲈ ⲀⲚ ⲦⲈⲦⲚⲀϨⲈ ⲈⲢⲞⲤ ⲘⲠ̄ⲒⲈⲒ ⲦⲀϢⲒⲚⲈ-Ⲛ̄ⲤⲰⲦⲚ̄ ⲀⲠⲢ̅ ⲞⲨⲰ[. .] ⲈϨⲞⲨⲚ ⲈⲒⲤ ⲯⲒⲤ Ⲛ̄ϨⲞⲞⲨ ⲈⲨⲚ̄ⲦⲞⲨ ⲚⲞϬ Ⲛ̄ⲖⲎⲠⲎ ϢⲞⲞⲠ ⲚⲘ̄ⲘⲀⲒ ⲚⲈⲂⲢⲈⲨⲈ
5. [Ⲛ̣̄]ⲦⲀⲒ Ⲛ̄ⲦⲞⲨ ⲈⲂⲞⲖ ⲀⲒ ⲚⲞⲦⲞⲨ ⲈⲒⲤ Ⲥ[Ⲛ̄]ⲦⲈ Ⲛ̄ⲔⲨⲢⲒⲀⲔⲎ ⲘⲠ̄ⲒⲘⲞⲨϨ Ⲛ̄ⲤⲰⲞ̣Ⲩ[ϩ̣Ⲟ̣]ⲖⲞ̣Ⲥ ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲢ̅ ϪⲈ ⲈϤϯⲈⲐⲎ ⲀⲚ Ⲛ̄ⲦⲞ ⲆⲈ ϪⲈⲢⲈⲦ ⲦⲀⲰⲢϨⲀⲘⲚ̄ⲦⲀⲒⲔⲀ
6. [. .]ϨⲒⲦⲂⲈⲤⲈ ⲀⲒϪⲞⲞⲤ ⲚⲈ ϪⲈ ⲀⲒⲢ̄ⲠⲈⲤⲰⲂϢ Ⲛ̄ⲦⲀⲀⲤ Ⲛ̄ⲤⲦⲀⲨⲢⲰ Ⲛ̄ⲐⲈ Ⲛ̄ⲦⲀⲒ Ϫ[Ⲟ]ⲞⲨ ⲚⲈ Ⲥ[.]ⲞⲨⲚ ⲈϨⲒⲦⲞ[Ⲟ]ⲦϤ ⲘⲠ̄ϢⲎⲢⲈϢⲎⲘ (sic) ⲚⲠ̄ⲤⲀϨ ⲔⲀⲢⲒⲚⲒⲔⲞⲤ ⲈϢⲰⲠⲈ ⲘⲠ̄ⲈⲤ
7. [. . . . . . ̄ Ⲛ̄ . ϪⲈ . . . . ! . . . .] Ϫ̣ⲒⲦⲤ̄ Ⲛ̄ⲦⲈϪⲈⲢⲈⲦ ⲚⲦ̄Ⲥ̣ ⲚⲤ̄ⲈⲒ ⲈⲢϢⲀ[Ⲛ]ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ⲔⲈⲖⲈⲨⲈ ⲚⲦⲈ ⲠⲢ̅ ϯⲈⲐⲎ ϢⲀⲒ ⲈⲒ ⲈϨⲞⲨⲚ [Ⲛ]ⲦⲀ ϬⲚ̄ⲠⲈⲦ̣Ⲛ̄ ϢⲒⲚⲈ
8. [. . . . . Ⲗ̣]ⲖⲰⲤ ⲦⲈⲦⲚ ⲤⲞⲞⲨⲚ ⲀⲚ ϪⲈ ⲀⲒⲂⲰⲔ ⲚⲀⲒ ϨⲚ̄ ⲞⲨⲚⲞϬ ⲚϨ̄ⲒⲤⲈ ⲚϨ̄ⲎⲦ ⲈⲦⲂⲈ ⲤⲦⲀⲨⲢⲞ ϪⲈ ⲀⲒⲔⲀⲀ̣Ⲥ ⲈⲤϢⲰⲚⲈ ⲀⲒⲂⲰ̣Ⲕ
9. [. . . . .]Ⲥ ⲚⲦ̄Ⲁ ⲘⲀⲨ ⲀⲤ ⲢⲒⲘⲈ ϨⲚ̄[Ⲟ̣Ⲩ̣ . . . . . †]
10. ⲈⲘⲀⲦⲈ ϨⲀⲢⲞⲤ ⲠⲈϨⲞⲨⲞ ⲚⲚ̄ⲀⲒ ⲦⲒ̣Ⲣ̄ϨⲞⲨⲞ ϢⲒⲚⲈ ⲚⲤ̄Ⲁ Ⲡ̣ⲈⲦ̣Ⲛ̄
11. ⲞⲨⲬⲀⲒ Ⲏ ⲀⲄⲒⲀ ⲦⲢⲒⲀⲤ †

Verso.

† ⲦⲀⲀⲤ Ⲛ[Ⲧ]Ⲁ ⲘⲈⲢⲒⲦ ⲚⲤ̄ⲰⲚⲈ ⲤⲦⲀⲨⲢⲰ ϨⲒⲦⲚ ⲘⲞⲨⲤⲎⲤ ⲠⲈⲒⲈⲖⲀⲬ †

Übersetzung (Recto).

1. Vor allem; ich, Moses, grüße meine Schwester Stauro und Djeret (?). Ich wundere mich über Euch, seit ich fortging von Dir,
2. wir alle liegen (?) krank, ich sandte Euch meine Grüße durch Heli[as] (Elias) und Apa Kyros Euch selbst betreffend. Ihr habt uns nicht (Mitteilung) gesandt:
3. ‚Wir leben (sind wohl) oder sind tot.‘ Tsiusiu erzählte mir: ‚Ich traf Dich selbst (Djeret) und Stauro.‘ Mein Herz war ruhig

(beruhigt), aber Ihr habt mir nicht ein Wort der Bestätigung (wörtl. ‚der Feststellung', sc. ‚daß Ihr lebt') gesagt.

4. [. . . . . . .] Wenn ich nicht krank wäre, so würdet Ihr sie finden (die Tsiusiu?); ich bin nicht gekommen und habe nach Euch gefragt. Die Krankheit (?) ist . . . . . . hinein. Siehe, sie hatten neun Tage für mich große Angst. Das Korn,

5. welches ich herausgebracht habe, ich habe es gemahlen. Siehe, zwei Wochen nachher hatte ich gar kein Fieber. Was die Krankheit (?) betrifft, sie dauert nicht an. Aber was Dich betrifft, Djeret, das Dirhem, ich habe es [liegen lassen]

6. auf dem Korbe; ich habe es Dir (schon) gesagt; ich habe vergessen, es (der) Stauro in der Weise zu geben, wie ich Dir sagte, durch den Jungen des Lehrers Karinikos. Wenn sie nicht hat

7. [. . . . .] es nehmen und Djeret möge es bringen und sie möge kommen, wenn Gott will (wörtl. befiehlt), daß die Krankheit (?) fortdauert (?). Ich werde (wörtl. pflege zu) kommen und Euch besuchen.

8. [. . . . .] schön (oder überhaupt) Ihr wisset nicht, daß ich gegangen bin in großem Herzeleid wegen Stauro, weil ich sie krank verließ. Ich bin gegangen

9. [. . . . .] meiner Mutter, sie weinte in [Angst (?) . . . . . †]

10. Viel für sie, mehr als dies. Ich frage reichlich (wörtlich: gebe Überfluß) nach Eurem Befinden. Die heilige Dreifaltigkeit †.

Verso.

† Es ist zu geben meiner geliebten Schwester Stauro von seiten des Moses, des Ergebensten †.

Bemerkungen (Recto).

1. ⲚⲦⲞⲤ; wir würden ⲚⲦⲰⲦⲚ erwarten in Bezugnahme auf das Objekt ⲘⲘⲞⲰⲦⲚ oder ⲚⲦⲞ (2. pers. sing. fem.) in Bezugnahme auf Stauro allein, an welche der Brief adressiert ist.

ϫⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲓ wörtl. ‚seit dem Tage, daß ich . . .‘

ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧ ‚exire ab aliquo, discedere‘ Peyron, p. 30. Der Schreiber spricht zuerst zwei Personen an, dann nur eine im Singular, wie oft im Koptischen. Eine ganze Anzahl von Beispielen findet man in Crum, *Ostraka*, passim: ‚Der Tag, an dem ich Dich (fem.) verließ‘ in der Bedeutung von ‚Euch‘.

2. ⲛ̣ⲕⲟⲕⲧ für ⲛ̣ⲕⲟⲧⲕ (?) ‚ruhen‘ oder ‚sterben‘; vgl. Goodwin, Gleanings in Coptic Lexicographie in *ÄZ* vii, p. 141 ff., s. v.; in der letzteren Bedeutung nur auf Grabsteinen als Euphemismus gebraucht.

ⲛⲏⲧⲛ̄ ‚euch‘ Dativ.

ϩⲁⲙⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ dürfte die von Crum, *Ostraca*, Nr. 48 Note (p. 23) entdeckten Präposition ϩⲁⲙⲁ ⲛ̄ wörtlich ‚unter dem Orte‘, sodann ‚betreffs‘ sein, welche manchmal bloß zu ϩⲁⲙⲁ wird, vgl. Hall, *Texts*, Taf. 60, Nr. 1, Taf. 61, Nr. 5 (p. 84), Taf. 66, Nr. 1 (p. 93, l. 7—8); Turajeff, *Ostraca*, Nr. 4.

ϫⲉⲟⲩ — ϫⲉⲟⲩ, ϫⲉⲩ und ϫⲟⲟⲩ (Sah.), ϫⲁⲩ (Faij.) ‚mittere‘, Peyron, p. 378.

3. ⲁⲡⲁⲛⲧⲁ = griech. Lehnwort ἀπαντάω, ἀπαντᾶν ‚begegnen‘.

ⲉⲣⲱⲛ̄ⲧⲟ wahrscheinlich für ⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲟ ‚Du selbst‘. Die Phrase ist unlogisch gebraucht. Der Schreiber hat vergessen, daß er Tsiusiu sprechen läßt. Man würde erwarten ⲁⲓⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲥ ‚ich habe sie getroffen‘ oder ⲁⲥⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ⲉⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲟ ‚sie hat Dich getroffen‘. Aber für einen koptischen Brief ist eine solche Konfusion ganz charakteristisch.

ϫⲉ = status constructus von ϫⲱ ‚sagen‘. Die Phrase ϫⲉⲟⲩϣⲁϫⲉ ist nicht ungewöhnlich. Wir haben in der folgenden Nummer 21, Acta Apost. xxiii, 18: ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲉϫⲟⲟϥ [ⲛⲁⲕ]. Vgl. auch Budge, *Coptic Biblical Texts*, dieselbe Stelle p. 252, ferner Crum, *Rylands*, Nr. 42; Sir. 34/35, wo ϫⲓ = ϫⲉ, cf. Lemm, *Kleine kopt. Stud.*, Nr. xxiii.

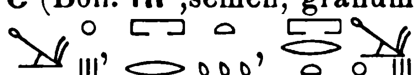
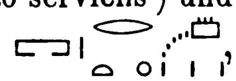
4. ⲦⲈⲦⲚ̅Ⲁ Fut. I.

ⲦⲀϢⲒⲚⲈ — ⲦⲀ für Ⲛ̅ⲦⲀ, Konjunktiv, vgl. Stern, *Kopt. Gramm.* § 441, Steindorff, *Kopt. Gramm.* § 280, Anm.

ⲠⲢᵉ — Man würde eine Abkürzung für ⲠⲢⲈ(ⲤⲂⲨⲦⲈⲢⲞⲤ), griech. *πρεσβύτερος* ‚Priester' zunächst denken, doch müßte man da eigentlich ⲠⲈⲠⲢᵉ erwarten oder an eine Abkürzung für ⲠⲈⲦⲢⲈ, nicht ungewöhnlich für *Πέτρος*. Aber am wahrscheinlichsten haben wir es mit einem Worte zu tun, das die Bedeutung von ‚Krankheit' oder ‚Fieber' o. ä. hat. Aber sicher bin ich dessen keineswegs.

ⲞⲨⲰ[. . .] — Hier ist vielleicht ⲞⲨⲰϨ zu ergänzen.

ⲈⲒⲤ ⲮⲒⲤ etc. ‚Siehe, für neun Tage; sie (i. e. diese über ihn) hatten großen Kummer (i. e. Angst) für mich (in meiner Krankheit).' Die Übersetzung ist nicht sicher, doch ist sie nicht unmöglich.

ⲈⲂⲢⲈⲨⲈ — Vom ⲈⲂⲢⲀ Sah. alter Plural ⲈⲂⲢⲎⲨⲈ (hier ⲈⲂⲢⲈⲨⲈ), ⲈϤⲢⲎⲨⲈ, ⲂϤⲎⲨⲈ, ⲚⲀⲪⲢⲒ Boh. † (pleonast. plur. Ⲛ und ⲀⲪⲢⲒ), ϤⲢⲈ (Boh. ⲠⲒ ‚semen, granum alimento serviens') und ⲪⲒⲎ; äg.  demot.  vokalisiert **eprăt*, **ebrăt*, plur. **eprĕwet*, *ebrĕwet*; פְּרִי ‚granum, Korn, Frucht'.

5. Ⲙ̅ⲠⲒⲘⲞⲨϨ ‚war ich erfüllt' (?), Ⲙ̅ⲠⲒ ist aber Negativ. Es ist nicht ganz verständlich; in Hinsicht auf seine Krankheit dürfte damit vielleicht gemeint sein: ‚Siehe, für zwei Sonntage (i. e. Wochen) hatte ich kein Fieber (ⲘⲞⲨϨ ardere) nachher (i. e. seit zwei Wochen).'

[. .]ⲖⲞⲤ vielleicht ϨⲞⲖⲰⲤ ‚überhaupt'.

ⲈⲐⲎ — ⲈⲦϨⲎ kann entweder heißen ‚perpetuo, continuus', †ⲈⲐⲎ ‚perpetuare; bewirken, daß etwas ununterbrochen fortdauert; etwas fortsetzen; fortwährend geben' oder auch ⲈⲦϨⲎ, ⲈⲐⲎ ‚ante' †ⲈⲐⲎ ‚vorausgeben'.

ⲦⲀⲰⲢϨⲀⲘⲚ̅ⲦⲀⲒⲔⲀ . . . . . könnte das arabische درهم *dírham* (*δραχμή*) ‚Dirhem, Silberdrachme' sein; ⲦⲈⲢϨⲀⲘ im Kop-

tischen; es ist Femininum. Die Form ⲁⲱⲣϩⲁⲙ für ⲧⲉⲣϩⲁⲙ ist sicherlich nicht gewöhnlich. ⲡⲉⲥϣⲱⲃϣ zeigt in dem ⲥ von ⲡⲉⲥ, daß es sich auf ein Femininum bezieht.

5—6. ⲕⲁ[. . .] — Zweifelnd möchte ich die Lücke ausfüllend ⲕⲁⲁⲥ lesen, was einen ganz guten Sinn geben würde: ⲁⲓⲕⲁ[ⲁⲥ] ‚ich habe es liegen lassen'; vgl. Zeile 8 ⲁⲓⲕⲁⲁⲥ ⲉⲥϣⲱⲛⲉ.

ϩⲓⲧⲃⲉⲥⲉ — Es existiert ein Substantivum ⲃⲉⲥⲉ, dessen Bedeutung allerdings unsicher ist. Wahrscheinlich bedeutet es ‚Korb, Kiste'. Vergleiche CRUM, *Ostraca*, Index. Darnach ist auch die nur vermutete Identifikation des obigen Substantivs zu beurteilen.

7. ⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ heißt sowohl wörtlich ‚hineingehen', als auch im übertragenen Sinn ‚zustimmen zu etwas, übereinstimmen mit etwas'. Vergleiche zu letzterer Bedeutung GOODWIN, Gleanings, *ÄZ* VII, p. 141, s. v. ⲉⲓ. Man könnte versucht sein, hier die übertragene Bedeutung anzuwenden, was manches für sich hat, dennoch scheint mir aus dem Nachsatze ‚und Euch besuchen' hervorzugehen, daß einfach das ‚Hin(ein)-gehen' zum Zwecke des Besuches gemeint ist.

8. [. . . ⲁ̣]ⲗⲱⲥ — So ist vielleicht zu lesen und ergänzend ⲕⲁⲗⲱⲥ, griechisch *καλῶς,* zu denken oder sollte [ϩⲟ]ⲗⲱⲥ, griechisch *ὅλως* ‚überhaupt' gemeint sein? Die Stelle ist leider nicht erhalten.

Verso.

ⲡⲉⲓⲉⲗⲁⲭ (*ἐλάχιστος*) ‚dieser Niedrige, Ergebenste'.

Nr. 21.

Pergament. Fragment. Auf beiden Seiten in Unzialschrift beschrieben, je zwei Kolumnen; ca. 11. Jahrhundert n. Chr.; Breite 21·5 cm, Höhe 14 cm.

Zur Kontrolle habe ich den griechischen Text ebenfalls hiehergesetzt, um so mehr, als der koptische Text nicht genau mit ihm übereinstimmt. Dies gilt auch von Nr. 22.

Der Text ist auch deswegen von Wichtigkeit, weil er einige Stellen mehr enthält, als wir bisher im Sahidischen erhalten haben. Vergleiche Ciasca-Balestri, Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani, Vol. iii, l. c. Wir dürfen hoffen, daß Mr. Horner uns in der Fortsetzung seiner ausgezeichneten und fleißigen Ausgabe der Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect einen ebenso vollständigen und gut bearbeiteten Text des ganzen Buches geben wird wie bisher, weshalb ich von weiteren Bemerkungen und Lesevarianten hier abgesehen habe, um ihm nicht vorzugreifen.

Während der Durchsicht der Korrekturen konnte ich in Eile noch auf die mit emsigem Fleiße gearbeitete schöne Publikation von Dr. Budge (*Coptic Biblical Text in the Dialect of Upper Egypt*), die soeben erschienen ist, Rücksicht nehmen, deren hohe Wichtigkeit ich gleich hier feststellen will.

Act. Apost., Kap. XXIII.

Recto, Kolumne 1.

17.	[ϪⲈ Ϫ]Ⲓ Ⲡ̇ⲈϢⲎⲢⲈϢⲎⲘ (sic)	17.	*Τὸν νεανίαν τοῦτον ἄπαγε*
	[ϢⲀ Ⲡ]ⲬⲒⲖⲒⲀⲢⲬⲞⲤ· ⲞⲨ		*πρὸς τὸν χιλίαρχον,*
	[ⲚⲦ]ⲀϤ ⲞⲨϢⲀϪⲈ ⲄⲀⲢ		*ἔχει γὰρ ἀπαγγεῖλαί*
18.	[ⲈϪ]ⲞⲞϤ ⲈⲢⲞϤ. ⲀϤⲀ	18.	*τι αὐτῷ. ὁ μὲν οὖν*
	[Ⲙ]ⲀϨⲦⲈ ⲆⲈ ⲘⲠϢⲎⲢⲈ		*παραλαβὼν αὐτὸν*
	ϢⲎⲘ. ⲀϤϪⲒⲦϤ ϢⲀ Ⲡ		*ἤγαγεν πρὸς τὸν*
	ⲬⲒⲖⲒⲀⲢⲬⲞⲤ ⲈϤϪⲰ Ⲙ̄		*χιλίαρχον καὶ φησίν·*
	ⲘⲞ[Ⲥ. ϪⲈ ⲠⲀⲨⲖⲞⲤ ⲠⲦ		*ὁ δέσμιος Παῦλος*
	[ⲘⲎⲢ]Ⲡ̇ⲈⲚⲦⲀϤⲘⲞⲨⲦ̣Ⲉ̣		*προσκαλεσάμενός*
	ⲈⲢ[ⲞⲒ] Ⲁ̣Ϥ̣ⲤⲠ̇ⲤⲞⲠⲦ Ⲉ̄ⲒⲈ (sic)[1]		*με ἠρώτησεν τοῦτον τὸν νεανίσκον*
	ⲚⲈ ⲚⲀⲔ ⲈϨⲞⲨⲚ Ⲙ̄ⲠⲈ (sic)		*ἀγαγεῖν πρὸς σέ,*
	ϨⲢϢⲒ[ⲢⲈ .] ⲈⲞⲨⲚ̄ⲦⲀϤ		*ἔχοντά τι*
	[ⲞⲨϢⲀϪ]Ⲉ ⲈϪⲞⲞϤ [ⲚⲀⲔ]		*λαλῆσαί σοι.*

[1] So steht; vergleiche im folgenden, Verso, Kolumne 1/27 ⲉⲓⲙⲉ.

19. [ⲀⲠ]ⲬⲒⲖⲒⲀⲢⲬⲞⲤ ⲆⲈ	19. ἐπιλαβόμενος δὲ τῆς χειρὸς
[ⲀⲘⲀϨ]ⲦⲈ ⲚⲦⲈϤϬⲒϪ[.]ⲀϤ	αὐτοῦ ὁ χιλίαρχος καὶ
[ⲤⲈϨⲦϤ̄ ⲈⲨⲤⲀ] ⲀϤ	ἀναχωρήσας κατ᾽ ἰδίαν
[ϪⲚⲞⲨϤ . . . .]	ἐπυνθάνετο

Recto, Kolumne 2.

	21. (ἐνεδρεύουσιν γὰρ αὐτὸν ἐξ αὐτῶν)
21. ⲈϨⲘⲈⲚⲢⲰⲘⲈ ⲈⲂⲞⲖ Ⲛ	ἄνδρες πλείους τεσσεράκοντα,
ϨⲎⲦⲞⲨ ⲚⲀЇ ⲚⲦⲀⲨⲰ	οἵτινες ἀνεθημάτισαν
ⲢⲔ̄ Ⲛ̄ⲚⲈⲨⲈⲢⲎⲨ ⲈⲦ	ἑαυτοὺς μήτε
(sic) ⲘⲞⲨⲰⲘ ⲞⲨⲀ ⲈⲦⲘ̄	φαγεῖν μήτε
ⲤⲰ ϢⲀⲚⲦⲞⲨϨⲰⲦⲂ	πιεῖν ἕως οὗ ἀνέλωσιν
(sic) ⲘⲘⲞϤ[.] ⲀⲨⲰ ⲦⲈ	αὐτόν, καὶ
ⲚⲞⲨ ⲤⲈⲤⲂ̄ⲦⲰⲦ (sic) ⲤⲈϬⲰ	νῦν εἰσιν ἕτοιμοι
ϢⲦ ⲈⲂⲞⲖ ⲚϨⲎⲦⲔ̄ ϢⲀⲚ	προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ
ⲦⲈⲔϪⲒⲠⲞⲨⲰ ⲚⲀⲨ[.]	σοῦ ἐπαγγελίαν.
22. ⲠⲬⲒⲖⲒⲀⲢⲬⲎⲤ (sic) ⲆⲈ ⲀϤⲔⲀ	22. ὁ μὲν οὖν χιλίαρχος ἀπέλυσε
[Ⲡ]ϨⲢ̄ϢⲒⲢⲈ ⲈⲂⲞⲖ· ⲈⲀϤ	τὸν νεανίσκον,
ⲠⲀⲢⲀⲄ[ⲄⲒ]ⲖⲈ ⲚⲀϤ ϪⲈ	παραγγείλας
Ⲙ̄ⲠⲈ[Ⲣ]ϪⲞⲞⲤ ⲚⲖⲀⲀ[Ⲩ]	μηδενὶ ἐκλαλῆσαι
ϪⲈ [ⲀⲔ]ⲦⲀⲘⲞⲒ Ⲉ[ⲚⲀⲒ .]	ὅτι ταῦτα ἐνεφάνισας πρὸς ἐμέ.
23. ⲀϤⲘⲞⲨⲦⲈ ⲈⲤ[ⲚⲀⲨ Ⲛ̣̄Ⲛ̣̄]	23. Καὶ προσκαλεσάμενός τινας δύο τῶν
ϨⲨⲄⲀⲦ[ⲞⲚⲦⲀⲢⲬⲎⲤ ⲠⲈϪⲀϤ]	ἑκατονταρχῶν εἶπεν·

Verso, Kolumne 1.

26. : ⲔⲢⲀⲦⲒⲤⲦ[ⲞⲤ] ⲚϨⲨⲄⲒⲘⲰⲚ	26. τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι
27. : ⲬⲀⲒⲢⲀⲈ[1] ⲠⲈⲒⲢⲰⲘⲈ	27. χαίρειν. Τὸν ἄνδρα τοῦτον
: ⲀⲨϬⲰⲠϤ ⲚϬⲒⲚⲈⲞⲨ	συλλημφθέντα ὑπὸ τῶν
: ⲆⲀⲒ ⲈⲨⲞⲨⲰϢ ⲈϨⲞⲦ	Ἰουδαίων καὶ μέλλοντα ἀναιρεῖσθαι
: Ⲃ̄Ϥ ⲀⲒⲈ[2] ⲈϨⲢⲀⲒ Ⲙ̄Ⲛ ⲠⲈⲤ	ὑπ᾽ αὐτῶν ἐπιστὰς σὺν τῷ

[1] Für ⲭⲁⲓⲣⲉⲧⲉ oder ⲭⲁⲓⲣⲁ̲ⲉ̲? Budge (*Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt*, 1912, p. 253) hat ⲭⲁⲓⲣⲁⲓ.

[2] Lies ⲁⲓⲉⲓ (?).

: ⲧⲣⲁⲧⲉⲩⲙⲁ ⲛⲧⲉⲣⲉⲓⲉ[1]	στρατεύματι ἐξειλάμην,
: ⲙⲉ ϫⲉ ⲟⲩϩⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ	μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός
28. : ⲡⲉ ⲁⲓ̈ⲧⲟⲩϫⲱϥ [.]ⲉⲓ	28. ἐστιν·
: ⲟⲩⲱϣ ϭⲉ ⲉⲥⲟⲩⲉ ⲛⲧⲁⲟⲓ	βουλόμενός τε ἐπιγνῶναι τὴν αἰτίαν
: ϭⲉ ⲉⲧⲟⲩⲉⲛⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲁϥ	δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ,
: ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ [.]ⲁⲓϫⲓ[ⲧ]ϥ	κατήγαγον
[:]ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲩⲥⲩⲛϩⲉⲇ[ⲣⲓ]	εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν·
29. [: ⲟⲛ]· ⲁⲓϭⲛⲧⲥ̄ ⲉⲩ[ⲉⲛⲕ]ⲁⲗ[ⲉⲓ]	29. ὃν εὗρον ἐγκαλούμενον
[: ⲛⲁϥ ⲉ]ⲧⲃⲉϩⲛⲍⲏⲧⲏ	περὶ ζητημάτων
[: ⲙⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲩ]ⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉ[ⲙⲛ̄]	τοῦ νόμου αὐτῶν,
[: ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϩⲁⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥ]ⲙⲡϣⲁ	μηδὲν δὲ ἄξιον
[: ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ ⲏ ⲙⲣ̄ⲣⲉ .]ⲛ	θανάτου ἢ δεσμῶν ἔχοντα ἔγκλημα.

Verso, Kolumne 2.

31. Ⲙⲙⲁⲧⲟⲓ ϭⲉ ⲕⲁⲧ[ⲁ ⲡⲉⲛⲧ]	31. Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται κατὰ τὸ
ⲧⲁⲩⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ[ⲙ̄ⲙⲟϥ]	διατεταγμένον
ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲧⲁⲗⲉ ⲡⲁⲩ[ⲗⲟⲥ]	αὐτοῖς ἀναλαβόντες τὸν Παῦλον
ⲛⲧⲉⲩϣⲏ· ⲁⲩϫⲓⲧ[ϥ ⲉ]	ἤγαγον διὰ νυκτὸς εἰς τὴν
32. ⲁⲛⲧⲉⲡⲁⲧⲣⲓⲥ· ⲙ[ⲡⲉϥ]	32. Ἀντιπατρίδα· τῇ δὲ
ⲣⲁⲥⲧⲉ ⲇⲉ ⲁⲩⲧⲣⲉⲛϩⲩⲡ	ἐπαύριον ἐάσαντες τοὺς
ⲡⲉⲩⲥ ⲃⲱⲕ ⲛⲉⲙ̄ⲙⲁϥ (sic)	ἱππεῖς ἀπέρχεσθαι σὺν αὐτῷ,
ⲁⲩⲕⲱⲧⲟⲩ ⲉⲧⲡⲁⲣ̄ⲙ	ὑπέστεψαν εἰς τὴν
33. ⲃⲟⲗⲏ· ⲛⲧⲟⲟⲩ ϭⲉ ⲛ	33. παρεμβολήν· οἵτινες
ⲧⲉⲣⲟⲩⲃⲱⲕ ⲉ[ϩⲟ]ⲩⲛ	εἰσελθόντες
ⲉⲧⲕⲁⲓ[ⲥⲁⲣⲓⲁ]· ⲁⲩϯ	εἰς τὴν Καισαρίαν καὶ ἀναδόντες
ⲧⲉⲡⲓ[ⲥⲧⲟ]ⲗⲏ ⲙⲡϩⲩ	τὴν ἐπιστολὴν τῷ
ⲅⲉⲙⲱⲛ ⲁⲩⲡⲁⲣϩⲓⲥⲧⲁ	ἡγεμόνι, παρέστησαν
34. ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ· ⲛⲧⲉ	34. καὶ τὸν Παῦλον αὐτῷ.
ⲣϥⲟϣ̄ⲥ̄ ⲇⲉ ⲛϭⲓ ⲡϩⲩ	ἀναγνοὺς δὲ καὶ
ⲅⲓⲙⲱⲛ ⲁϥϣⲓⲛⲉ	ἐπερωτήσας
ϫⲉ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲁϣ[ⲛⲉ]	ἐκ ποίας

[1] Vgl. Bemerkung 1 oben zu Recto, Kolumne 1/18 zu ⲉⲓⲉⲛⲉ.

ⲡⲁⲣ[ⲭⲓⲁ ⲡⲉ.]ⲛ̄[ⲧⲉⲣ]	*ἐπαρχείας ἐστίν, καὶ*
ϥ[ⲉⲓⲉⲙⲉ[1] ⲇⲉ	*πυθόμενος (ὅτι ἀπὸ Κιλικίας)*

Nr. 22.

Fragment eines Pergamentes, auf beiden Seiten mit Unzialschrift beschrieben, je zwei Kolumnen; ca. 10. oder 11. Jahrhundert; Länge 18 cm, Breite 8 cm.

Auch hier habe ich zur Kontrolle den griechischen Text hinzugefügt. Für Lesevarianten weise ich hin auf Mr. Horner, The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Vol. I, a. a. O.

Marcus. V.

Recto, Kolumne 1.

15.	[ⲛⲉϥϩⲟⲉⲓⲧⲉ ϩⲓⲱⲱϥ. ⲁ]ⲩⲱ	15. *ἱματισμένον καὶ*
	[ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲥⲙⲟⲛⲧ̄ .]ⲡⲉ	*σωφρονοῦντα, τὸν*
	[ⲛⲧⲁ ⲛⲗⲉⲅⲉⲱⲛ ϣ]ⲱⲡⲉ	*ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα,*
	[ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣ̄]ϩⲟⲧⲉ	*καὶ ἐφοβήθησαν.*
16.	[ⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲇⲉ]ⲧⲁⲩⲟⲩⲟ̄ (sic)[2]	16. *καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες*
	[ⲉⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁⲥ]ϣⲱⲡⲉ	*πῶς ἐγένετο*
	[ⲙ̄ⲡⲧⲟ ⲛ̄ⲇⲁⲓⲙⲟ]ⲛⲓⲟⲛ.	*τῷ δαιμονιζομένῳ*
17.	[ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉϣⲁ]ⲩ. ⲁⲩⲁⲣ	17. *καὶ περὶ τῶν χοίρων. καὶ*
	[ⲭⲉⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲡⲥⲱ]ⲡϥ. ⲉⲧⲣⲉϥ	*ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν*

Recto, Kolumne 2.

22.	ⲇⲉ ⲉ[ⲣⲟϥ ⲁϥⲡⲁϩⲧϥ̄ ϩⲁⲣⲁⲧϥ̄.]	22. *αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ,*
23.	ⲁⲩⲱ[ⲁ]ϥⲥⲡ[ⲥⲱⲡϥ̄ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ]	23. *καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ*
	ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟ[ⲥ. ϫⲉ ⲁ ⲧⲁ- ϣⲉⲉⲣⲉ ⲁⲥ (?)]	*λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου*
	ⲘⲟⲕϨ ϩⲛ̄[3] ϣⲱⲛ[ⲉ ⲉⲙⲟⲩ(?) ⲉⲕⲉ]	*ἐσχάτως ἔχει, ἵνα*
	ⲉⲓ ⲛⲕⲁ ⲧⲟⲟⲧ ⲉϫⲱⲥ	*ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ,*

[1] ⲉⲓⲉⲙⲉ; so ergänze ich auf Grund des obigen ⲉⲓⲉⲙⲉ, Verso, Kolumne 1/27 und ⲉⲓⲉⲛⲉ Recto, Kolumne 1/18.

[2] Wohl verschrieben für ⲧⲁⲙⲟⲟⲩ.

[3] Beachte die Variante.

24.	ⲁⲩ[1] ⲥⲛⲁⲱⲛ̄ϩ·[ⲁϥⲃⲱⲕ ⲇⲉ ⲛ]	24.	ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. καὶ ἀπῆλθεν
	ⲙⲙⲁϥ· ⲁⲩ[ⲱ ⲁϥⲟⲩⲁϩϥ̄]		μετ᾽ αὐτοῦ. καὶ ἠκολούθει
	ⲛⲥⲱϥ· ⲛϭⲓ[ⲟⲩⲛⲟϭ ⲙ̄ⲙⲏⲏ]		αὐτῷ ὄχλος πολύς
	ϣⲉ· ⲉⲛⲉⲩⲑ̄[ⲗⲓⲃⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲡⲉ.]		καὶ συνέθλιβον αὐτόν.
25.	ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ⲟⲩⲥ̄[ϩⲓⲙⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ]	25.	Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος
ⲓ̄ⲏ̄	ϣⲟⲟⲡ ϩ[ⲁⲣⲟⲥ ⲉⲛⲁⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛ]		ἐν ῥύσει αἵματος
26.	ⲟⲟⲩⲥ ⲛ[ⲣⲟⲙⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥ]	26.	δώδεκα ἔτη, καὶ
	ϣⲉⲡ ϩ[ⲁϩ ⲛ̄ϩⲓⲥⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ]		πολλὰ παθοῦσα
	ⲛϩⲁϩ [ⲛⲥⲁⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϫⲟ]		ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ
	ⲉⲃⲟ[ⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲗⲁⲁⲩ]		δαπανήσασα τὰ παρ᾽ αὐτῆς πάντα.
	ⲙ[. . . . .]		

Verso, Kolumne 1.

32.	[. . . . . . . ⲁϥⲕⲧⲉ ⲉ]ⲓ	32.	καὶ περιεβλέπετο
	[ⲁⲧϥ̄ ⲇⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉ]ⲛⲧⲁⲥ		ἰδεῖν τὴν
33.	[ⲣ̄ ⲡⲁⲓ. ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲇ]ⲉ ⲁⲥⲣ̄[ϩⲟ]ⲧⲉ.	33.	τοῦτο ποιήσασαν. ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσ
	[ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲥⲧⲱⲧ. ⲉ]ⲥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄		καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα δ
	[ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ] ⲙ̄ⲙⲟⲥ. ⲁⲥⲉⲓ̄		γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν
	[ⲁⲥⲛⲟϫⲥ̄ ϩⲁⲣⲁ]ⲧϥ. ⲁⲥⲧⲁⲩ		καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ
34.	[. . . . .]ⲧⲏⲣ̄ⲥ̄. ⲛⲧⲟϥ	34.	εἶπεν αὐτῷ πᾶσ αντὴν ἀλήθειαν.
	[ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲥ ϫ[ⲉ ⲧⲁ ϣⲉⲉⲣⲉ		ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ · θυγάτηρ,
	[ⲧⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲧⲉⲛ]ⲧⲁⲥⲛⲁϩⲙⲉ·		ἡ πίστις σου σέσωκέν σε·
	[. . . . .] ⲛⲧⲉⲣⲁⲟ ⲉⲃⲟⲗ		ὕπαγε εἰς τὴν εἰρήνην
35.	[ϩⲛ̄ ⲧⲟⲩⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲍ.] ⲉ̄ⲧⲉⲓ̄ ⲛ	36.	καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου. "Ετι
	[ⲧⲟϥ ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲁⲩⲉⲓ ⲛ]ϭⲓⲛ̄-ⲣⲱⲙⲉ		αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ
	[ⲙ̄ⲡⲁⲣⲭⲓⲥⲩⲛⲁⲅ]ⲱⲅⲟⲥ ⲉⲩ		ἀρχισυναγώγου
	[ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ. ϫ[ⲉ ⲁ ⲧⲉⲕ		λέγοντες ὅτι ἡ
	[ϣⲉⲉⲣⲉ ⲙⲟⲩ. ⲉⲕⲛⲁⲥⲕⲩ]ⲗⲗⲓϭⲉ		θυγάτηρ σου ἀπέθανεν· τί ἔτι σκύλλει
36.	[ⲙⲡⲥⲁϩ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ. ⲓ̄]ⲥ ⲇⲉ		τὸν διδάσκαλον; ὁ δὲ Ἰησοῦς (παρα-κούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει

[1] Der Schreiber hat das ω von ⲁⲩⲱ wohl nur vergessen.

Verso, Kolumne 2.

41.	ⲁⲩ[ⲱ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲁϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̄]	41.	καὶ κρατήσας
	ⲧϭ[ⲓϫ ⲛ̄ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ϣⲏⲙ]		τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου
	ⲡⲉϫ[ⲁϥ ⲛⲁⲥ. ϫⲉ ⲧⲁⲗⲉⲓⲑⲁ]		λέγει αὐτῇ. ταλιθὰ
	ⲕⲟⲩ[ⲙ. ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉϣⲁⲩ]		κούμ, ὅ εστιν μεθερμηνευόμενον
	ⲟⲩⲁϩⲙ[ⲉϥ. ϫⲉ ⲧϣⲉⲉⲣⲉ ϣ]		τὸ κοράσιον,
	ⲏⲙ ⲉϊϫ[ⲉⲣⲟ ⲧⲱⲟⲩⲛⲉ.]		σοὶ λέγω, ἔγειρε.
42.	ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧ[ⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛ]	42.	καὶ εὐθὺς ἀνέστη
	ⲛ̄ϭⲓϣ[ⲉⲉⲣⲉ ϣⲏⲙ ⲁⲥⲙⲟⲟ]		τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει·
	ϣⲉ. ⲛⲉⲥ[ϩⲛ̄ ⲁⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥⲉ		ἦν (γὰρ ἐτῶν δώδεκα).

Der Anlautwechsel in der Serērsprache in Senegambien, Westafrika.

Von

Ferdinand Hestermann, St. Gabriel-Mödling.

Die äußerste Westspitze Westafrikas umfaßt eine Sprachengruppe, in welcher das Anlautgesetz eine sehr große Kompliziertheit aufweist, und besonders die Wortbildung stark beeinflußt. Es ist bisher wohl oft vermutet worden, daß hier Erscheinungen zutage treten, die man für die Anfänge der Bantusprachen postulieren zu müssen glaubt, aber man hat erst kaum begonnen, eine Erklärung dafür aufzustellen, wie diese ganz eigenartige Anlautentwicklung vor sich ging. Man hat sich wohl zuviel auf das am meisten bekannte Ful gestützt, und nicht erst abgewartet, bis auch die andern zugehörigen Sprachen genügend erforscht sind. Denn jede Einzelsprache dieser offensichtlich zusammengehörigen Gruppe weist einen ganz besonderen Typ auf, in welchem das ursprünglich wohl gemeinsame Gesetz des Anlautwechsels ganz eigene Wege gewandelt ist. Darum eben erscheint es verfrüht, schon Gedanken vorzulegen über die Art und Weise, wie sich diese Verschiedenheit des Anlautgesetzes erklärt. Denn von manchen dieser Sprachen wissen wir nicht mehr, als daß sie eben auch in diese Gruppe gehören, aber über ihre weitere Beschaffenheit steht das Material noch aus.

Es ist nun aus der Grammatik leicht ersichtlich, wie schon angedeutet, daß hier der Anlautwechsel eine grammatische oder auch allgemein linguistische Funktion ist, aber es liegt uns für heute fern, diese Funktion im Zusammenhang mit dem Anlautwechsel zu untersuchen. Meinhof hat darüber schon eine Theorie aufgestellt, freilich eine solche, die nur aus dem Ful deduziert ist, die aber gar nicht

damit rechnet, ob sie die Tatsachen auch erklärt, die andere Sprachen, die offenbar eines Stammes sind, auch noch aufweisen, oder ob die anders erklärt werden müssen. Es soll für heute nur einmal die große Ausdehnung dieses Anlautgesetzes aufgezeigt werden, ohne Rücksicht auf die Funktion des angewendeten Gesetzes zu nehmen.

Am deutlichsten zeigt sich die ganze Variationsbreite dieses Anlautes bei der Reduplikation, die hier aus der Serērsprache am Senegal vorgelegt werden soll. Es wurden alle Beispiele aufgenommen, die aus der Sprache belegt sind, um so die Möglichkeit der Anlautentwicklung besser überschauen zu können.

Die Formen der Reduplikation treten sowohl bei einfachen Wurzeln oder Stämmen als auch bei deren Derivaten auf, auch können ein und dieselben Stämme solche Reduplikationen von der Wurzel und von den Derivaten haben.

Es zeigt sich nun das Gesetz des Anlautwechsels in den reduplizierten Silben gegenüber dem Stamm, aus denen sie redupliziert sind. Dabei kann es sein, daß für ein und denselben Anlaut manchmal der Wechsel eintritt, und zwar in den verschiedensten Formen, die sich besonders in der Gutturalreihe belegen lassen, oder aber es bleibt der Anlaut vollständig in unveränderter Form erhalten.

Die Formen der Reduplikation sind also:

a) Bei Wurzeln oder Stämmen:

ńum contredir	*o ńu-ńum o-ha* contradicteur
lay parler	*o la-lay o-ha* orateur
mar tresser les cheveux	*o ma-mar o-ha* coiffeur.

b) Bei Derivaten:

lam-it questionner	*o la-lam-°t o-ha* questionneur
luh-us jongler	*o lu-luh-us o-ha* jongleur
ńav-oh prendre le deuil	*ńa-ńav-ah fana* veuve.

c) Mehrere Reduplikationen von einem Stamm:

lam hériter	*o la-lam o-ha* héritier
lam-and léguer	*o la-lam-and o-ha* celui qui fait un legs
lam-it questionner	*o la-lam-°t o-ha* questionneur.

Im folgenden kommt also nichts anderes mehr in Betracht als die Reduplikationssilbe im Verhältnis zur Wurzel oder zum Stamm, aus dem sie redupliziert ist.

Für den vokalischen Reduplikationsanlaut findet sich in der Serēr-sprache nur ein einziges Beispiel, nämlich:

id' avoir la gale *o i-id' o-ha* galeux.

Bei allen andern vokalisch anlautenden Stämmen ist die Reduplikation unterblieben, findet sich kein Beispiel von Reduplikation. Um so größer ist die Mannigfaltigkeit bei den konsonantisch anlautenden Stämmen.

Man könnte hier die Einteilung erwarten, daß sich Konsonanten fänden, die nicht wechseln bei der Reduplikation und solche, die den Anlaut wechseln. Die Sache liegt aber anders.

Es gibt nämlich wohl Konsonanten, die nie den Anlaut wechseln, aber andererseits gibt es unter allen Konsonanten, die bei der Reduplikation den Anlaut wechseln, immer auch Fälle, wo der Anlaut ganz unverändert bleibt. Demnach hätten wir zu unterscheiden:

Reduplikation: 1. ohne Anlautwechsel, 2. mit Anlautwechsel, genauer, mit Konsonanten, die Wechsel im Anlaut haben können: a) ohne Anlautwechsel, b) mit Anlautwechsel: α) erste Reihe, β) zweite Reihe, γ) usw.

Die letztere Unterabteilung ist nämlich deswegen notwendig, weil, wie die Beispiele zeigen werden, von jedem wechselbaren Anlautkonsonanten auch verschiedene Entsprechungen vorkommen, also nicht bloß je eine feste Entsprechung oder Möglichkeit vorliegt. Der beibehaltene Anlaut ist manchmal schwer zu erkennen, wenn nämlich An- und Auslaut einer Wurzel oder eines Stammes den gleichen Konsonanten aufweisen, oder wenn Stammvokal und konsonantischer Auslaut einem Suffix der Sprache gleichlauten. In letzterem Falle ist es für alle Formen der Sprache nur schwer ersichtlich, ob hier Reduplikation plus Stamm, oder Stamm plus Suffix aufzufassen sind.

In vorliegender Liste ist intendiert worden, alle belegten Reduplikationsformen der Serērsprache aufzuführen.

Die Belege sind nach dem Anlaut des Stammes, nicht nach dem wechselnden der Reduplikationssilbe geordnet, wenn freilich auch dadurch zusammengehörige Stämme ganz auseinandergerissen werden, da eben der Stammanlaut auch zwischen Singular und Plural, Verbum und Substantivum wechselt.

Die Stämme, in denen nie ein Anlautwechsel vorkommt, umfassen die Anlaute *y, l, m, n, ń* und *s*.

1. *y*.

a yuh a-la huitre — *a yu-yuh a-ka* coquilles d'huitre
yér o gut fumer du tabac — *o yé-yér o gut o-ha* fumeur.

2. *l*.

lay conter — *o la-lay o-ha* bavard, orateur
lél balayer — *o lé-lèl o-ha* balayeur
lim compter — *o li-lim o-ha* celui qui compte
līm bredouiller — *o lī-līm o-ha* bredouilleur
lam hériter — *o la-lam o-ha* héritier
lam-and léguer — *o la-lam-and o-ha* celui qui fait un legs
lam-it questionner — *o la-lam-°t o-ha* questionneur
lad′ boiter — *o la-lad′ o-ha* boiteux
lib mesurer — *o li-lib o-ha* mesureur
lid′ chauffer — *o li-lid′-il o-ha* taquin
lōl pleurer — *o lō-lōl o-ha* pleureur
laf-ik chercher poisson à harpon — *o la-laf vé* aller chercher poisson à harpon
lah-as entortiller — *o la-lah-as o-ha* fourbe, intriguant
lub emprunter — *o lu-lub o-ha* emprunteur
luh-us jongler — *o lu-luh-us o-ha* jongleur
las distribuer — *o la-las o-ha* distributeur
lu-lun (?) guère (zweifelhaft).

3. *m*.

māh bâtir — *o ma-mah o-ha* architecte
mar tresser les cheveux — *o ma-mar o-ha* coiffeur
o kol ma-mak champ commun à toute la maison (?)
o ma-mah a kud-oh potier.

4. *n.*

né-nèf na acacia.

5. *ń.*

a ńèf a la clignotement	*o ńé-ńèf o-ha* grimacier
ńav porter le deuil	*ńa-ńav-ah fana* veuve
ńu diffamer	*o ńu-ńu o-ha* diffamateur
ńav-l-é fana moquerie	*o ńa-ńav-l-é o-ha* moqueur
ńāv-l-é moquer	*o ńā-ńāv-l-é o-ha* moqueur [1]
ńéd disputer	*o ńé-ńèd o-ha* disputeur [2]
ńum contredire	*o ńu-ńum o-ha* contradicteur
ńoh-or combattre	*o ńo-ńoh-or tèw o-ha* amazone
ńoh-or guerroyer	*o ńo-ńoh-or o-ha* guerrier
dah a ńiń grincer des dents	*o sapal ńi-ńiń* [*o-ha*] barbue
ńiɒ graver	*o ńi-ńiɒ o-ha* graveur
ńiɒ buriner	*ńi-ńiɒ na* limande
o ńis nez	*o ńi-ńis o-la* moustache
ńis-ub renifler	*o ńi-ńis-ub o-ha* renifleur
ńōv coudre	*o ńō-ńōv o-ha* couturière
ńov-d-and nourrir	*ńo-ńov-d-and* nourricier
ńam manger	*o ńa-ńam-and or o-ha* commensal
ńam gań se parjurer	*o ńa-ńam gań o-ha* homme parjure
ńad' aller à pied	*o ńa-ńad' o-ha* marcheur
ńéd quereller	*o ńé-ńéd o-ha* querelleur [3]

6. *s.*

sak clore	*o sa-sak o-ha* auteur
son assaillir	*o so-son o-ha* agresseur
sèh charpenter	*o sé-sèh o-ha* charpentier
saf carder	*sa-saf o-ha* cardeur
	o so-sos o-ha auteur
	sa-say fana bandit (?), épaisse
	sé-sér-èɒ ka bouillie (?), très.

[1] Beide Formen, mit langem und kurzem Vokal, stehen angegeben.

[2] So jedenfalls statt des verdruckten *o ńé-nèd o-ha.*

[3] Druckfehler: *o ˜é-ńéd o-ha*, zweifelsohne wie oben zu ergänzen.

Das sind alle Fälle eines unveränderten Stammanlautes, bei denen der Anlautwechsel nie noch außerdem sich findet.

Die Fälle mit Anlautwechsel umfassen die Dentalen, Labialen und Gutturalen.

Den vorkommenden Lauten nach müßte die Dentalreihe die am meisten belegte sein, aber es fehlen in ihr eine ganze Reihe Typen, die man der möglichen Lautentsprechung nach erwarten sollte. Dagegen sind unter den 16 Möglichkeiten der Gutturalen 13 verschiedene Fälle vorhanden, so daß in dieser Reihe in der Tat die allerverschiedensten Fälle vorliegen. Man kann aber erwarten, daß die Beispiele ohne Wechsel, die in der Gutturalreihe vollständig in allen vier Möglichkeiten vertreten sind, daß diese Reihen auch in der Labial- und Dentalreihe in der Sprache nicht unmöglich sind, vielleicht sogar wirklich vorliegen, wenn man bedenkt, daß wir erst ein kleineres Lexikon der Sprache besitzen.

Danach verteilen sich die Möglichkeitsfälle auf die drei verschiedenen Lautreihen wie folgt:

Die Dentalreihe:

t	*d*	*nd*	*r*
1. *t—t*	8. *t—d*	15. *t—nd*	22. *t—r*
2. *d—t*	9. *d—d*	16. *d—nd*	23. *d—r*
3. *nd—t*	10. *nd—d*	17. *nd—nd*	24. *nd—r*
4. *r—t*	11. *r—d*	18. *r—nd*	25. *r—r*
5. *t'—t*	12. *t'—d*	19. *t'—nd*	26. *t'—r*
6. *d'—t*	13. *d'—d*	20. *d'—nd*	27. *d'—r*
7. *nd'—t*	14. *nd'—d*	21. *nd'—nd*	28. *nd'—r*

t'	*d'*	*nd'*	
29. *t—t'*	36. *t—d'*	43. *t—nd'*	Die Pala-
30. *d—t'*	37. *d—d'*	44. *d—nd'*	talisierung
31. *nd—t'*	38. *nd—d'*	45. *nd—nd'*	von *r*
32. *r—t'*	39. *r—d'*	46. *r—nd'*	fehlt über-
33. *t'—t'*	40. *t'—d'*	47. *t'—nd'*	haupt in
34. *d'—t'*	41. *d'—d'*	48. *d'—nd'*	der Serēr-
35. *nd'—t'*	42. *nd'—d'*	49. *nd'—nd'*	sprache.

Die Labialreihe:

p	*b*	*mb*	*f*
1. *p—p*	5. *p—b*	9. *p—mb*	13. *p—f*
2. *b—p*	6. *b—b*	10. *b—mb*	14. *b—f*
3. *mb—p*	7. *mb—b*	11. *mb—mb*	15. *mb—f*
4. *f—p*	8. *f—b*	12. *f—mb*	16. *f—f*

Die Gutturalreihe:

k	*g*	*ŋ*	*h*
1. *k—k*	5. *k—g*	9. *k—ŋ*	13. *k—h*
2. *g—k*	6. *g—g*	10. *g—ŋ*	14. *g—h*
3. *ŋ—k*	7. *ŋ—g*	11. *ŋ—ŋ*	15. *ŋ—h*
4. *h—k*	8. *h—g*	12. *h—ŋ*	16. *h—h*

In dem vorstehenden Schema sind die wirklich in der Sprache belegten Fälle unterstrichen, so daß von den 49 Möglichkeiten der dentalen Reihe 13 Fälle wirklich sind, genau soviel wie in der gutturalen von den 16 Möglichkeiten, während bei der labialen Reihe von ebensovielen Möglichkeiten nur 4 Fälle verwirklicht sind. Daß die palatalisierte Reihe sich von der dentalen nicht abtrennen ließ, ersieht man leicht an der wechselweisen Entsprechung von reinen Dentalen und palatalisierten in der Reduplikation.

Es sollen nun für die einzelnen die Belegbeispiele, und zwar vollzählig, aus der Sprache vorgebracht werden, soweit dieselben lexikalisch aufgezeichnet sind.

I. Der gutturale Anlaut.

1. *k—k.*

tèn kuk-u-ah c'est ma nourrice	*o ku-kuk-u-ah o-ha* bonne, nourrice
	a ki-kil-ad' a-fa chatouillement
	o ko-kon-fisé o-ha confesseur
gand-oh coucher par terre	*ka-kand-ah na* coussinet, oreille, [traversin
	kī-kin ka lente
	a ku-kud-ăd-am a-la lézard
	a ka-kar-uw a-la outarde
	ké-kèn (pêcher).

2. *g—k.*

o gand' o-la[1] buche	*o gè-kand o-lah na*[1] bucher.

3. *ɯ—k.*

	ɯo-koh tortueux, penché, n'être pas droite
	obé' ɯé-kèn (moyen) ??

4. *k—g.*

o gay o-la espèce de biche	*o kā-gay o-ha* berger
	ka-gań ka brasier (?)
gèf briser, détruire	*o ké-gèf o-ha* briseur, déstructeur
	o ko-god o-ha bucheron
bāk a kāl o-la câble	*o kā-gāl o-la* câble
gim chanter	*o ki-gim o-ha* chanteur
gèk mettre en dépôt	*o ké-gèk o-ha* dépositaire
	o ki-gis-an-é o-ha devin
gét-ènd ennuyer	*o ké-gét?-end o-ha* ennuyeux
	[*o*] *ki-gind* [*o-ha*] envahisseur
ɯas-i fossé (entourer)	*o ka-gas o-ha* fossoyeur
gut fumer	*o ku-gut o-ha* fumeur
	o ka-gad-oh o-ha garant
gèń grimacer	*o ké-géń o-ha* grimacier
gét-ènd importuner, martyriser	*o ké-gét-ènd o-ha* importon, oppresseur
gań jurer	*o ka-gań o-ha* jureur
gut-and (remplacer)	*o ku-gut-ah o-ha* lieutenant, remplaçant
a kim musique	*o ki-gim o-ha* musicien
gay paître	*o ka-gay o-ha* pasteur, pâtre
	ku-gud no māg pirate
gad-oh porter sur l'épaule	*o ka-gad-oh o-ha* portefaix, porteur
	o ké-gèk o-ha réceleur
gut-oh succéder	*o ku-gut-ah o-ha* successeur
	o ku-gud o-ha usurpateur

[1] Die Formen stehen so im Wörterbuch.

5. *g—g.*

ga-gar na gésier pour les oiseaux
ga-gań lé braise
o gu-gul-ok o-la corolle de la fleur baobab
go-gol na buisson
gi-gin fouler, masser, presser
o gō-god-an o-la fourmi qui ronge le bois

gas-n-ir parier
o ga-gas-n-ir o-ha parieur
gu-gud-an-oh se rincer la bouche.

6. *ŋ—g.*

o ŋo-gol o-ŋa buisson
ŋa-gań fidèle, charbon allumé
ŋo-gor no d'af orteil.

7. *k—ŋ.*

ka-ŋar ka[1] habillement neuf
a ko-ŋos a-la manche de hache
a ka-ŋas a-la un ancien puits effondré
a ka-ŋaf a-la[2] tige de mil

8. *g—ŋ.*

gi-ŋil mettre un obstacle (opposer)
o gi-ŋir o-la (?)[3] soutien (cale)
gi-ŋil na cale pour équilibrer un objet.

9. *ŋ—ŋ.*

ŋay pis aller à cheval
o ŋa-ŋay o-ha cavalier
ŋa-ŋar[4] pagne neuf
ŋè-ŋèń na rongeur
ŋo-ŋol (?)[5] cloche-pied.

10. *h—ŋ.*

o ho-ŋob o-la noyau du rônier, germé.

---

[1] *ka-ŋar ka* und *ŋa-ŋar na* habillement neuf sind rätselhafte Formen.

[2] *das a ka-ŋaf* arracher les tiges de mil.

[3] So wohl zu lesen statt *gignir*.

[4] Die hier wie öfters angewendete Schreibweise *nŋa-* usw. kann man vorläufig wohl ebenso unberücksichtigt lassen, wie die *nh* für *ŋ*, oder dafür *nh̤*. Siehe auch Anm. 1.

[5] *ŋonŋol* geschrieben, überdies zweifelhaft, denn vielleicht ist *ŋoŋ-ol* aufzufassen.

11. *k—h.*

hōh cultiver	*o kō-hōh o-ha* cultivateur
	o ko-hoh o-ha agriculteur, colon, jardinier, laboureur
	o ké-hèl o-ha arbitre
	a ka-had′ a kas archer
hèd demander	*o ké-hèd o-ha* intercesseur, demandeur
hir-s assassiner	*o ki-hir-s o-ha* assassin
hir-é combattre	*o ki-hir-é o-ha* belliqueux, combattant
hèmb-and arranger, construire	*o ké-hèmb-and o-ha* arrangeur, constructeur
har boiter	*o ka-har o-ha* boiteux
has-an censurer, gronder	*o ka-has-an o-ha* censeur, grondeur
hum fasciner (charmer)	*o ku-hum o-ha*[1] charmeur
hād′-l-oh aller à la chasse	*o kā-hād′-l-oh o-ha* chasseur
hut′ circoncire	*o ku-hut′ o-ha* circonciseur
hūt empoisonner	*o kū-hūt o-ha* empoisonneur
	o kè-hèmb-and o-ha entremetteur
hav fouetter	*o ka-hāv o-ha* fouetteur
	o ké-hél-ar o-la hirondelle
	o ko-hod o-ha infidèle, perfide
has inspirer	*o ka-has o-ha* instigateur
hań-an jalouser	*o ka-hań-an o-ha* jaloux
hōr jeûner	*o kō-hōr o-ha* jeûneur
wèl na jugement	*o ké-hèl o-ha* juge
hat-é juger	*o ka-hat-é o-ha* juge
	o ké-hél-ar o-la manche de l'ilère
hèmb-and ménager une réconciliation	*o ké-hèmb-and o-ha* médiateur
kit′-ir faire concurrence	*o ki-hit′-ir o-ha* concurrent
kéb-il commandement	*o ké-héb-il o-ha* commandant
hal-am penser	*o ka-hal-am o-ha* penseur

[1] Verdruckt steht *ku-hum-oh.*

ɒas-ir quereller	*o ka-has-ir o-ha* perturbateur, querelleur
has peter	*o ka-has o-ha* péteur
hèd prier	*o kè-hèd o-ha* prétendant
	o ké-hèd o-ha quémandeur
hal-at-oh (rancune)	*o ka-hal-at-oh o-ha* rancunier
hil ronfler	*o ki-hil o-ha* ronfleur
hoh sarcler	*o ko-hoh o-ha* sarcleur
	ka-had′ a dat schismatique
	o ko-hod o-ha séditieux
hèd solliciter	*o ké-hèd o-ha* solliciteur
	a ka-haɒ a-la terrier (porc sauvage)
hād′ tirer une arme à feu	*o kā-hād′ o-ha* tireur
hus tondre	*o ku-hus o-ha* tondeur
hod trahir	*o ko-hod o-ha* traitre
hir veiller	*o ki-hir o-ha* veilleur
has-ir contester	*o ka-has-ir o-ha* contradicteur
héb-il commander	*o ké-héb-il o-ha* commandant
hém-and concilier	*o ké-hém-and o-ha* conciliateur
ger-n-oh vivre en concubinage	*o ké-hér-n-oh o-ha* concubinaire
	o ki-hit-it o-ha concurrent
hod conspirer	*o ko-hod o-ha* conspirateur
hèf mépriser	*o ké-hèf o-ha* contempteur
hob dorer	*o ko-hob o-ha* doreur.

12. *ɒ—h.*

ɒa-hań-ot na fourmi grosse noire.

13. *h—h.*

hay-n-or propager	*a ha-hay a-la* propagation
	ho-hoh va laboureurs (pl.)
	hé-hémb-and oh fabricant.

II. Die Dental-Palatalreihe.

1. *t—t.*

tu-tuń peu

a tu-tuɒ ɒas a-la margelle.

2. *t'—t.*

t'o-tōt ka[1] lèvre.

3. *nd'—t.*

nd'o-tōt na lèvre.

4. *t—d.*

raf-id venger — *o ta-daf-°d-in-oh o-ha* vengeur.

5. *d'—d.*

Fragliche Formen:
- *d'i-dit* rejeter
- *d'i-dit-g-on* culbuter
- *d'i-dit-g-on fana* culbute.

6. *t—r.*

riv tisser — *o ti-riv o-ha* tisserand, tresseur

o rak o-la hanche — *o tā-rak a-la* hanche

to-roh-and hoh of s'avilir.

o té-rèf o-ha successeur.

7. *nd—r.*

ndo-rog na croquet.

8. *r—r.*

riv tisser — *ri-riv va* tisserand.

9. *t'—t'.*

t'ō-t'om al couleuvre.

10. *t'—d'.*

d'ép haïr — *o t'é-d'ēp o-ha* dédaigneux

d'ik acheter — *o t'i-d'ik-ah o-ha* commerçant

dud (!) griller, cuire sur la cendre — *o t'u-d'ud gāf o-la* boulanger

d'ōr lancer le harpon — *t'ō-d'ōr o gam* celui qui lance (le harp.)

t'o-d'os-oh claquer les doigts par dépit.

11. *d'—d'.*

d'al elaborer — *d'a-d'al o-ha* artisan.

12. *t—nd'.*

a tā-nd'ar (le premier quartier).

13. *t'—nd'.*

t'o-nd'or (pl.) vestibule.

---

[1] Druckfehler im Lexikon: *t'o-tōk ka.*

III. Die Labialreihe.

1. *p—b.*

(*fi* [faire]) — *o pi-bi-°nd o-ha* auteur

bug aimer — *pu-bug-in rēv* amoureux

pu-bug-in kōr amoureuse.

2. *p—f.*

o pe-fer o-ha auteur

o pu-fūd-and [*o-ha*] glouton

pa-fad′ o-la ficelle, fil (?).

3. *mb—f.*

mbé-fèt crépuscule du matin.

4. *f—f.*

o fū-fūd o-ha glouton.

Die Reduplikationsformen lassen freilich nur unklar erkennen, wie der Wechsel der Anlautkonsonnanten immer in dreifacher Form auftritt, was aber teilweise ersichtlich wird, wenn man die in obigen Beispielen nach Möglichkeit herangezogenen Grundformen in Betracht zieht.

Aus der Übersichtstabelle der Entsprechungsmöglichkeiten ergibt sich, daß vorläufig in der Dental-Palatalreihe die Stammanlautformen mit *nd* rein dental nicht belegt sind, das gleiche weist die Labialreihe auf, wo *mb* im Stammanlaut vollständig fehlt, umgekehrt in der Gutturalreihe, wo die nasalierte Form *ŋ* sogar in allen Möglichkeiten der Entsprechung vorhanden ist.

Die Bedeutung und Herkunft dieses eigenartigen Anlautprozesses wird sich erst klar ergeben aus dem Vergleich der reinen Formalerscheinungen mit den grammatischen Funktionen, denen sie zum Ausdruck dienen.

Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken.

Von

Prof. Dr. August Haffner.

Aus dem Cod. aeth. 19 der k. k. Hofbibliothek in Wien hatte ich mir die 4. Abhandlung, von Fr. Müller in seinem Kataloge[1] mit einer nicht ganz durchsichtigen Inhaltsangabe versehen, soweit kopiert, als der Text mit den pseudo-epiphanischen Schriften Berührungen aufwies, mit welchen ich damals mich zu beschäftigen begonnen hatte. Als dann der neue Katalog von Rhodokanakis[2] erschien, konnte ich dem Verfasser zu diesem Teile des von ihm unter xxiv. angeführten Kodex meine, in die Berichtigungen auf S. 92 (zu pag. 79) aufgenommene Vermutung mitteilen, daß einige der von ihm angegebenen auswärtigen Handschriften einen inneren Zusammenhang aufweisen. Meine Vermutung hat sich mir in der Folgezeit bestätigt, denn es handelt sich bei dem zur Vergleichung herangezogenen handschriftlichen Material um ein gleichfalls dem hl. Epiphanius zugeschriebenes Werk, welches den Titel ጥንተ፡ሃይማኖት፡ ‚Der Anfang des Glaubens' trägt. Von diesem Werke sind mir fünf Handschriften bekannt, die ich auch in Kopien besitze, und zwar zwei im British Museum, Wright 753 und 818, und drei in Paris,

---

[1] *ZDMG* xvi (1862) ‚Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien.'

[2] Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse CLI iv (1906) ‚Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien.'

Zotenberg 146, sowie d'Abbadie 67 und 125. Sie scheiden sich in bezug auf Textüberlieferung insoferne in zwei Gruppen, als die Codices Br. Mus. 818, Zotenberg 146 und d'Abbadie 67 einerseits, die Codices Br. Mus. 753 und d'Abbadie 125 andererseits größere Übereinstimmung untereinander aufweisen.

Die Wiener Handschrift enthält bei weitem nicht das ganze oben genannte Werk des Pseudo-Epiphanius, wohl aber ist ihr Inhalt ein derartiger, daß von einer Abhängigkeit von diesem Werke gesprochen werden muß. Der erste Teil, und das ist jener, welcher mit dem ‚Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius'[1] in Parallele gesetzt werden kann, gibt allerdings eine vollkommen selbständige Bearbeitung jenes, bei weitem das größte Stück des ganzen Werkes einnehmenden Abschnittes des ጥንቱ፡ሃይማኖቱ፡; dagegen ist der zweite Teil, jener, welcher dem Anfange des ‚Kampf Adams'[2] entspricht, so sehr an den entsprechenden Text des ጥንቱ፡ሃይማኖቱ፡ angelehnt, daß eine Benützung dieses Werkes seitens des Verfassers nicht verneint werden kann. Meine frühere Absicht, mit dem vorliegenden Texte auch den des betreffenden Stückes des ጥንቱ፡ሃይማኖቱ፡ hier zu bieten, habe ich freilich aufgegeben, um die geplante vollständige Herausgabe jenes Werkes nicht zu zerreißen; ich möchte aber heute doch soviel sagen, daß der Wiener Kodex sich mehr an die Gruppe: Br. Mus. 753 und d'Abbadie 125, allerdings auch nicht in wortwörtlicher Weise, anlehnt und daneben doch auch z. B. Zeile 246 mit der anderen Gruppe አወሬዘ፡አዘል፡ liest, wo die eine አወሬዘ፡ኂያል፡ hat.

Der ganze Inhalt zeigt, namentlich im ersten Teile, das Bild einer, nicht immer gelungenen, abgekürzten Zusammenfassung der behandelten Materie, jedenfalls nach vorhandenen Vorlagen, so daß Umstellungen im Texte und sonstige Änderungen zu rechtfertigen wären, indem beispielsweise Z. 34—40 sich besser an Z. 22 anschließen würde u. ä. Ich habe jedoch nur dort im zweiten Teile dieser Versuchung nachgegeben, wo ich mich für einen Eingriff mit

---

[1] Trumpp, Abh. d. I. Kl. d. k. bayer. Ak. d. Wissensch. xvi (1882).

[2] Trumpp, l. c. xv. (1881), Dillmann, Das christliche Adambuch des Morgenlandes, Göttingen 1853, Malan, The book of Adam and Eve, London 1882.

der Berufung auf den Text des ጥንተ፡ሃይማኖት፡ decken konnte; jedoch bin ich auch hierin nicht soweit gegangen, daß ich z. B. die inhaltlich ziemlich gleichlautenden Sätze Z. 187/188 nach dem Texte des ጥንተ፡ሃይማኖት፡ geändert hätte, wo der zweite Satz ganz und vom ersten das letzte Wort fehlt; ich habe sie vielmehr beide als eine Art Parallelismus zu Z. 162/163 in ihrer Fassung belassen; und so auch an anderen Orten. Um so weniger wird man es mir, wie ich hoffe, verdenken, wenn ich an wenigen anderen Stellen einen etwas minder holperigen Text herzustellen trachtete; Zusätze sind durch [ ] kenntlich gemacht.

Nach der ausführlichen Beschreibung durch RHODOKANAKIS dürfte es sich erübrigen, mehr in bezug auf den Inhalt des Werkes zu sagen, wie auch die dem Bibeltexte entlehnten Stellen wohl keine namentliche Erwähnung benötigen; es wäre höchstens ergänzend zu bemerken, daß Z. 228 ff. in Anlehnung an die Opfer-, bezw. Speisevorschriften in Lev. und Deut. gehalten sind, und daß mit እግዚአ ብሔር፡ allein meistens ‚Gott Sohn‘ bezeichnet erscheint.

Der Text, welcher mit den Worten: በስመ፡ሥሉስ፡ቅዱስ፡ዘይ ሜለስ፡በአካላት፡ወይትወሐድ፡በመለኮት፡ኅቡረ፡ሀልዎ፡ዘሀሎ፡እምቅ ድመ፡ዓለም፡ወይሄሉ፡እስከ፡ለዓ[ለ]ም፡ሣህሉ፡ወምሕረተ፡ጸጋሁ፡ይዕ ቀበ፡ለገብሩ፡ማኅፀንተ፡ጊዮርጊስ፡ለዓለመ፡ዓለም። eingeleitet ist, lautet:

በቀዳሚ፡ገብረ፡እግዚአብሔር፡ማየ፡ወመሬተ፡ነፋሰ፡ወእሳተ፡ ሰማየ፡ወመላእክተ፡ወጽልመተ። 1

ወእምድኅረዝ፡ይቤሉ፡መላእክት፡መኑ፡ፈጠረነ፡ወእምአይቴ፡ መጻእነ። ወእምዝ፡ኀለየ፡፩መልአክ፡ዘሀሎ፡መልዕልተ፡ኵሉ፡እስመ፡ ፈጠሮ፡እግዚአብሔር፡ለሳጥናኤል፡መልዕልተ፡ኵሉ፡ሊቃነ፡መላእ 5 ክት፡መይቤ፡አነ፡ፈጠ[ር]ኩክሙ፡ወውእቱ፡ያዐርግ፡ስብሐተ፡ኵሎ ሙ፡መላእክት፡ኀበ፡እግዚአብሔር፡በትእዛዘ፡እግዚአብሔር። ወሶበ፡ 56ᵇ ᴵᴵ አእ|መረ፡ጥዩቀ፡ከመ፡ውእቱ፡ርጉም፡ፍጡር፡እመንፈስ፡ወብርሃን፡ ቀደመ፡ዘኅሊናሁ፡ወይቤ፡በነፍሱ፡ለምንት፡እሬሲ፡ክብርየ፡ለባዕድ፡ ወለምንት፡እሴብሖ፡አነ፡ወለምንት፡ኢይሴበሕ፡አነ። ወተናገሮሙ፡ 10

ሰብልያኖስ ፡ ለመላእክት ፡ እለ ፡ ምስሌሁ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለእመ ፡ ብነ ፡ ፈ
ጣሪ ፡ በከመ ፡ ትቤሉ ፡ ወንሕነኒ ፡ ንግበር ፡ ባዕደ ፡ ፍጥረተ ፡ መላእክት ፡
ዘኢገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ በመለኮቱ ። ወሶበ ፡ ሰምዑ ፡ መላእክት ፡ ዘንተ ፡
ነገረ ፡ ተሀውኩ ፡ ጥቀ ። ወዓዲ ፡ አፈድፈደ ፡ ክሒደ ፡ ሰብልያኖስ ፡ ወይ
15 ቤሎሙ ፡ ለመላእክት ፡ ለእመ ፡ ብነ ፡ ፈጣሪ ፡ በከመ ፡ ትቤሉ ፡ የኀስረኒ ፡
ወይነፅኀኒ ፡ እምዝንቱ ፡ መዓርግ ። ወከዕበ ፡ ተሀውኩ ፡ መላእክት ፡ እምዝ
ንቱ ፡ ነገር ፡ ዘተናገረ ። ወ|ኢበቍዖ ፡ ቃለ ፡ ዕርፈት ፡ ዘአቅደመ ፡ እስከ ፡ 57 a1
አፈድፈደ ፡ ዕልወቶ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለመላእክት ፡ ኢይደሉ ፡ ትሰብሑ ፡ ባ
ዕደ ፡ ዘእንበሌየ ፡ እስመ ፡ ሊተ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ወአኰቴት ፡ ወክብር ፡
20 ወዕበይ ፡ እስመ ፡ አነ ፡ ፈጣሬ ፡ ኵሉ ። ወሶበ ፡ ይቤ ፡ ዘንተ ፡ ተነፅገ ፡ እምስ
ብሐቲሁ ፡ ወእምክብሩ ። ወብዙኃን ፡ መላእክት ፡ ወድቁ ፡ ምስሌሁ ፡ እመ
ዓርጊሆሙ ።

ወአሜሃ ፡ ጸርኀ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ በቃል ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ንቁ
ም ፡ በበሥርዐትነ ፡ በፍቅር ፡ ወንጽናዕ ፡ በአሚን ፡ ወበፈሪሀ ፡ እግዚአብ
25 ሔር ፡ ወበንጽሕና ። ወአህድአሙ ፡ መልአክ ፡ ሰላም ፡ ለማኅበረ ፡ መላእ
ክት ፡ በቃሉ ፡ [ለ]ገብርኤል ፡ ወኵሉ ፡ ዘሰምዐ ፡ ወተአዘዘ ፡ ቆመ ፡ በበሥ
ርዐቱ ፡ ውስተ ፡ መዓርጊሁ ። ወዘሰ ፡ ኢሰምዐ ፡ ወ|ኢተአዘዘ ፡ ለቃለ ፡ ገብ 57 a II
ርኤል ፡ መልአክ ፡ ተነፅገ ፡ እመዓርጊሁ ፡ ወወድቀ ፡ ምስለ ፡ ዲያብሎስ ።

ወእምድኅረዝ ፡ መጽአ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወይቤ ፡ ለይኩን ፡ ብርሃን ፡
30 ወኮነ ፡ ዐቢየ ፡ ብርሃነ ፡ ማእከለ ፡ ጽልመት ። ወተፈሥሑ ፡ መላእክት ፡
ሶበ ፡ ነጸርዎ ፡ ለፈጣሪሆሙ ። ወከሠተ ፡ ሎሙ ፡ ስብሐተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወስ
ብሐተ ፡ ትሥልስቱ ። ወዐርጉ ፡ መላእክት ፡ በይባቤ ፡ ውስተ ፡ ዐቢይ ፡ ክብ
ር ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸባኦት ፡ ፍጹም ፡
ምሉእ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር[1] ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ። ወእምድኅረዝ ፡ ወድቁ ፡
35 መላእክት ፡ እምኵሉ ፡ መከናት ፡ ወኮኑ ፡ መናፍስተ ፡ ርኩሳነ ፡ በብዙኅ ፡ አር
አያ ፡ ዘዘዚአሁ ። በ[፡]እምኔሆሙ ፡ ዘወድቀ ፡ ውስተ ፡ አየር ፡ ወቦ ፡ እምኔ
ሆሙ ፡ ዘ|ወድቀ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ወቦ ፡ እምኔሆሙ ፡ ዘበጽሐ ፡ እስከ ፡ እን 57 b I
ጦርጦስ ፡ ዘውእቱ ፡ መትሕተ ፡ ታሕቲት ። ወእሙንቱ ፡ መላእክት ፡ አሜሃ ፡

---

[1] Cod. ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡

ኢሀለዉ ፡ ለዝሉፉ ፡ ውስተ ፡ መካን ፡ [እም]ኀበ ፡ ወድቀ ። ወከነ ፡ ድቀ
ቶሙ ፡ በሳድስ ፡ ዕለት ፡ ወበሠላስ ፡ ሰዓት ። 40

ወገብሮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ እም ፬ ጠባይዕ ፡ በአርአያሁ ፡
ወበአምሳሊሁ ፡ ወነፍኀ ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ መንፈስ ፡ ሕይወት ። ወእምዝ ፡
ተከለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ገነተ ፡ ተድላ ። ወእምዝ ፡ አምጽአ ፡ እግዚአብሔር ፡
ኵሎ ፡ አራዊተ ፡ ወእንስሳ ፡ ወኵሎ ፡ አዕዋፈ ፡ ዘገብረ ፡ [ኀበ ፡ አዳም ፡] ከመ ፡
ይስምዮሙ ፡ ስመ ። ወሰመዮሙ ፡ አዳም ፡ በበአስማቲሆሙ ፡ እስከ ፡ ዛቲ ፡ 45
ዕለት ፡ በከመ ፡ ተሰምዩ ።

ወእምዝ ፡ አምጽአ ፡ አግዚአብሔር ፡ ድቃሰ ፡ ላዕለ ፡ አዳም ፡ ወነዊሞ ፡
57 b II አዳም ፡ ነሥአ ፡ እግዚአብሔር ፡ | ዐፅመ ፡ እምገቦሁ ፡ ወገብራ ፡ ለሔዋን ፡
እምኔሁ ፡ ወወሀባ ፡ መንፈሰ ፡ ሕይወት ።

ወሀሎ ፡ አዳም ፡ ይሬእዮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በስብሐተ ፡ መለኮቱ ፡ 50
ወበቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ አካል ። ወአዳምሰ ፡ ሶበ ፡ ይሬእዮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡
በስብሐቲሁ ፡ ከነ ፡ ይትፌሣሕ ፡ ወይትሐሠይ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡ ተድላ ።
ወአቅደመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አዝዞቶ ፡ ለአዳም ፡ ወአንበሮ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡
ተድላ ። ወአቅደመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አእምሮ ፡ ከመ ፡ ሰይጣን ፡ ዘወድቀ ፡
እመዓርጊሁ ፡ ይቀንእ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወያስሕቶ ። 55

ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ እምዝንቱ ፡ ኵሉ ፡ ዕፀው ፡ ዘሀሎ ፡
ውስተ ፡ ገነት ፡ ብላዕ ፡ ወዕፀሰ ፡ እንተ ፡ ሀለውት ፡ ማእከለ ፡ ገነት ፡ ኢትቅ
ረብ ፡ ወኢትብላዕ ፡ እምኔሃ ፡ ወለእመ ፡ በላዕከ ፡ ሞተ ፡ ትመውት ። ወይእ
58 a I ዜኒ ፡ | ኢትዕልወኒ ፡ ወኢትትዐደው ፡ ትእዛዝየ ፡ አእምር ፡ እመ ፡ ፈቀድኩ ፡
ከመ ፡ ትኩን ፡ በአምሳለ ፡ እሉ ፡ ዕፀው ፡ ሰማያውያን ፡ ትሄሉ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡ 60
ተድላ ፡ ለዝሉፉ ፡ እስመ ፡ በአርአያየ ፡ ወበአምሳልየ ፡ ፈጠርኩከ ። አንሰ ፡
ኦአዳም ፡ አርያሁ ፡ ለአብ ፡ አነ ፡ ወአነ ፡ ተከልኩ ፡ ገነተ ፡ በውስተ ፡ ኵሉ ፡
መካን ። ኣአምር [1] ፡ ሠናየ ፡ ወእኩየ ፡ እምቅድመ ፡ ይኩን ። ወይእዜኒ ፡
ኢታስተዓሪ ፡ ርእሰከ ፡ ከማየ ፡ እስመ ፡ አመ ፡ ትኄሊ ፡ ዘንተ ፡ መዊተ ፡ ትመ
ውት ። ኦአዳም ፡ ኢትኅሥሥ ፡ መንግሥትየ ፡ ወኢክብርየ ፡ እስመ ፡ ኢት 65
ክል ፡ ረኪበ ፡ ክሂሎትየ ። ኦአዳም ፡ ኢትኅሥሥ ፡ ስብሐትየ ፡ ዘኢይረክበ ፡

---

[1] አእምር ፡

መኑሂ ። ለቡ ፡ አአዳም ፡ ወኢትትዐደው ፡ ትእዛዝየ ፡ ከመ ፡ ኢያውፅእከ ፡
እምገነተ ፡ ተድላ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ርግምት ።

ወሶበ ፡ ርእየ ፡ ሰይጣን ፡ | መንግሥተ ፡ ወጸጋ ፡ ዘወሀበ ፡ እግዚአብ 58 a II
70 ሔር ፡ ለአዳም ፡ ቀንአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ዐቢየ ፡ ቅንአተ ። ወአርዌ ፡ ምድር ፡ ትጠ
በብ ፡ እምኵሎሙ ፡ አራዊት ። ወመጽአ ፡ ኀቤሃ ፡ ሰይጣን ፡ ወሰአላ ፡ ከመ ፡
ታብሖ ፡ ይባእ ፡ ውስቴታ ፡ ከመ ፡ ያስሕቶ ፡ ለአዳም ። ወአውሥአቶ ፡ አርዌ ፡
ምድር ፡ ወትቤሎ ፡ ግበር ፡ ዘፈቀድከ ። ወቦአ ፡ ውስቴታ ፡ ሰይጣን ፡ ወከ
ነቶ ፡ ቤተ ፡ ወወሰደቶ ፡ ውስተ ፡ ገነት ። ወጸውዓ ፡ ሰይጣን ፡ ለሔዋን ፡ በአፈ ፡
75 አርዌ ፡ ምድር ፡ ወይቤላ ፡ ምንተ ፡ አዘዘክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለኪ ፡ ወለአ
ዳም ፡ ብእሲኪ ። ወይእቲሰ ፡ ዜነወቶ ፡ ትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወትቤሎ ፡
እስመ ፡ እግዚአብሔርሰ ፡ ይቤሎ ፡ ለአዳም ፡ እግዚእየ ፡ አመ ፡ ዕለተ ፡ ትበ
ልዕ ፡ እምዕፅ ፡ ዘሀሎ ፡ ማእከለ ፡ ገነት ፡ ሞተ ፡ ትመውት ። ወይቤላ ፡ ሰይ
ጣን ፡ እመሰ ፡ በላዕክሙ ፡ እ|ምዕፅ ፡ ዘይቤለክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢትብ 58 b I
80 ልዑ ፡ እምኔሁ ፡ አኮ ፡ ዘትመውቱ ፡ ሞተ ፡ ወባሕቱ ፡ ትከውኑ ፡ ከመ ፡ አማ
ልክት ፡ ወተአምሩ ፡ ሠናየ ፡ ወእኩየ ። ወበእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ይቤለክሙ ፡
ኢትብልዑ ፡ እምኔሃ ። ወለኪ ፡ ኦሔዋን ፡ እስመ ፡ ገብረኪ ፡ እግዚአብሔር ፡
እምድኅሬሁ ፡ ለአዳም ፡ ከመ ፡ ይረስዮ ፡ ሊቀ ፡ በላዕሌኪ ፡ ወያዐብዮ ፡ እም
ኔኪ ። ወይእዜኒ ፡ ተወከፊ ፡ እምኔየ ፡ ምክረ ፡ ወቅድሚ ፡ በሊዐ ፡ እምዕፅ ፡
85 ዘያቤለክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢትብልዑ ፡ እምኔሃ ፡ ከመ ፡ ይዕበይ ፡ ክብ
ርኪ ፡ ወትከውኒዮ ፡ አንቲ ፡ አምላከ ፡ ለአዳም ። ወሶበ ፡ ሰምዐት ፡ ቃሎ ፡
ሔዋን ፡ ለሰይጣን ፡ አስተጣዐመቶ ፡ በልባ ፡ ወርእየታ ፡ ለዕፅ ፡ ከመ ፡ ሠና
ይት ፡ ጥቀ ፡ መተረት ፡ እምፍሬሃ ፡ ወጥዕመታ ፡ ወረከበታ ፡ ጥዕምተ ። ወእ
ምዝ ፡ ወሰ|ደት ፡ ኀበ ፡ አዳም ፡ ወአብልዐቶ ፡ እምዝንቱ ፡ ፍሬ ። ውእቱኒ ፡ 58 b II
90 አስተጣዐማ ።

ወሶበ ፡ ዐለዉ ፡ ትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተሰልቡ ፡ እምልብሰ ፡ ብር
ሃን ፡ ዘኮኑ ፡ ይለብስዎ ። ወተኀብኡ ፡ እንከ ፡ ማእከለ ፡ ዕፀዊሃ ፡ ለገነት ።
ወሶበ ፡ ሰምዑ ፡ ድምፀ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ያንሶሱ ፡ ማእከለ ፡ ዕፀዊሃ ፡
ለገነት ፡ ኀፈረ ፡ አዳም ፡ ከመ ፡ ኢያስተርኢ ፡ ሎቱ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአ
95 ብሔር ፡ ለአዳም ፡ አይቴ ፡ ሀሎከ ፡ አዳም ። ወአውሥአ ፡ ዝኩ ፡ ነዳይ ፡ ወት
ሑት ፡ ወይቤሎ ፡ ሰማዕኩ ፡ ድምፀከ ፡ ወፈራ[ህ]ኩ ፡ ወተኀባእኩ ፡ ከመ ፡

ኢትርአየኒ ፡ እስመ ፡ ዕራቅየ ፡ አነ ። ወይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዐለውከ ፡
ትእዛዝየ ፡ ወበላዕከ ፡ እምዕፀ ፡ ዘከላእኩከ ፡ ከመ ፡ ኢትብላዕ ፡ እምኔሃ ።
59a I ከንከኑ ፡ ይእዜ ፡ | አምላከ ፡ በከመ ፡ አስፈወከ ፡ ሰይጣን ። ነዋ ፡ ተሠልጠ ፡
ላዕሌከ ፡ ሞት ፡ በከመ ፡ እቤለከ ፡ አነ ። ወይቤ ፡ አዳም ፡ እግዚእየ ፡ ወአም 100
ላኪየ ፡ ብእሲት ፡ እንተ ፡ ወሀብከኒ ፡ ትንበር ፡ ምስሌየ ፡ አስሐተተኒ ፡ ይእቲ ፡
ወአብልዐተኒ ፡ እምዕፀ ፡ አንተ ፡ ዘከላእከኒ ። ወይቤላ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሔ
ዋን ፡ ለምንት ፡ ዐለውኪ ፡ ትእዛዝየ ። ወትቤ ፡ እግዚእየ ፡ አርዌ ፡ ምድር ፡
አስፈጠተኒ ፡ ወበላዕኩ ።

ወረገማ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአርዌ ፡ ምድር ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ወይቤላ ፡ 105
ርግምተ ፡ ኩኒ ፡ እምኵሉ ፡ አራዊተ ፡ ምድር ፡ በእንግድአኪ ፡ ሑሪ ፡ ወመ
ሬተ ፡ ብልዒ ፡ በኵሉ ፡ መዋዕለ ፡ ሕይወትኪ ፡ ወአስተፃርር ፡ ማእከለ ፡ ዘር
እኪ ፡ ወማእከለ ፡ ዘርአ ፡ ብእሲት [1] ፡ እስከ ፡ ኵሎሙ ፡ ደቂቃ ፡ ይቀጥቅጡ ፡
59a II ርእሰኪ ፡ ወአ|ንቲኒ ፡ ትንስኪ ፡ ሰኰና ፡ እገሪሆሙ ። ወእምዝ ፡ ይቤላ ፡ እግ
ዚአብሔር ፡ ለሔዋን ፡ በእንተ ፡ ዘኀለይኪ ፡ በነፍስኪ ፡ ከመ ፡ ትኩኒ ፡ መል 110
ዕልቶ ፡ ለአዳም ፡ ውእቱ ፡ ይኩን ፡ መልዕልቴኪ ፡ ወበሕማም ፡ ለዲ ፡ ወወ
ሊደኪ ፡ ኀበ ፡ ምትኪ ፡ ይኩን ፡ ምግባእኪ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ያቅንይኪ ።
መእምዝ ፡ ርእዮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ አምሳሊሁ ፡ ወተከዘ ፡ በእንተ ፡
ድቀቱ ። ወአቀሞ ፡ ቅድሜሁ ፡ እንዘ ፡ ይፈርህ ፡ ውእቱ ፡ ወይቤሎ ፡ ርግ
ምተ ፡ ትኩን ፡ ምድር ፡ በእንቲአከ ፡ ሦከ ፡ ወአሜከላ ፡ ይብቊልከ ፡ ወበ 115
ሀፈ ፡ ገጽከ ፡ ብላዕ ፡ ኀብስተከ ፡ እስከ ፡ ትገብእ ፡ ውስተ ፡ መሬት ፡ ወው
ስተ ፡ ምድር ፡ ትገብእ ።

ወሰደዶሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለአዳም ፡ ወለሔዋን ፡ እምገነት ፡ ወአ
59b I ውፅአሙ ፡ እምኔሃ ። | ወዐጸወ ፡ ኆኅተ ፡ ገነት ፡ ወበዴዴሁ ፡ አቀመ ፡ ኵናተ [2] ፡
እሳት ፡ ዘይነድድ ፡ ከመ ፡ ኢይግባእ ፡ አዳም ፡ ዳግመ ፡ ወኢይብላዕ ፡ እም 120
ዕፀ ፡ ሕይወት ፡ ዘትኩል ፡ ውስቴታ ፡ ወያሕየው [3] ፡ ለዝሉፉ ። ወአቀሞ ፡
እግዚአብሔር ፡ ለኪሩብ ፡ በአንቀጸ ፡ ገነት ፡ ከመ ፡ ኢይግባእ ፡ ተሐቢሎ ፡
አዳም ። ወበሕቱ ፡ አቀሞ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ መንጦላዕተ ፡ ለአካለ ፡ ቃል ፡
ከመ ፡ ኢይነጽር ፡ አዳም ፡ አምሳሊሁ ፡ በአካለ ፡ ወልድ ፡ ወይቅሥም [4] ፡

[1] Cod. ብእሲኪ ፡ [2] Cod. ኵናት ፡ [3] Cod. ወየሐዩ ፡ [4] Cod. ወይቀስም ፡

125 ፍሬ ፡ ፍትወት ፡ እምኔሁ ፡ በከመ ፡ ቀሠመ ፡ ፍሬ ፡ ፍትወተ ፡ አብ ፡ ወይበ
ጥል ፡ በዝንቱ ፡ ፍኖተ ፡ መድኀኒት ፡ ወትሥጉተ ፡ ቃል ፡ ወምጽአተ ፡ ቅዱ
ሳን ፡ ወጻድቃን ፡ ወኄራን ።

ወአመ ፡ ሀሎ ፡ አቡነ ፡ አዳም ፡ ውስተ ፡ ገነት ፡ ከነ ፡ ይሬኢ ፡ አካለ ፡
ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ወሀሎ ፡ ማእከለ ፡ ዕፀዊ|ሃ ፡ ለገነት ፡ ኀበ ፡ አልቦ ፡ ሕማም ፡ 59 b II
130 ወኢትካዝ ፡ ወኢሞት ።

ወወድቁ ፡ አዳም ፡ ወሔዋን ፡ እምገነተ[1] ፡ ኤዶም ፡ ውስተ ፡ ደብር[2] ፡
ቅዱስ ፡ ዘውእቱ ፡ ደብረ ፡ መዛግብት ። ወከኑ ፡ ያጼንዉ ፡ መዐዛሃ ፡ ለገነት ፡
ዘኢይክሉ ፡ በጺሖታ ። እስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ አዕቀበ ፡ ኖኀተ ፡ ለገነት ፡
መልአከ ፡ በከመ ፡ አቅደምነ[3] ፡ ነጊረ ፡ ወአያደ ፡ በቅጽረ ፡ እሳት ፡ ግልቡብ ።
135 ወሶበ ፡ ኢይትከሀሎሙ ፡ በጺሐ ፡ ውስተ ፡ ገነት ፡ ይበክዩ ፡ ብካየ ፡ መሪረ ።

ወእምድኅረዝ ፡ ተሰደ ፡ ነበረ ፡ አዳም ፡ በአግዋረ ፡ ገነት ። ወይቤላ ፡
አዳም ፡ ለሔዋን ፡ ኢትቅረብኒ ፡ እስመ ፡ እምኔኪ ፡ ረከበኒ ፡ ዝንቱ ፡ ኵሉ ፡
መከራ ። ወሰደዳ ፡ ወነበረት ፡ መንገለ ፡ ምዕራቡ ፡ ለአዳም ። ወሶቤሃ ፡ ወረደ ፡
ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ ወይቤሎ ፡ ለ|አዳም ፡ ለምንት ፡ ሰደድከ ፡ ለናዛዚ 60 a I
140 ትከ ። ወይቤሎ ፡ አዳም ፡ ለገብርኤል ፡ ኢኮነት ፡ ናዛዚትየ ፡ አላ ፡ ቀታሊ
ትየ ፡ ይእቲ ፡ ዓዲ ፡ እፈርሀ ፡ ከመ ፡ ኢታስሕተኒ ፡ ዳግመ ። ወይቤሎ ፡ ገብ
ርኤል ፡ ለአዳም ፡ ምንተ ፡ ይፈርሀ ፡ ነዳይ ፡ ዘአልቦቱ ፡ ምንትኒ ። እስመ ፡
ነደይከ ፡ እመንግሥትከ ፡ ወይእዜኒ ፡ አልብከ ፡ ኑዛዜ ፡ ዘእንበሌሃ ። ወይ
ቤሎ ፡ አዳም ፡ ለገብርኤል ፡ ትምጻእኬ[4] ። ወይቤሎ ፡ ገብርኤል ፡ ለአዳም ፡
145 አኮ ፡ ዘተሐውር ፡ ብእሲት ፡ ኀበ ፡ ብእሲ ፡ አላ ፡ የሐወር ፡ ብእሲ ፡ ኀበ ፡ ብእ
ሲት ። ወሶቤሃ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ሔዋን[5] ። ወሶበ ፡ ርእየቶ ፡ ሰገደት ፡ ሎቱ ። ወተ
አምኁ ፡ ወተሐቀፉ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ወበከዩ ፡ ወተዜያነዉ[6] ፡ በበይናቲ
ሆሙ ፡ ዘከ|መ ፡ እፎ ፡ ሀለዉ ። ወትቤሎ ፡ ሔዋን ፡ ለአዳም ፡ ኢይደግምኑ ፡ 60 a II
እንከ ፡ ተሣህሎተነ ፡ እግዚአብሔር ። ወይቤላ ፡ አዳም ፡ ለሔዋን ፡ እመሰ ፡
150 ዐቀብኪ ፡ ቃልየ ፡ ይሣህለነ[7] ፡ እግዚአብሔር ። ወትቤሎ ፡ በል ፡ እግዚእየ ፡
ወይቤላ ፡ ንዒ ፡ ንበእ ፡ ውስተ ፡ ቀላየ ፡ ባሕር ፡ ዘይበጽሕ ፡ እስከ ፡ ከሳውዲነ[8] ፡

---

[1] Cod. እምገነት ፡ [2] Cod. ደብረ ፡ [3] Cod. አቅድምነ ፡ [4] Cod. አምጽአኬ ፡
[5] Cod. ሐዋን ፡ [6] Cod. ወቴዜያነዉ ፡ [7] Cod. ይሠሃለነ ፡ [8] Cod. so mit
ከ (nicht ኸ); vgl. Z. 155.

ወንብኪ ፡ ፵መዓልተ ፡ ወ፵ሌሊተ ። ወትቤሎ ፡ እግዚእየ ፡ እወ ፡ ይኩን ፡
በከመ ፡ ቃልከ ። [ወይቤላ ፡] እመሰ ፡ ኢተዐገሥኪ ፡ እስከ ፡ ይትፌጸማ ፡ እሎን ፡
ዕለታት ፡ አልብየ ፡ ተራእዮ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ።

ወሰቤሃ ፡ ቦኡ ፡ ውስተ ፡ ቀላየ ፡ ባሕር ፡ ዘይበጽሕ ፡ እስከ[1] ፡ ከሳውዲ 155
ሆሙ[2] ፡ ተራሒቆሙ ፡ ውእቱኒ ፡ እምለፌ ፡ ይእቲኒ ፡ እምለፌ ። ወሰፍሑ ፡
60 b I እደዊ|ሆሙ ፡ ወጸለዩ ፡ በኅብረተ ፡ ኅሊና ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ኦመስተናግረ ፡
መሬት ፡ ዘትነብር ፡ ላዕለ ፡ ዘባነ ፡ ኪሩቤል ፡ ወትሬኢ ፡ ቀላያተ ፡ ዘአምጻእ
ከነ ፡ እምኀበ ፡ ኢሀሎነ ፡ ዘፈጠርከነ ፡ በአርአያከ ፡ ወበአምሳሊከ ፡ ወትቤ
ለነ ፡ በእንቲአከሙ ፡ ፈጠርኩ ፡ ለኵሉ ፡ ዓለም ፡ ናሁ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ተፈ 160
ጥሩ ፡ ዳኅና ፡ ሀለዉ ፡ እስመ ፡ አልቦሙ ፡ ፀር ፡ ወአልበ ፡ በውስተ ፡ ምንዳቤ ፡
ዘእንበሌነ ። ለነሰ ፡ ሰረቀነ ፡ ሰራቂ ፡ እማእከለ ፡ ሕፅንከ ፡ ወእምውሳጤ ፡
መንጦላዕትከ ፡ አውፅአነ ፡ ወገደፈነ ፡ አፍአ ። ንሕነ ፡ አርጋብከ ፡ እለ ፡ ንነ
ብር ፡ ውስተ ፡ ዐጸድከ ፡ ናሁ ፡ ነሥአነ ፡ አንቄ ፡ እኩይ ። ንሕነ ፡ አባግዒከ ፡
60 b II እለ ፡ ናመሠኵ|ዕ ፡ ውስተ ፡ ሕዝአትከ ፡ ናሁ ፡ በልዐነ ፡ ነምር ፡ መሣጢ ። 165
ንሕነ ፡ አልህምቲከ ፡ ዘውስተ ፡ ምፅንጋዐ ፡ ገነትከ ፡ ናሁ ፡ በጽሐ ፡ ላዕሌነ ፡
ዐንበሳ ፡ ኀያል ፡ ሰበረ ፡ ዐፅመነ ፡ ወአውፅአ ፡ አንጕዐነ ። ወበእንተ ፡ ኀጣ
ውኢነሰ ፡ [ኢ]ይደልወነ ፡ ስርየት ፡ ለነ ፡ ዘእንበለ ፡ ኂሩት ። እስመ ፡ ኀለ
ይነ ፡ እኩየ ፡ ወፈተውነ ፡ እኩየ ፡ በምትሀተ ፡ ስሕተቱ ፡ ለቀታሌ ፡ ኅሊና ።
መሐረነ ፡ ኦዘኢይስሕት ፡ ወኢይኤብስ ። አኮ ፡ ዘንብለከ ፡ ከመ ፡ ታብአነ ፡ 170
ውስተ ፡ ገነተ ፡ መንግሥትከ ፡ አላ ፡ ፈተውነ ፡ ንንበር ፡ ዝየ ፡ ምስለ ፡ እን
ስሳ ፡ ወአራዊት ። ስረይ ፡ ለነ ፡ ወኢንፈቅድ ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ክል
61 a I ኤቲ ፡ አሐቲ ፡ ከመ ፡ ትስረይ ፡ ለነ ፡ ወክ|ልእታ ፡ ከመ ፡ ኢንሙት ፡ እምዝ ፡
ኀፍረት ፡ ወኀሳር ። ወቀ[ለ]ምጺጸ ፡ ፍቅርነ ፡ ኢይትኀጣእ ፡ እምኔከ ፡ ወተ
ዝካረ ፡ ለጽሊጽነ ፡ የሀሉ ፡ ቅድመ ፡ አዕይንቲከ ። ናሁ ፡ ነሥአነ ፡ ውሒዘ ፡ 175
አበሳ[3] ፡ ወአናቅጸ ፡ ሲኦል ፡ ተርኅወ ፡ ለአህጕሎትነ ። ፍጡነ ፡ ይርከበነ ፡
ሣህልከ ፡ እግዚኦ ፡ እስመ ፡ ለከ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

ወሶበ ፡ ኮኖሙ ፡ ፴ወ፫ዕለተ ፡ ወረደ ፡ ዲያብሎስ ፡ በአምሳለ ፡ መል
አከ ፡ ብርሃን[4] ፡ ወይቤሎሙ ፡ ናሁ ፡ ሰምዐ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸሎተክሙ ፡

---

[1] Cod. darnach noch ቀላየ ፡ ባሕር ፡ ዘይበጽሕ ፡ እስከ ፡ [2] Cod. so; vgl. Anm. 8 zu Z. 151. [3] Cod. አንበሳ ፡ [4] Cod. ብብርሃን ፡

180 ወተወክፈ ፡ ንስሓክሙ ፡ ወስእለተክሙ ፡ ወፈነወኒ ፡ ኀቤክሙ ፡ ከመ ፡
አውፅእክሙ ፡ እምዝ ፡ መከን ፡ ወአብእክሙ ፡ ውስ|ተ ፡ ርስተክሙ ፡ ዘቀ 61 a II
ዳሚ ። ቅድመሰ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ሔዋን ፡ እስመ ፡ ገራህቱ ፡ ይእቲ ። [1]ወነሥአ ፡
ከመ ፡ ክንፈ ፡ ጉጋ[1] ። [2]ወይቤላ ፡ ንዒ ፡ ወወፅአት ፡ ፍጡነ[2] ። ወሶቤሃ ፡ ወፅአ ፡
አዳም ፡ ወወሰዶሙ ፡ ለ፪ሆሙ ፡ ውስተ ፡ አንቀጸ ፡ ገነት ። ወሶበ ፡ አብጽሖሙ ፡
185 ውስተ ፡ አንቀጸ ፡ ገነት ፡ ይቤሎመ ፡ ታአምሩኒኑ[3] ፡ መኑ ፡ አነ ። ወይቤልዎ ፡
ኢናአምረከ[3] ፡ ወይቤሎሙ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ ዘተናገርኩክሙ ፡ በቃለ ፡ ከይሲ ።
ወአነ ፡ ውእቱ ፡ ዘአስረቁክሙ ፡ እምገነት ። ወአነ ፡ ውእቱ ፡ ዘአውፃእኩ
ክሙ ፡ እምገነት ። [4]ናሁ ፡ ጠሰይክዎ[5] ፡ ለንስሓክሙ ። ወአልብክሙ ፡ ተስፋ ፡
ወከንክሙ ፡ ህጉላነ[4] ። ወሶቤሃ ፡ ተነፅገ ፡ አዳም ፡ ወወድቀ ፡ ውስተ ፡ ም
190 ድር ፡ ወኢተንሥአ ፡ እስከ ፡ ፫ ዕለት ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ረከበኒኑ ፡ ዳግመ ፡
ጸላእየ[6] ። ወአመ ፡ ሣልስት ፡ ዕለት ፡ ወረደ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ ወይቤ
ሎሙ ፡ ንዑ ፡ እሰድክሙ ፡ ኀበ ፡ አዘዘኒ ፡ እግዚአብሔር ። ወወሰዶሙ ፡ ው
ስተ ፡ አፈ ፡ በአተ ፡ መዛግብት ፡ ወይቤሎሙ ፡ ከመዝ ፡ አዘዘክሙ ፡ እግዚ
አብሔር ፡ ወ[ይቤለክሙ ፡] ንበሩ ፡ ዝየ ፡ እስከ ፡ ዕለተ ፡ ሞትክሙ ፡ ወበዝየ ፡
195 ተዋስቡ ፡ ብዝኀ ፡ ወተባዝኁ ፡ ወምልእዋ ፡ ለምድር ። ወይቤሎ ፡ አዳም ፡
ለገብርኤል ፡ ምንተ ፡ እሴሰይ ። ወይቤሎ ፡ ገብርኤል ፡ ለአዳም ፡ ሰአል ፡
ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወውእቱ ፡ ይሁበከ ፡ ሲሳየከ ።

ወእምድኅረዝ ፡ ሖረ ፡ ገብርኤል ፡ ኀበ ፡ ገነት ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለአዕ
|ዋፍ ፡ ዘገነት ፡ ነዋ ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ይመውት ፡ በረኀብ ፡ ሑሩ ፡ ሰዱ ፡ 61 b II
200 ሎቱ ፡ እምፍሬያተ ፡ ገነት ፡ ከመ ፡ ይብላዕ ። ወለእመኒ ፡ ኢወሰድክሙ ፡
ሎቱ ፡ እምፍሬያተ ፡ ገነት ፡ ድኅረ ፡ ይትቤቀሉክሙ ፡ ደቂቁ ። እስመ ፡ በደ
ኃሪ ፡ መዋዕል ፡ ይበውእ ፡ ምስለ ፡ ደቂቁ ፡ እለ ፡ ይበዝኁ ፡ እምዕፀወ ፡ ገነት ፡
ወኢይሁ[ቡ]ክሙ ፡ እምፍሬሃ ፡ ወቈጽላ ። ወሖሩ ፡ አዕዋፍ ፡ ኀበ ፡ አዳም ፡
ወተባረኩ ፡ እምኔሁ ፡ ወመልኡ ፡ እምኔሁ ፡ እምፍሬያተ ፡ ገነት ፡ ፲ወ፪ በ
205 አተ ፡ መዛግብት ፡ አፈ ፡ በአፍ ። ወርኅበታ ፡ ለአሐቲ ፡ በአት ፡ መጠነ ፡ ፴ም
ንዳፈ ፡ ሐፅ ። ወይቤልዎ ፡ አዕዋፍ ፡ ለአዳም ፡ ጸሐፍ ፡ ለነ ፡ ተዝካረ ፡ ከመ ፡

1–1 Cod. nach 2–2. 3 Cod. mit ተ, bezw. ነ. 4–4 Cod. durch ወይቤሎሙ ፡ eingeleitet erst nach dem am Schlusse des nächsten Satzes folgenden 6 ጸላዕትየ ፡ am Beginn der Seite 61b. 5 Cod. ጠየስክዎ ፡

62 a I ይጽሐፉ፡ወይስምዑ፡ደቂቅከ፡|ከመ[1]፡አምጻእነ፡ለከ፡[ሲሳየከ፡] በጊዜ፡
ስደትከ፡ወፀአትከ፡እምገነተ፡ተድላ። በከመ፡ወፃእከ፡በዕለተ፡ዐርብ፡
በጊዜ፡ሰርክ፡ከማሁ፡ትገብእ፡በደኃሪ፡መዋዕል፡በዕለተ፡ዐርብ፡በጊዜ፡
፱ ሰዓት። ወሶቤሃ፡ነሥአ፡አዳም፡እብነ፡ወቀረጸ፡ሎሙ። ወእምዝ፡ 210
ሖሩ፡አዕዋፍ፡ኀበ፡ገነት።

ወእምድኅረ፡ሖሩ፡አዕዋፍ፡ኀበ፡ገነት፡ተለወ፡አዳም፡አሠሮሙ፡
በረዊጽ፡ምስለ፡ሔዋን፡ብእሲቱ። ወሰበ፡ኀጥአ፡አዳም፡ድምፀ፡አሠ
ሮሙ፡ሰኰየ፡አዳም፡ወእንዘ፡የዐውድ፡ይምነ፡ወፅግመ፡ረከበ፡ሰይ
ጣን፡ወነፅኖ፡ዲበ፡ኰኵሕ። ወወድቀ፡ምስለ፡ሔዋን፡ብእሲቱ፡ወው 215
62 a II ሕዘ፡ደሞሙ፡ወተዐይገ፡ዲበ፡እብን። ወነበሩ፡ውዱቃኒሆ|ሙ፡፫ ዕለተ።
ወአመ፡ሣል[ስ]ት፡ዕለት፡መጽአ፡መልአከ፡እግዚአብሔር፡ወፈወሶሙ፡
ወአንቅሆሙ፡ወይቤሎሙ፡ተመይጠክሙ፡ግብኡ፡ውስተ፡በአትክሙ፡
እስመ፡ወፅአ፡መሐላ፡ቃለ፡መሐላ፡እምአፈ፡እግዚአብሔር፡ከመ፡
ኢትበውኡ፡ውስተ፡ገነት። 220

ወነሥአ፡አዳም፡ጽጌያተ፡ወፍሬያተ፡ወጠምዐ፡በይእቲ፡ደሙ፡
ወአዕረገ፡መሥዋዕተ፡ለአምላኩ፡ወአንበራ፡ውስተ፡እብን፡እንተ፡
ትመስል፡ሰሌዳ። ወሶቤሃ፡ወረደ፡እሳት፡ሕያው፡ዘይትለአክ፡ቅድመ፡
እግዚአብሔር፡ወበልዐ፡መሥዋዕተ፡ኵለንታሁ፡እስከ፡[ይ]ልሕስ፡መ
ሬተ። ወይቤ፡[እግዚአብሔር፡] አዳም፡አዳም፡ነዋ፡ተወከፍኩ፡መሥ 225
62 b I ዋዕተከ። [ከመ፡] ዘአዕ|ረገ፡ሊተ፡መሥዋዕተ፡በደምከ፡ከማሁ፡አነ፡አዐ
ርግ፡መሥዋዕተ፡በደምየ፡ለአብ፡ወእትቤዘወከ፡በደምየ። ተአመን፡
ከመ፡በይእቲ፡ዕለት፡ትበውእ፡ውስተ፡ርስትከ፡ዘቀዳሚ። ባሕቱ፡ለእመ፡
ፈቀድከ፡ትግበር፡መሥዋዕተ፡ግበር፡በእንስሳ፡ወበአዕዋፍ፡ወበፍሬ
ያት። ወእምይ[እ]ዜኒ፡ኢትግበር፡መሥዋዕተ፡በደምከ፡እስመ፡ኢይሰ 230
ጠወከ፡እግዚአብሔር። ወዓሣኒ፡ኢትግበር፡እስመ፡ኢይትኄለቍ፡ዓሣ፡
ምስለ፡እንስሳ፡አላ፡እምኔሆን፡ተሴሰይ፡ዘበ[ን]፡ቅሣር።

ወእምድኅረዝ፡አተወ፡አዳም፡ወገብረ፡ከብካበ፡በፍሬያተ፡ገነት።
62 b II ወወሀበ፡ለሔዋን፡ሕዌሃ፡ወርቀ፡ወከርቤ፡ወስኂነ፡ወይቤላ፡ዕቀቢ|ዮ፡

---

[1] Cod. ወከመ፡

235 እስመዝ፡ አምኃ፡ ይትወሀብ፡ ለወልደ፡ እጓለ፡ እመሕያው፡ ጊዜ፡ ምጽ
አቱ፡ ኀቤነ። ወእምዝ፡ አእመረ፡ አዳም፡ ለሔዋን፡ [ወ]ፀንሰት፡ ወወለ
ደት፡ ሎቱ፡ ለቃየል፡ ወለሉድ፡ እኅቱ፡ መንታ፡ [ወእምድኅሬሁ፡ ፀንሰት፡
ወወለደት፡ ሎቱ፡ ለአቤል፡ ወለአቅሌማ፡ እኅቱ፡ መንታ፡] ወሶበ፡ ወር
ዘዉ፡ ይቤሎሙ፡ [አቡሆሙ፡] ተዋሰቡ፡ ከመ፡ በሕግ፡ ለሉድ፡ አቤል፡
240 ወለአቅሌማ፡ ቃየል[1]፡ ወይቤ፡ ቃየል፡ የአምር፡ እግዚአብሔር፡ አንሰ፡
ኢይገብር፡ ዘንተ፡ ከመ፡ አሀብ፡ ሠናይትየ፡ ለካልእ፡ ወእንሣእ፡ ጽዕለተ[2]።
ወይቤ፡ አዳም፡ ግበሩ፡ መሥዋዕተ፡ ወዘሠምረ፡ እግዚአብሔር፡ ለይኩን።
ወገብሩ፡ መሥዋዕተ፡ ወነጸረ፡ እግዚአብሔር፡ ኀበ፡ መሥዋዕቱ፡ ለአቤል።
ወሶቤሃ፡ ሐረ፡ አቤል፡ ኀበ፡ እሙ፡ እንዘ፡ ያንፈርዕጽ፡ እስመ፡ ራእያ፡
245 ለሉድ፡ | ከመ፡ ሔዋን፡ ያዋኪ፡ ገጻ። ወቃየልሰ፡ በበንስቲት፡ ሐረ፡ ድ 63a1
ኑኖ። ወተራከቦ፡ ሰይጣን፡ ወይቤሎ፡ አወሬዛ፡ አዛል፡ ዘኢይደልዎ፡
ሐዘን፡ ምንተ፡ ኮንከ። ወይቤሎ፡ ቃየል[3]፡ አልቦቲ፡ ፈውስ፡ ለሐዘንየ።
ወይቤሎ፡ ምንት፡ ይእቲ። [ወይቤሎ፡ ይቤለኒ፡] ከመ፡ አሀብ፡ ሠናይትየ፡
ለካልእ። ወይቤሎ፡ ሰይጣን፡ መኑ፡ አዘዘከ። ወይቤሎ፡ አዳም፡ አቡየ፡
250 አዘዘኒ። ወይቤሎ፡ ሰይጣን፡ ብከኑ፡ አብ፡ ካልእ፡ ወሚመ፡ ዝኒ፡ ዘተሰደ፡
እምገነት፡ ዘያንሰከስክ፡ ዘጠፍአ፡ ልቡ፡ በእንተ፡ ኅድረቱ፡ ውስተ፡ በአተ፡
ከመ፡ ግሔያት። ኪያሁሰ፡ ለእመ፡ [ኢ]ረሰይከዎ፡ ዐዘቅተ፡ አንብዕ፡ ኢከ
ንኩ፡ ዐርከከ። ስማዕ፡ ወልድየ፡ ንሣእ፡ ዘንተ፡ እብነ፡ ሩጽ፡ አፍጥን፡
ወዴግኖ፡ ለእኁከ፡ ወተራከቦ፡ በፍኖት፡ እንዘ፡ ይሰቲ፡ ማየ፡ ወዝብጦ፡
255 ርእሶ፡ ወአውስቦን፡ ለ፪ሆን። ኢትረክብ፡ ምክረ፡ ዘየዐቢ፡ እምዝ፡ እመኒ፡
ዐረገ፡ ውስተ፡ ሰማይ፡ ወእመኒ፡ ወረድከ፡ ውስተ፡ ቀላይ። ወእምዝ፡
ነሥአ፡ እብነ፡ ወረከቦ፡ እንዘ፡ ይሰቲ፡ ማየ፡ ወዘበጦ፡ ወሞተ። ። ።

Im Anfange schuf der Herr das Wasser und das Erdreich, die Luft und das Feuer, den Himmel und die Engel und die Finsternis.

Und darauf sprachen die Engel: ‚Wer hat uns erschaffen, und woher sind wir gekommen?‘ Und da kam es dem einen Engel,

---

[1] Cod. ለቃየል፡ [2] Cod. ጽዕልተ፡ [3] Cod. ቃኤል፡

welcher über allem war, in den Sinn — der Herr hatte nämlich den Sāṭnā'ēl über alle zum Vorgesetzten der Engel erschaffen — und er sprach: ‚Ich habe euch erschaffen.' Er aber hätte den Lobgesang aller Engel zum Herrn emportragen sollen nach dem Befehle des Herrn. Und alsbald | erkannte Er klar, daß dieser Elende, erschaffen aus Geist und Licht, noch weiter ging in seinem Sinn und sprach in seinem Inneren: ‚Warum soll ich die mir gebührende Ehre einem anderen erweisen und warum soll ich lobsingen und mir nicht lobsungen werden?' Und Sabeljānōs redete die Engel, welche bei ihm waren, an und sprach zu ihnen: ‚Wenn wir einen Schöpfer haben, wie ihr sagt, so wollen wir eine andere Schöpfung der Engel schaffen, welche der Herr in seiner Göttlichkeit nicht erschaffen hat.' Als die Engel dieses Wort hörten, waren sie sehr bestürzt. Und Sabeljānōs ging noch weiter in seiner Empörung und sprach zu den Engeln: ‚Wenn wir einen Schöpfer haben, wie ihr sagt, so möge er mich erniedrigen und mich hinabstürzen von dieser Rangstufe.' Und wiederum waren die Engel bestürzt von diesem Worte, welches er gesprochen hatte. Und | noch nicht hinreichend schien ihm der Ausdruck der Lästerung, den er schon geäußert hatte, sodaß er sogar so weit ging in seiner Empörung und zu den Engeln sprach: ‚Nicht sollt ihr einem anderen lobsingen, als mir, denn mir (allein) gebührt Lobgesang und Ruhm und Ehre und Huldigung!' Als er aber dies gesagt hatte, da wurde er aus seinem Glanze und aus seiner Ehrenstellung herabgeschleudert, und mit ihm stürzten viele Engel aus ihren Rangstufen.

56 b II

57 a I

Und alsdann rief der Engel Gabriel mit lauter Stimme und sprach: ‚Laßt uns mit Eifer bleiben auf unserem Posten und ausharren im Glauben und in der Furcht des Herrn und in Gewissenhaftigkeit!' Und der Engel des Friedens beruhigte die Engelschar durch die Stimme Gabriels, und jeder, der sie hörte und gehorchte, blieb auf seinem Posten in seiner Rangstufe. Wer sie aber nicht hörte und | der Stimme des Engels Gabriel nicht gehorchte, der wurde aus seiner Rangstufe herabgeschleudert und stürzte mit dem Teufel.

57 a II

Und darnach kam der Herr und sprach: ‚Es werde ein Licht!' und es entstand ein großes Licht in der Finsternis; und die Engel

freuten sich, als sie ihren Schöpfer sahen. Und Er enthüllte ihnen die Glorie seines Reiches und die Glorie seiner Dreifaltigkeit; und die Engel stiegen empor mit Jubelrufen in großer Herrlichkeit, indem sie sprachen: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott der Heerscharen, vollgefüllt sind die Himmel und ist die Erde mit der Heiligkeit deiner Glorie!‘

Und darnach stürzten die Engel aus allen Stellen und sie wurden unreine Geister von vielerlei Art; einige von ihnen stürzten 57b I in die Luftregion, andere von ihnen | stürzten auf die Erde und wieder andere von ihnen kamen in den Tartarus, welcher zu allerunterst ist. Und diese Engel kamen niemals wieder an die Stelle, aus der sie gestürzt waren; und ihr Sturz fand statt am sechsten Tage und (zwar) in der dritten Stunde.

Und der Herr erschuf den Adam aus vier Elementen nach seinem Ebenbilde und nach seiner Ähnlichkeit, und er hauchte in sein Angesicht den Geist des Lebens. Und dann pflanzte der Herr einen Lustgarten, und dann führte der Herr alle wilden und zahmen Tiere und alle Vögel dem Adam zu, damit er sie mit Namen benenne. Und Adam benannte sie mit ihren Namen, mit welchen sie bis auf den heutigen Tag benannt werden.

Und dann schickte der Herr Schläfrigkeit über Adam, und 57b II als Adam schlief, nahm der Herr | eine Rippe aus seiner Seite und schuf daraus die Eva, und beschenkte sie mit dem Geiste des Lebens.

Und Adam sah den Herrn in der Glorie seiner Göttlichkeit und in der heiligen Dreiheit der Person; nachdem aber Adam den Herrn in seiner Glorie gesehen hatte, war er erfreut und frohlockte im Lustgarten. Und der Herr hatte dem Adam sein Gebot gegeben, ehe er ihn in den Lustgarten setzte; und vorher hatte der Herr ihm mitgeteilt, wie der Satan, der aus seiner Rangstufe gestürzt war, voll Neid gegen ihn sei und ihn zu verführen trachte.

Und der Herr sprach zu Adam: ‚Von allen diesen Bäumen, welche im Garten sind, darfst Du essen, aber an den Baum, welcher in der Mitte des Gartens steht, sollst Du nicht herangehen und nicht von ihm essen, denn, wenn Du (von ihm) issest, wirst Du des Todes sterben!

Und nun | sei nicht ungehorsam gegen mich und übertritt nicht mein Gebot! Wisse, wenn ich wollte, daß Du würdest wie diese himmlischen Bäume, so würdest Du im Lustgarten auf ewig sein, denn nach meinem Ebenbilde und nach meiner Ähnlichkeit habe ich Dich erschaffen! Ich aber, o Adam, ich bin das Ebenbild des Vaters und ich habe den Garten inmitten von allem gepflanzt; ich weiß das Gute und das Böse, bevor es geschehen. Und nun stelle Dich selbst nicht mir gleich, denn wenn Dir dies in den Sinne kommt, wirst Du des Todes sterben! O Adam, erstrebe nicht mein Reich und meine Ehre, denn nicht kannst Du mein Können erreichen! O Adam, erstrebe nicht meine Glorie, die niemand zu erfassen vermag! Merke auf, o Adam, und übertritt nicht mein Gebot, damit ich Dich nicht aus dem Lustgarten auf die elende Erde hinausstoßen muß!' 58a I

Und als der Satan | das Reich sah und die Gnade, welche der Herr dem Adam geschenkt hatte, da entbrannte er von heftigem Neide gegen ihn. Und die Schlange war verschlagener, als alle anderen Tiere; und zu ihr kam der Satan und bat sie, daß sie ihm erlaube, in sie hineinzugehen, damit er den Adam verführe. Und die Schlange erwiderte ihm und sagte: ‚Tue, was Du willst!' Und der Satan ging in sie hinein, und sie wurde ihm zur Behausung und sie brachte ihn in den Garten. Und der Satan sprach die Eva an durch den Mund der Schlange und fragte sie: ‚Was hat der Herr euch geboten, Dir und Adam, Deinem Manne?' Sie aber erzählte ihm das Gebot des Herrn und sagte: ‚Der Herr hat zu Adam, meinem Gebieter, gesagt: an dem Tage, an welchem ihr von dem Baume, der mitten im Garten steht, esset, werdet ihr des Todes sterben.' Und der Satan sagte ihr: ‚Ihr werdet aber, wenn ihr von | dem Baume, von dem zu essen euch Gott verboten hat, esset, keineswegs des Todes sterben, vielmehr werdet ihr wie Götter sein und das Gute und das Böse erkennen; und deswegen sagte Er zu euch: esset nicht von ihm! Und was Dich betrifft, o Eva, so hat der Herr Dich nach dem Adam geschaffen, damit er ihn zu Deinem Vorgesetzten mache und er ihn höher stelle als Dich. Nun aber nimm von mir einen Rat an und iß Du zuerst von dem Baume, von dem zu essen euch 58a II 58b I

Gott verboten hat, damit Deine Ehre die größere sei und Du der Gott für den Adam werdest.' Und als Eva die Worte des Satans hörte, fand sie sie gut in ihrem Herzen, und da sie sah, daß der Baum sehr schön war, pflückte sie eine von seinen Früchten und
58 b II kostete sie und fand sie köstlich. Und dann brachte | sie dem Adam und gab ihm zu essen von dieser Frucht, und auch er fand sie köstlich.

Nachdem sie aber das Gebot des Herrn übertreten hatten, wurden sie der Lichtgewandung, mit welcher sie bekleidet gewesen waren, beraubt und sie verbargen sich daher zwischen den Bäumen des Gartens. Und als sie die Schritte des Herrn hörten, während sie zwischen den Bäumen des Gartens herumgingen, da schämte sich Adam, von ihm gesehen zu werden. Und der Herr sprach zu Adam: ,Adam, wo bist Du?' Und jener Arme und Gedrückte erwiderte und sagte: ,Ich hatte Deine Schritte gehört, und ich fürchtete mich und verbarg mich, damit Du mich nicht sähest, denn ich bin nackt.' Und der Herr sprach zu ihm: ,Du hast mein Gebot übertreten und von dem Baume gegessen, von dem zu essen ich Dir
59 a I verboten hatte. Bist Du nun | ein Gott geworden, wie der Satan es Dir in Aussicht gestellt hatte? Siehe, der Tod hat Gewalt über Dich erlangt, so wie ich es Dir sagte!' Und Adam sprach: ,Mein Herr und mein Gott! Das Weib, das Du mir geschenkt hast, auf daß es meine Gefährtin sei, dieses hat mich verführt und mir von dem Baume, den Du mir verboten hattest, zu essen gegeben.' Und der Herr fragte die Eva: ,Weshalb hast Du mein Gebot übertreten?' und sie antwortete: ,Mein Herr, die Schlange hat mich überlistet und ich aß.'

Und der Herr verfluchte die Schlange in dieser Stunde und sprach zu ihr: ,Sei verflucht unter allen Tieren der Erde; auf Deinem Bauche sollst Du kriechen und Staub fressen alle Tage Deines Lebens, und ich will Feindschaft setzen zwischen Deiner
59 a II Nachkommenschaft und der Nachkommenschaft des Weibes, | so daß alle ihre Nachkommen Deinen Kopf zertreten werden, und Du deinerseits sie beißen wirst in die Fersen ihrer Füße!' Und dann sprach

der Herr zur Eva: ‚Weil Du in Deinem Inneren darauf gesonnen hast, daß Du über dem Adam zu stehen kämest, so soll er über Dir stehen; und in Schmerzen sollst Du gebären, und bei Deinem Gebären soll zu Deinem Gatten Deine Zuflucht sein, denn er soll Dein Herr sein.' Und dann blickte der Herr auf Adam, sein Ebenbild, und er war betrübt über seinen Fall; und er ließ ihn vor sich treten, während dieser sich fürchtete, und er sprach zu ihm: ‚Verflucht sei die Erde um Deinetwillen; Dornen und Unkraut sollen Dir wachsen und im Schweiße Deines Angesichts sollst Du Dein Brot essen, bis Du zurückkehrst zum Staube, und zur Erde sollst Du zurückkehren!'

Und der Herr verstieß Adam und Eva aus dem Garten und trieb sie aus ihm hinaus. | Und er verschloß das Tor des Gartens 59 b I und stellte an seinen Eingang ein Schwert von brennendem Feuer, damit Adam nicht noch einmal zurückkehre und nicht esse von dem Baume des Lebens, welcher in ihm gepflanzt war, und ewig lebe. Und der Herr stellte einen Cherub an die Türe des Gartens, damit Adam nicht durch List wieder zurückkehre. Er stellte ihn aber auch auf, damit er einen Schleier bilde für die Person des Wortes, auf daß Adam nicht sein (sc. Gottvaters) Ebenbild in der Person des Sohnes sähe, und er von ihm (sc. Gottsohn) die Frucht des göttlichen Willens ernte, sowie er (sc. Gottsohn) die Frucht des göttlichen Willens des Vaters geerntet hat, und dadurch den Gang des Heiles unmöglich mache und die Menschwerdung des Wortes und die Ankunft (des Reiches) der Heiligen und Gerechten und Frommen.

Und während unser Vater Adam im Garten war, sah er die Person der heiligen Dreifaltigkeit und er befand sich zwischen den Bäumen | des Gartens dort, wo es weder Schmerz gibt, noch Trauer 59 b II und Tod.

Und Adam und Eva fielen aus dem Garten Eden auf den heiligen Berg, welcher der Schatzberg ist, und sie konnten noch die Wohlgerüche des Gartens riechen, in welchen sie nicht mehr gelangten. Denn der Herr ließ seinen Engel das Tor des Gartens bewachen, wie wir schon früher erwähnt haben und er umgab ihn

mit einer Mauer aus loderndem Feuer. Und als sie nicht mehr in den Garten gelangen konnten, weinten sie bitterlich.

Und nachdem er hinausgestoßen war, ließ Adam sich in der Nähe des Gartens nieder. Und Adam sprach zur Eva: ‚Komm mir nicht in die Nähe, denn von Dir aus hat diese ganze Prüfung mich heimgesucht!' Und er stieß sie fort und sie ließ sich gegen Westen vom Adam nieder. Und darnach stieg der Engel Gabriel herab und 60ᵃ I sprach zu | Adam: ‚Weshalb hast Du Deine Trösterin verstoßen?' Und Adam antwortete dem Gabriel: ‚Sie war (eben) nicht meine Trösterin, sondern sie ist meine Mörderin, und außerdem fürchte ich, daß sie mich nochmals verführt!' Und Gabriel erwiderte dem Adam: ‚Was hat der Arme, der nichts besitzt, zu fürchten? Du bist nämlich bar geworden Deines Reiches und kein anderer Trost bleibt Dir als sie.' Und Adam sprach zu Gabriel: ‚So mag sie (wieder zu mir) kommen.' Gabriel aber sprach zum Adam: ‚Keineswegs soll das Weib zum Manne gehen, vielmehr soll der Mann zum Weibe gehen.' Und darauf ging er zur Eva; und als sie ihn erblickt hatte, warf sie sich vor ihm nieder, und sie küßten sich und hielten einander umschlungen und sie weinten und besprachen miteinander 60ᵃ II | ihre Lage. Und Eva fragte den Adam: ‚Wird uns denn der Herr nicht wieder in Gnaden aufnehmen?' Und Adam antwortete der Eva: ‚Wenn Du mein Wort befolgst, wird uns der Herr in Gnaden aufnehmen.' Und sie sprach zu ihm: ‚Sprich, mein Gebieter!' Und er sprach zu ihr: ‚Wohlan, laß uns auf den Grund des Meeres gehen, dort, wo es bis zu unseren Schultern reicht, und weinen 40 Tage und 40 Nächte lang!' Und sie antwortete ihm: ‚Ja, mein Gebieter, es soll geschehen nach Deinem Worte!' Und er sprach zu ihr: ‚Wenn Du aber nicht aushältst, bis diese Tage zu Ende sind, dann will ich nicht, daß wir uns wiedersehen bis in Ewigkeit!'

Und darauf gingen sie auf den Grund des Meeres, dort, wo es bis zu ihren Schultern reichte, wobei sie sich voneinander trennten, 60ᵇ I er hierhin, sie dorthin. Und sie streckten ihre | Hände empor und beteten einträchtigen Sinnes, indem sie sprachen: ‚O Du Schirmer des Erdballs, der Du über den Cherubim thronst und die Abgründe

überschauest, der Du uns hervorgebracht hast aus unserem Nichtsein, der Du uns erschaffen hast nach Deinem Ebenbilde und nach Deiner Ähnlichkeit, und der Du zu uns gesprochen hast: ‚wegen euch habe ich die ganze Welt erschaffen', sieh, alle Geschöpfe leben in Sicherheit, denn sie haben keinen Feind, und niemand ist in Bedrängnis außer uns. Uns aber hat ein Schelm mit Hinterlist aus Deinem Schoße getrieben und uns aus dem Inneren Deines Gemaches gerissen und hinausgeworfen. Wir sind Deine Tauben, welche in Deinem Schlage sitzen, sieh, ein böser Habicht hat uns gepackt! Wir sind Deine Lämmer, welche wiederkäuen | in Deinem Stalle, 60 b II sieh, ein reißender Pardel hat uns gefressen! Wir sind Deine Rinder, welche an der Krippe Deines Gartens stehen, sieh, ein mächtiger Löwe ist über uns gekommen, er hat unsere Knochen zermalmt und unser Mark ausgesogen! Aber wegen unserer Sünden kommt uns keine Nachsicht zu, es sei denn als (freiwilliges) Gnadengeschenk; denn unser Sinn stand auf das Böse und wir begehrten das Böse durch das verführerische Blendwerk des Gewissensmörders. Erbarme Dich unser, der Du nicht irrst und nicht sündigst! Nicht sagen wir Dir, daß Du uns wieder führen mögest in den Garten Deines Reiches, sondern wir begehren nur hier zu bleiben unter den Haus- und wilden Tieren! Verzeihe uns, und nur zweierlei wünschen wir, einmal, daß Du uns verzeihst, und dann, | daß wir nicht sterben 61 a I an dieser Scham und Schande. Und den Funken Deiner Liebe zu uns laß bei Dir nicht erlöschen und vor Deinen Augen laß den Gedanken an unsere Schwachheit stehen! Sieh, die Flut der Missetat hat uns fortgerissen und die Pforten der Hölle stehen offen zu unserem Verderben! Schnell laß uns ereilen Deine Gnade, o Herr, denn Dir gebührt Lobpreis in alle Ewigkeit. Amen.'

Und nachdem sie 35 Tage hinter sich hatten, stieg der Teufel in Gestalt eines Lichtengels herab und sprach zu ihnen: ‚Seht, der Herr hat euer Gebet erhört und eure Sühne und eure Bitte in Gnaden aufgenommen, und er hat mich zu euch gesandt, damit ich euch von hier fortführe und euch wieder einsetze in | euer früheres 61 a II Erbe.' Zuerst aber war er zur Eva gegangen, denn bei ihr hatte

er schon einmal seine Saat ausgestreut, und er hatte (diesmal) etwas Ähnliches wie Reiherflügel genommen und er sprach zu ihr: ‚Komm‘ und da ging sie schnell heraus; und nach ihr ging Adam heraus, und er führte sie beide zur Türe des Gartens. Und nachdem er sie zur Tür des Gartens geleitet hatte, sprach er zu ihnen: ‚Wißt ihr, wer ich bin?‘ und sie antworteten ihn: ‚wir kennen Dich nicht‘. Und er sprach zu ihnen: ‚Ich bin derjenige, welcher zu euch gesprochen hat durch die Stimme der Schlange; und ich bin derjenige, welcher euch mit Hinterlist aus dem Garten getrieben hat; und ich bin derjenige, der euch hinausgebracht hat aus dem Garten! Seht, ich habe eure Sühne zunichte gemacht, und keine Hoffnung bleibt euch, und ihr seid dem Untergange verfallen!‘ Und darauf stürzte Adam nieder und fiel auf die Erde, von der er sich durch drei Tage nicht erhob, indem er sprach: ‚Hat mich denn zum zweiten Male mein Widersacher bemeistert?‘ Am dritten Tage aber stieg der Engel Gabriel herab und sprach zu ihnen: ‚Kommt, ich will euch dorthin bringen, wohin der Herr es mir befohlen hat!‘ Und er brachte sie zum Eingange der Schatzhöhle und sprach zu ihnen: ‚So hat euch der Herr befohlen und läßt euch sagen: hier sollt ihr bleiben bis zum Tage eures Todes und hier sollt ihr euch ehelichen, sollt zahlreich werden und euch mehren und die Erde füllen!‘ Und Adam fragte den Gabriel: ‚Wovon soll ich mich nähren?‘ und Gabriel antwortete dem Adam: ‚Bitte den Herrn, und er wird Dir Deine Nahrung geben!‘

Und darnach ging Gabriel in den Garten und sprach zu den 61 b II Vögeln | des Gartens: ‚Seht, der König der Könige stirbt vor Hunger, gehet, bringet ihm von den Früchten des Gartens, damit er esse; wenn ihr aber ihm von den Früchten des Gartens nicht bringt, so werden es euch seine Nachkommen später entgelten lassen, denn in späteren Tagen wird er Nachkommen besitzen, die zahlreicher sind als die Bäume des Gartens, und sie werden euch dann weder Früchte noch Blätter von ihnen geben!‘ Und die Vögel gingen zu Adam, baten ihn um seinen Segen und füllten von den Früchten des Gartens die zwölf (Grotten der) Schatzhöhle, Eingang um Ein-

gang; die Ausdehnung einer Grotte aber war 30 Pfeilschußweiten. Und die Vögel sprachen zu Adam: ‚Unterschreibe uns eine Bestätigung, damit auch Deine Nachkommen unterschreiben und es wissen, | daß wir Dir Deine Nahrung zugetragen haben zur Zeit 62a I Deiner Verweisung und Deiner Verbannung aus dem Lustgarten. Gleichwie Du an einem Freitag um die Abendstunde herausgekommen bist, so wirst Du in späteren Tagen an einem Freitag zurückkehren!‘ Und darauf nahm Adam einen Stein und ritzte ihnen (darauf die Bestätigung) ein, und dann gingen die Vögel (wieder) in den Garten.

Und als die Vögel in den Garten gingen, folgte Adam eilends mit Eva, seinem Weibe, ihren Tritten. Als Adam aber den Hall ihrer Tritte verlor, ging er irre, und wie er sich nach rechts und links wandte, da überfiel ihn der Satan und schleuderte ihn auf einen Felsen und er fiel nieder, und auch Eva, sein Weib, und es floß ihr Blut und bildete eine Lache auf dem Steine. Und sie blieben | drei Tage lang liegen, am dritten Tage aber kam ein 62a II Engel des Herrn und machte sie wieder heil und hieß sie aufstehen. Und er sprach zu ihnen: ‚Kehret zurück und geht wieder in eure Höhle, denn ergangen ist ein Schwur, ein ausdrücklicher Schwur aus dem Munde des Herrn, daß ihr nicht zurückkehren werdet in den Garten!‘

Und Adam nahm Blüten und Früchte und tauchte sie in sein geflossenes Blut und brachte sie seinem Gott als Opfer dar; und er hatte es auf einen Stein gelegt, der einer Tafel glich. Und darnach fiel das lebendige Feuer, welches im Dienste des Herrn stand, herab und verzehrte das ganze Opfer, bis es den Boden leckte. Und der Herr sprach: ‚Adam, Adam, sieh, ich habe Dein Opfer in Gnaden aufgenommen! Gleich wie Du | mir ein Opfer mit Deinem Blute 62b I dargebracht hast, so werde ich dem Vater ein Opfer mit meinem Blute darbringen, und mit meinem Blute werde ich Dich erlösen. Sei versichert, daß Du an diesem Tage wieder eingehen wirst in Dein früheres Erbe. Aber, wenn Du ein Opfer bringen willst, so bringe es von vierfüßigen Tieren und von Vögeln und von Früchten und bringe von jetzt an kein Opfer mehr von Deinem Blute, denn

der Herr würde es von Dir nicht annehmen. Auch Wassertiere sollst Du nicht (als Opfer) bringen, denn die Wassertiere zählen nicht zu den (eigentlichen) Tieren; aber als Nahrung wähle Dir von ihnen diejenigen, welche Schuppen haben.'

Und darnach kehrte Adam heim und rüstete ein Hochzeitsmahl von den Früchten des Gartens; und er schenkte der Eva als Morgen-62 b II gabe Gold, Myrrhe und Weihrauch und sprach zu ihr: ,Bewahre | es gut auf, denn es wird dem Menschensohne als Angebinde geschenkt werden, wann er zu uns kommt!' Und darauf erkannte Adam die Eva, und sie wurde schwanger und gebar ihm den Qain und die Lud, seine Zwillingsschwester; und darnach wurde sie schwanger und gebar ihm den Abel und die Aqlēmā, seine Zwillingsschwester. Und als sie herangewachsen waren, sprach ihr Vater zu ihnen: ,Wie es rechtens ist, soll Abel die Lud, und Qain die Aqlēmā heiraten!' Qain aber sprach: ,Es möge der Herr ein Zeichen geben, ich aber werde von mir aus das nicht tun, daß ich meine schöne (Zwillingsschwester) einem anderen gebe und Schande aufhebe.' Und Adam sprach: ,Bringet ein Opfer und das, was dem Herrn wohlgefällig ist, soll geschehen!' Und sie brachten ein Opfer und der Herr schaute auf das Opfer Abels. Und alsdann ging Abel voll 63 a I Freude zu seiner Mutter, denn die Gestalt der Lud | war gleich der Evas, ihr Angesicht blühend. Und bald darauf ging Qain bedrückt hinaus, und es begegnete ihm der Satan und fragte ihm: ,Du kräftiger junger Mann, dem Traurigkeit nicht wohl ansteht, was fehlt Dir?' Qain aber antwortete ihm: ,Für meine Traurigkeit giebt es kein Heilmittel!' Und er fragte ihn: ,Um was handelt es sich denn?' Und er antwortete ihm: ,Man hat mir gesagt, daß ich meine schöne (Zwillingsschwester) einem anderen überlassen soll.' Und der Satan fragte ihn: ,Wer hat Dir das befohlen?' und er antwortete ihm: ,Adam, mein Vater, hat es mir befohlen.' Und der Satan sprach zu ihm: ,Hast Du einen anderen Vater, oder ist es derjenige, welcher hinausgestoßen wurde aus dem Garten, der dahinsiecht, dessen Herz sich verzehrt, weil er in einer Höhle weilen muß gleich den Klippdachsen? Ihn aber, wenn ich ihn nicht zu einem Tränenborn mache,

wäre ich Dein Freund nicht! Höre, mein Sohn, nimm diesen Stein, laufe schnell und eile deinem Bruder nach, und suche ihn auf dem Wege zu treffen, während er Wasser trinkt und zerschmettere ihm den Kopf, und dann heirate sie alle beide! Keinen anderen Ruhm kannst Du erlangen, der größer wäre als dieser, magst Du hinaufsteigen zum Himmel oder hinab in den Abgrund.‘ Und er (sc. Qain) nahm den Stein und traf ihn (sc. den Abel), als er Wasser trank, und er erschlug ihn und er (sc. Abel) starb.

Bemerkungen.

1/2 vgl. Aksimaros, p. 4 und the book of the bee, Kap. 2.

3 ff. vgl. Aksimaros, p. 28 ff.

4 ff. Zum ‚obersten Engel‘ und dem Namen Sāṭnā'ēl vgl. Schatzhöhle pp. ١٦ und ١٧, Übersetzung p. 4; le livre des mystères du ciel et de la terre, pp. 7. 10—13, 18—20, 73. Revue de l'orient chrétien 1911, p. 80 (S. Grébaut, Littérature éthiopienne Pseudo-Clementine).

11. Zu Sabeljanos vgl. Dillmann, lex. p. 1402 ሰብላንዮስ፡ et ″ሎንዮስ፡ inter nomina Satanae.

25. Zu dem ‚Engel des Friedens‘ vgl. Aksimaros, p. 53, Anm. 2.

37. Zu እንጠርጦስ፡ vgl. Aksimaros, p. 13 und ibid. Anm. 9.; vielleicht wäre besser እንጠርጠሮስ፡ zu lesen und an ein Entstehen aus einer Zusammensetzung des Hauptwortes mit der griechischen Präposition *ἐν* zu denken, und daraus auf eine griechische Vorlage zu schließen.

40. Die gleiche Zeit des Engelfalles auch in der ‚Schatzhöhle‘ a. a. O.; vgl. dagegen weiter unten (Z. 208), wo die Vertreibung Adams aus dem Paradiese auf den sechsten Tage gegen Sonnenuntergang angegeben wird, und Aksimaros, p. 37, wo für den Fall der Engel sich der Abend des Mittwoch als Zeitangabe findet.

41 ff. Zur Erschaffung Adams aus den vier Elementen vgl. Aksimaros, pp. 40 ff. und Schatzhöhle pp. ١٠ ff., Übersetzung p. 3.

108. Die Lesart ብእሲኪ፡ der Handschrift muß wegen des folgenden ደቂቃ፡ in die gewohnte Fassung dieser Stelle korrigiert werden.

121. Der Indikativ የሐዩ፡ der Handschrift ist vielleicht beeinflußt durch die Form der entsprechenden Stelle in Gen. III, 22.

136 ff. Von hier an stimmt der Text mit dem betreffenden Teile der Handschriften des ጥንተ፡ ሃይማኖት፡ inhaltlich ziemlich genau überein.

173. Alle Handschriften des ጥንተ፡ ሃይማኖት፡ haben hier ከመ፡ ንሙት፡ (sic!).

175. ለጽሊጽ፡ ‚lingua vel examen bilancis' (Dillmann, lex. p. 63) dürfte hier wohl, das ‚Hin- und Herschwanken' ‚die menschliche Schwäche' bedeuten; vgl. لثلث incertus, inconstans fuit, Freytag, lex. IV, p. 86.

182. ገራህት፡ ‚ager vel campus arabilis' (Dillmann, lex. p. 1153); dementsprechend wäre, da das Wort auch an dieser Stelle im ጥንተ፡ ሃይማኖት፡ in allen Handschriften sich findet, zu übersetzen: ‚denn sie war sein Saatfeld' = ‚denn bei ihr hatte er schon einmal seine Saat ausgestreut'.

182/183. Die Satzumstellung in Anlehnung an den Text ጥንተ፡ ሃይማኖት፡; ebenso Zeile 207—210.

190/191. Der in den Zusammenhang nicht gerade gut passende Zusatz እንዘ፡ ይብል፡ ረከበኒ፡ ዳግመ፡ fehlt in drei Handschriften und steht in den zwei übrigen ohne das Wort ጸላዕትየ፡ unseres Kodex; sollte unter der Femininform die Eva gemeint sein, würde doch auch beim Verbum die Femininform gewählt worden sein.

194. Der Zusatz ይቤለከሙ፡ in Anlehnung an den, hier die Einzahl (in der Anrede an Adam allein) gebrauchenden Text des ጥንተ፡ ሃይማኖት፡.

204. ተበረኩ፡ እምኔሁ፡ dürfte hier wohl besser den sonst im Äthiopischen in dieser Form nicht gewohnten Sinn haben: ‚sie fielen vor ihm nieder', ‚sie verneigten sich vor ihm'.

204/205. Da sonst nur von einer einzigen Schatzhöhle die Rede ist, dürften hier wohl ‚Grotten' in dieser Schatzhöhle gemeint sein.

208/210. Vgl. Z. 40 und Anm., sowie Matth. 27, 46 Marc. 15, 34. Luc. 23, 44.

216. Zu ዐይግ፡ ‚palus, stagnum‘ (DILLMANN, lex. p. 1008) gibt das sonst unbekannte Verbum ተዐይገ፡ die Bedeutung ‚eine Lache bilden‘; das Wort steht an dieser Stelle in allen Handschriften des ጥንተ፡ሃይማኖት፡.

225/226 die beiden Zusätze in Anlehnung an den Text des ጥንተ፡ሃይማኖት፡; ebenso 237/238 und 239 sowie 248.

236 ff. Zu den Eigennamen vgl. Schatzhöhle p. ٣٤, Übersetzung p. 8 und Anm. 44.

251. ያንሰከስክ፡ (v.) Reflexivstamm von einer im Lexikon nicht aufgeführten Wurzel ሰከሰከ፡, vielleicht verwandt mit der Wurzel ሰኰሰ፡ ‚decrescere, languescere‘ (DILLMANN, lex. p. 380) mit der Bedeutung: ‚schwach werden‘; vgl. السَّكْسَكَةُ الضَّعْفُ Lis. s. v. سكك XII. p. 327.

Anzeigen.

HOLMA H.: *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen.* Eine lexikalisch-etymologische Studie (Annales Academiae scientiarum Finnicae, ser. B, tom. VII, 1), Helsinki 1911.

HOLMA hat in diesem Buche die Benennungen der Teile des menschlichen und tierischen Körpers in den assyrischen Texten (von denen naturgemäß hauptsächlich die Ominatexte und medezinischen Texte in Betracht kamen) zum Gegenstand eines eingehenden Studiums gemacht. Durch die wirklich umfassende und gewissenhafte Art, mit welcher der Verfasser die Keilschrifttexte, die übrigen semitischen und die ihnen verwandten Sprachen, ferner die assyriologische und semitisch-sprachvergleichende Literatur zur Erreichung seiner Aufgabe heranzog und verwertete, gelang es ihm, uns nicht nur eine dankenswerte Sammlung des bisher verstreut vorliegenden einschlägigen Materials zu bieten, wie es sich z. B. bei JENSEN in KB VI (1) und bei ZIMMERN in Ges.-Buhl[15] findet, sondern wir verdanken ihm auch eine nicht unbeträchliche Zahl neuer Ergebnisse, die eine wertvolle Bereicherung unserer lexikalischen und etymologischen Kenntnisse darstellen.

Im folgenden sollen nun einige Anmerkungen Platz finden, die sich mir bei Durchsicht des Buches ergaben.

S. 1: *zumru*: Warum HOLMA die von HAUPT AISL XXVI 1 ff. (und früher *Biblische Liebeslieder*, S. 123) gegebene Zusammenstellung von *zumru* mit arab. زُمْرَة ‚Körperschaft' ablehnt, ist

mir unerfindlich. Denn der Stamm زمر zeigt als Verbum im Arabischen noch deutlich die Bedeutung ‚Körper, Haut', die ja auch von Holma für das Assyrische angenommen wird (S. 1[2]); vgl. زَمِرَ ‚wenig Wolle haben, dünnbärtig sein' (eig.: ‚[wegen der Dünnheit der Wolle oder des Haares] den Körper, die Haut zeigen'); dann: ‚wenig männliche Eigenschaften haben, feige sein' (da eben die ‚Dünnbärtigen' die jungen, unerprobten Krieger sind).

S. 3: *mešrêti*: Die Umschrift von Br. 9178 mit *NER* beruht auf einer irrtümlichen Ergänzung von S[b] 1 iv 11 (CT. xi, 25 b); sie ist daher zu tilgen und durch *GIR* zu ersetzen.

S. 7[4]: Hier ist die Umschrift von S[b] 224, 225 zu verbessern; sie lautet: *lu-gu-ud* | *BE.UD* | *šar-ku*; *a-da-ma* | *BE.MI* | *a-da-ma-tu*. Es kann daher natürlich von einem ‚Pseudoideogramm' nicht die Rede sein. Auch S. 31[4] darf der Lautwert *me-ṣi* doch nicht als ‚Name des betreffenden Zeichens' angesprochen werden.

S. 17: *burmu*: Holma zieht fragend بُرِيم = ‚amuletum quod infantibus appenditur contra oculi malignioris noxam' (Freitag) heran und fügt hinzu: ‚Hatte es etwa die Form eines Auges?' Dies ist wohl zu bejahen; denn ein solches Amulett, wie es z. B. Inv. Nr. 25.245 der ethnographischen Sammlung des k. u. k. naturhistorischen Hofmuseums vorliegt,[1] kann wirklich nur die Darstellung eines Auges sein.

S. 27: *ša lišâni*: Zu *ša lišâni* ‚Verleumder' gehören, wie ich einer freundlichen Mitteilung Klaubers entnehme, wohl auch folgende

[1] Das Stück, 1885 in Beirut erworben, ist im Inventar der genannten Sammlung bezeichnet als ‚Amulett arabischer Kinder, gegen den bösen Blick'. Es hat, aus verschiedenfarbigem Glase hergestellt, die Gestalt einer fast kreisförmigen, elliptischen Scheibe (Durchmesser $d = 3{\cdot}8$ cm, $d_1 = 3{\cdot}6$ cm) und ist in der Richtung des größeren Durchmessers durchbohrt. Rückseite und Umrahmung der Vorderseite sind blau; dann folgt eine gelb gefärbte Ellipse, deren größter Durchmesser jedoch in der Richtung von d_1 verläuft, darin wieder eine elliptische Fläche derart, daß sie nach einer Seite hin (in der Richtung von d) die vorige Ellipse von innen berührt; in ihrer Mitte endlich ein schwarzer Punkt. Das ganze macht unbedingt den Eindruck eines Auges.

Stellen: K. 7000, Vs. 12, 13, 35 (DA. 6 f.; Boissier, Choix, 181 f.: *šukin lišani*). Eine formell ähnliche, in der Bedeutung aber gewissermaßen entgegengesetzte Bildung scheint *ša uznâ* zu sein; die betreffenden Stellen sind CT. xx. 2, Vs. 6; 25, K. 9667 etc. 33; 29, Vs. 13. CT. xxxi. 41, Sm. 2075, Vs. 7.

S. 39: *labânu* ‚Nacken' könnte vielleicht ebenso von *labânu* ‚niederwerfen' abzuleiten sein, wie *tikku* nach Holma von تَكَّ (usw.).

S. 54: *bûdu* (*pûdu*): Das Wort ist meines Erachtens als *pûdu* anzusetzen, denn 1. wird es CT. xix. 42, K. 247, ii. 40 unmittelbar hinter *pa-du-u*, scheinbar in absichtlichem Zusammenhang damit, erörtert, weshalb wir auch *pu-u-du* mit *p* wiedergeben müssen;[1] 2. möchte ich arab. فَوْدٌ ‚Each of the two sides of the head, each of the two sides of a thing' (Lane, p. 2456) vergleichen; *pûdu* daher wohl in erster Linie = ‚Seite', dann vielleicht auch ‚Schulter'.[2] Denn auch im Arab. dürfte die ursprüngliche Bedeutung ‚jede der beiden Seiten' sein und dann erst ‚Seite des Kopfes'.

S. 65: *qinnatu* (*GU.DU*) = ‚Hinterbacken, After'. Dazu ist jedenfalls zu vergleichen قِنَّةٌ ‚podex, aliis ultima dorsi vertebra, vel medium inter duas coxas, vel scrobs hoc in loco; scrobs inter prominentiorem partem coxae et podicem in equo' (Freitag, p. 524); ferner syr. ܩܢܬܐ ‚locus ubi se findit nux' (R. P. Smith, p. 3651).

S. 101: *urû*: Über CT. xviii. 21, D. T. 105 als einem Reste eines vierspaltigen Syllabars und seine inhaltliche Zugehörigkeit zu anderen

---

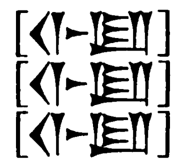
[1] Sehr interessant ist diese Vokabularstelle auch durch den Namen *pu-du ša-ag-gu* für *ZAG.KU*, da sie meines Wissens den einzigen Beleg der Schreibung *-ggu* für die sonst bekannte Endung *-k(k)u*, *-ḳ(ḳ)u* der Namen darstellt.

[2] Zu *pûdu* ‚Seite' vgl. DHWB 516 a; ferner die von Holma angeführte Übersetzung Ungnads in Ungnad und Gressmann, Gilgameš-Epos 31. Auch Jensen, KB vi (1), S. 414 zu Z. 21 hält ‚Schulter' nicht für die einzig mögliche Übersetzung, sondern deutet noch eine andere Möglichkeit an: ‚je eine Hälfte des durch das Rückgrat in zwei Hälften geteilten Rückens', wofür er dann auf Grund der Zusammenstellung mit بَعْدٌ die Lesung *bûdu* vorschlägt.

Fragmenten vgl. eine demnächst von mir in ZA erscheinende Notiz.

S. 106: *silîtu*: Als Ideogramm für *silîtu* und *ipu* ist vielleicht *ḲA* nachzutragen; CT. XII. 16, 93038, Vs. I. 27 ff. lese ich: *ḲA* ([*s*]*i-la*) = *si*-[*l*]*i* (?)-*tum* (28) *i*-(?)-*pu*. Die Ergänzung in Z. 27 ist wohl richtig, da, wie es scheint, Z. 28 zwischen *i* und *pu* kein Zeichen fehlt.

S. 110 f.: *idu*: CT. XI. 33, K. 8298 Rs. faßte MEISSNER SAI. 5058 fragend *ŠÚ* als erklärtes Ideogramm, berichtigte aber diesen Irrtum MVAG XV. 5, 33. Trotzdem greift HOLMA MEISSNERS erste Ergänzung auf und bezeichnet sie S. 111[1] als ‚sicher richtig' (s. a. S. 119[8]); er übersah jedoch dabei, daß *ŠÚ* nicht Ideogramm sein könne, sondern die letzte Silbe des Namens sein müsse. Denn K. 8298 ist ja, wie seine Vorderseite lehrt, ein vierspaltiges Syllabar! Im folgenden gebe ich die Ergänzung seiner Rückseite (Z. 1—3):

[*i-gi-eš*]		[*i-gi-*]*šú*	*i-d*[*u*]
[*i-gi-e*]*š*		[*i-gi-*]*šú*	*šit-tum*
[*i-gi-*]*eš*		[*i-g*]*i-šú*	*it-t*[*u*]

Das erklärte Zeichen ist also REC. 249; die vierte Spalte war vermutlich breiter und enthielt in jeder Zeile wohl mehr als einen Sinnwert. Z. 2 möchte man wegen *idu* eher *rit-tum* lesen, aber nach SAI. 7165 scheint doch *šit-tum* den Vorzug zu verdienen. Z. 3: Vgl. SAI. 7160, das durch unsere Stelle daher wohl gesichert erscheint. Zur Ergänzung des Lautwertes s. CT. XII. 30, 38078, Rs. 19, wo vielleicht zu lesen ist: *i-gi-eš* | *Id* (?) | [. . .].

S. 121: *ubânu*: HOLMA bezeichnet S. 121[5] die Ergänzung von *SI* auf CT. XI. 39, Rm. 341 Vs. als sehr unsicher, meines Erachtens ganz mit Unrecht. Denn abgesehen davon, daß der Rest des Zeichennamens, der zu [*si*]-*su-u* zu ergänzen sein wird, auf *SI* als erklärtes Zeichen hinweist, spricht auch die Zeichenreihenfolge dafür. Die Rückseite von Rm. 341 entspricht nämlich,

wie schon Meissner MVAG. xv. 5, 35 sah, CT. xii. 7, 93037, Rs. iv (Schluß) und CT. xii. 8, 92692, Vs. i (Anfang). Da nun im weiteren Verlauf von 92692 (Rückseite iii, iv) sicher *SI* erörtert wurde, Rm. 341 Vs. aber nach dem Zeichennamen zu schließen (s. o.) auch *SI* behandelte, so haben wir Rm. 341 die Bezeichnung Vorderseite und Rückseite zu vertauschen, wodurch die Reihenfolge der Zeichen auf Rm. 341 mit der auf 92692 in Einklang kommt und somit die Ergänzung von *SI* auf Rm. 341 eine neue Stütze gewinnt. Zu dieser Syllabargruppe gehört vermutlich auch CT. xi. 33, K. 10072 (wahrscheinlich eine Rückseite), dessen linke Hälfte Duplikat zu CT. xii. 14, 47760 Vs. ist, das in seiner Unterschrift ebenso wie 93037 und 92692 als Teil der Unterabteilung *gadu* (Var. *gad*) | *KAT* | *kitû* der Serie *á* | *A* | *nâḳu* *BIR*$^{me(š)}$ bezeichnet wird, dessen rechte Hälfte *si-i* als Lautwert bietet, wozu als Ideogramm wohl nur *SI* ergänzt werden kann.

V. Christian.

Strauss O.: *Ethische Probleme aus dem ‚Mahābhārata'*. (S.-A. mit eigener Paginierung aus dem Giornale della Società Asiatica Italiana vol. xxiv.) Florenz, 1912. 143 S.

Gleichwie bezüglich der theoretischen, so tritt uns auch, was die praktische Philosophie betrifft, im Mahābhārata kein geschlossenes, konsequent durchgeführtes System entgegen, sondern ein Nebeneinander der verschiedenartigsten Anschauungen, was um so begreiflicher ist, da hier die einander diametral entgegengesetzten Standpunkte der Aktivität (*pravṛtti*) und Passivität (*nivṛtti*) in Frage kommen und beide sich aus der dem Inder in Fleisch und Blut übergegangenen Karmatheorie herleiten. In der Tat, wenn mein gegenwärtiger Zustand das Resultat meiner früheren Werke ist, so fragt es sich, inwieweit mein Handeln ein freies genannt werden kann, zumal es ja nicht bloß von meinem innersten Wesen (*svabhāva*),

sondern auch von dem Zwang der äußeren Umstände (so möchte ich *haṭha* übersetzen) abhängt. Die sich weiter aufdrängende Frage: Woher kommt das ursprüngliche *karma* eines jeden Individuums und wie viele solcher Individuen gibt es? findet im Epos (S. 33) und man kann hinzufügen: bei den indischen Philosophen überhaupt keine Beantwortung.

In äußerst lichtvoller und erschöpfender Weise, wobei sich auch vielfach Verbesserungen der in den früher publizierten ‚Vier philosophischen Texten des Mahābhārata', die ich im *Allg. Lit.-Bl.* 1907, Nr. 7, angezeigt habe, angenommenen Auffassungen ergeben, bespricht der Verfasser alle Stellen, aus denen sich etwas für die ‚epische Ethik' entnehmen läßt, deren Charakter in der Vermischung heterogener Elemente besteht (S. 60). Am meisten Interesse dürfte das Kapitel über die indischen Versuche, einen Ausgleich zwischen den beiden Grundprinzipien zu finden, erwecken (S. 108—134), nur möchte ich hiezu bemerken, daß der Verfasser zu wenig Gewicht auf den tatsächlich im praktischen Leben erfolgten Ausgleich legt, nach dem in den ersten beiden Lebensstadien die Tätigkeit, in den beiden folgenden die Werklosigkeit sich ganz natürlich einstellt, obgleich er im Vorübergehen auf diese Lösung aufmerksam macht (S. 104, 128). Freilich, eine absolute Werklosigkeit ist nicht möglich (S. 107) und man muß sich also mit dem Auswege helfen, die *nivṛtti* für eine reine Gesinnungssache zu erklären (S. 113). Von diesem Standpunkte aus erfährt dann auch das Kastenproblem, das in einem Schlußkapitel (S. 134 ff.) besprochen wird, eine neue Beleuchtung, insoferne im Epos die ‚Tendenz zur Umdeutung der Kastenunterschiede in sittliche Kategorien' vorliegt (S. 142). Wenn der Verfasser hiebei darauf aufmerksam macht, daß das praktische Resultat dieser ethischen Bewegung als minimal zu veranschlagen ist, so hätte es sich meiner Ansicht nach wohl verlohnt, dies etwas näher auszuführen, denn die Kasten, die man immer als Indien eigentümlich hinzustellen liebt, während sie doch anderwärts, man denke nur an die sozialen Verhältnisse des europäischen Mittelalters, in analoger Weise existierten, sind ja nicht aus philosophischen Spekulationen

hervorgegangen, sondern haben sich notwendig aus gegebenen Verhältnissen entwickelt. Es wäre lebhaft zu wünschen, wenn der Verfasser, der sich in dieser Arbeit als ausgezeichneter Kenner der indischen Theorien erweist, sich entschlösse, uns eine ‚Indische Ethik' zu schenken, in der die sittlich-sozialen Verhältnisse, wie sie tatsächlich im alten Indien bestanden und noch bestehen, denn die europäische Tünche hat hieran fast gar nichts zu ändern vermocht, den ihnen gebührenden Platz fänden.

J. Kirste.

Leumann E.: *Zur nordarischen Sprache und Literatur.* Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar. Straßburg, K. J. Trübner, 1912 (Schriften der wissensch. Gesellschaft in Straßburg, 10. Heft). Gr.-8⁰. viii und 147 S.

Wenn wir über die im Laufe des letzten Jahrzehnts aus dem Wüstensande Zentralasiens ans Licht gezogenen arischen Sprachen, was ihre Form und den Inhalt der in diesen Idiomen verfaßten Schriften betrifft, schon einigermaßen ins Klare gekommen sind, so verdanken wir dies zum nicht geringsten Teile den mühsamen und scharfsinnigen Untersuchungen Leumanns, der durch seine Kenntnis des Prakrit und seine Belesenheit auf dem Gebiete der nordbuddhistischen Literatur vor allen berufen war, als Pionier zu dienen. Auch die vorliegende Schrift bringt die Sache um ein gutes Stück weiter, da jetzt alle Schriftzeichen ihrem Werte nach bestimmt sind und der Verfasser sogar in der Lage ist, zwischen einer älteren und einer jüngeren Textsprache zu unterscheiden (p. 57), mit anderen Worten historische Entwicklung innerhalb der von ihm behandelten Sprache festzustellen. Ein wesentliches Hilfsmittel bei diesen subtilen Untersuchungen fand er in den metrischen Gesetzen der Texte, die es ihm erlaubten, Auflösungen von Halbvokalen, Konsonantenverdrängungen etc. zu konstatieren. Dabei gelang es ihm, neben den schon früher von ihm entdeckten zwei Strophenarten noch eine

dritte aufzuhellen (p. 15). Das Buch enthält ferner zwei längere zusammenhängende Texte mit allen zum Verständnis notwendigen Erläuterungen, eine höchst willkommene Ergänzung der systematischen Erörterungen.

Wenn ich mir nun im folgenden erlaube, einige Punkte zu besprechen, bezüglich deren ich von den Ausführungen des Verfassers nicht überzeugt wurde, so gestehe ich gerne, daß ich den Großteil meiner Kenntnisse auf diesem neuen Felde eben den Arbeiten LEUMANNS verdanke.

Vor allem der Titel! ‚Nordarisch' nennt LEUMANN jetzt die von ihm früher mit II bezeichnete Sprache Ostturkestans, um damit anzudeuten, daß sie in gewissen Beziehungen sowohl zum Südarischen (oder Indischen), als Westarischen (oder Iranischen) stehe (p. 29). Aber hätten auf diese Benennung die Pamirdialekte nicht ebenso begründeten Anspruch? Sie ist außerdem nur verständlich, wenn man ‚arisch' auf die indo-iranischen Sprachen beschränkt. Das ist aber ganz willkürlich und es wäre m. E. an der Zeit, den unzutreffenden Ausdruck ‚indogermanisch' und den noch unglücklicheren ‚indoeuropäisch', in dem ein geographischer mit einem ethnischen Begriff zusammengekoppelt ist und dessen Hiat, besonders in französischem Munde, geradezu häßlich klingt, aufzugeben, obgleich man sich vor einiger Zeit eifrig bemühte festzustellen, wer ihn erfunden habe, und die Benennung ‚arisch' auf die ganze Sprachenfamilie auszudehnen, wie dies ja schon vielfach geschehen ist. Wem würde es wohl einfallen, etwa ‚rumänisch-spanisch' oder ‚rumänisch-pyrenäisch' statt ‚romanisch' zu sagen? Und haben nicht alle Glieder dieses Volksstammes das Recht, sich als ‚edel' zu bezeichnen? Viele dürften ohnedies schon bei ‚nordarisch' an die skandinavischen Sprachen gedacht haben und es ist immer gut, Mißverständnisse zu vermeiden. Zieht man nun in Betracht, daß die Hauptmasse der Überreste unserer Sprache in Khotan gefunden wurde, die der Sprache I in Turfan, und daß ferner die beiden Orte so ziemlich im Zentrum der zwei Kulturlinien Ostturkestans, um einen Ausdruck GRÜNWEDELS zu gebrauchen, liegen, so dürften die Benennungen ‚khotanisch' für

II und ‚turfanisch‘ für I, gebildet nach Analogie von ‚römisch‘, nicht unangemessen erscheinen. Ob der Name ‚tocharisch‘ der Sprache I oder II zukommt, wird sich ja wohl bald herausstellen, aber für I den Ausdruck SHULÊ zu gebrauchen, wie SMITH (‚*Tocharisch*‘. Die neuentdeckte indogermanische Sprache Mittelasiens. Christiania 1911. p. 5) vorschlägt, dazu kann ich mich, abgesehen von dem ‚unarischen‘ Klang dieses Wortes, schon deshalb nicht entschließen, weil die chinesischen Transkriptionen, falls wir es mit einer solchen hier zu tun haben, ihrem phonetischen Werte nach höchst unsicher sind.

LEUMANN glaubt, daß der untergeschriebene Bogen, der den Ausfall eines Konsonanten andeutet, aus dem indischen Apostroph hervorgegangen sei, obgleich der letztere den Ausfall eines Vokals bezeichne (pp. 41, 58). Schon diese Differenz hätte ihn stutzig machen sollen, dieselbe wird aber noch dadurch vergrößert, daß der *avagraha*, wie ich schon anderwärts öfter bemerkt habe, nicht den Ausfall eines *a*, sondern die Verschleifung desselben mit dem vorhergehenden *e* oder *o*, also die Aussprache *e͡a*, *o͡a* als Diphthong bedeutet. Graphisch ist auch der *avagraha* nichts anderes, als das semitische Aleph, das in der linken Hälfte des *nāgarī*-Zeichens für initiales *a* noch erhalten ist. Mit dem khotanischen Bogen hat er also schwerlich etwas zu tun. Ob das indische *e* oder *o* in dem soeben erwähnten Falle kurz oder lang sei, kann nur die Metrik lehren, doch will ich bemerken, daß diese Vokale nach BURNELL (*Ṛktantravyākaraṇa*, p. VIII) und PATANJALI (Mahābh., ed. KIELHORN, vol. I, p. 22, l. 21) in einer vedischen Schule kurz gesprochen wurden. Für das Khotanische hat die Metrik gezeigt, das *e* und *o* in der Regel im Auslaut kurz sind und LEUMANN glaubte daher, die Quantitätsbezeichnung außer bei den Ausnahmen unterlassen zu können (p. 44), ist aber mit Recht von dieser Praxis zurückgekommen (p. 104); nur fragt es sich, ob es nicht besser wäre, die Kürze zu bezeichnen, da wir vom Indischen her gewohnt sind, *e* und *o* als Längen anzusehen. Ubrigens schreibt er selbst *pätĕ* = *pitā* (p. 65; vgl. auch p. 7, l. 35).

Das Pronomen *tä* vergleicht LEUMANN mit dem lat. *te* von *is-te* (p. 64); ich teile jedoch *i-ste*, wie *i-pse*, und identifiziere den zweiten

Bestandteil mit dem altpreuss. Pronominalstamm *sta*. Auch die (ib.) Auflösung des ved. *tve*, dem khot. *tvī* entspricht, in **tvaī* vermag ich nicht zu billigen, da die *pragṛhya*-Vokale meiner Ansicht nach Monophthonge waren, auf deren Entstehung und Quantität ich hier natürlich nicht eingehen kann. Vgl. auch khot. *mī̆*, das Leumann mit skr. *amī* in Verbindung bringt (p. 131). Die Orthographie der Handschriften ist übrigens ziemlich schwankend — man erinnere sich an ähnliches in den älteren Denkmälern des Hochdeutschen —, aber den Satz Leumanns ‚*ä* ist, wenn auch meist nicht der Herkunft, so doch der Aussprache nach, mit *i* ziemlich — oder ganz — identisch' möchte ich doch nur in dem Sinne interpretieren, daß die beiden Laute morphologisch, aber nicht phonetisch gleich zu halten sind. Jeder Schreiber schrieb eben den Laut, den er selbst sprach oder zu hören glaubte. Wer würde wohl wegen der Parallelformen *Mithridates* ‖ *Mithradates* mittelpersisch $a = i$ postulieren wollen?

Was der Unterschied zwischen einem harten und einem weichen *r* sein soll (p. 41), ist mir nicht klar. Wahrscheinlich haben wir es mit der tonlosen und tönenden Varietät des Zitterlautes zu tun, also wie im Avestischen, wo die erstere in den Handschriften durch *hr* dargestellt wird, da das eigene Zeichen hiefür, ebenso wie für tonloses und tönendes *l* nur in den Alphabeten erhalten ist. Diese Auffassung steht allerdings mit den Bemerkungen, die Leumann (p. 57) anläßlich der Orthographie *vajrra* macht, das doch *vajṛa*, wie *indṛa* u. ä., zu skandieren sein wird, im Widerspruch. Vielleicht bringt die Vergleichung mit dem Turfanischen darüber Klarheit.

Interessant ist die Ligatur *ys* zur Bezeichnung des tönenden Sibilanten *z* (p. 40), da sie an die avestische Ligatur von *y*, und *š*, , woraus *ś*, entstand, erinnert. Dieses *z* kann in Lehnworten an Stelle von *s* treten, nicht bloß intervokalisch, wie in der deutschen Aussprache von *rosa*, sondern auch initial, wie in der norddeutsch-jüdischen Aussprache von ‚Sohn' (vgl. die Liste pp. 74, 75), ein Beweis, wie genau die Schreiber nach dem Gehöre schrieben. Daß jedoch die Präposition *uz* direkt mit dem iranisch-gotischen *uz* zusammenhänge (p. 54), glaube ich nicht, vgl. meinen Artikel im *Archiv*

f. slav. Philologie VIII, 395. Auch BARTHOLOMAE (*Altir. Wtb.* sub *us*) läßt die iranische Form erst auf iranischem Boden aus *ut, ud* entstehen.

Da für *c* und *j* beliebig *ky* und *gy* eintreten (p. 52), so sind dieselben offenbar wie serbisch *ć* und *ǵ* auszusprechen, da für letzteres im Magyarischen und Kroatischen ebenfalls *gy* geschrieben wird (vgl. meinen Aufsatz im *Archiv f. slav. Philologie* v, 377). Daß LEUMANN statt *ch* noch nicht *khy* gefunden hat, darf nicht wundernehmen, denn der zweite Palatallaut des indischen Alphabets ist in der Mehrzahl der Fälle keine Aspirata, sondern der Verschlußlaut zu *ś*, d. h. *ć*. Es wurden im Sanskritalphabet die Tenues *c* (d. h. *č*) und *ch* (d. h. *ć*) auseinandergehalten, während die Mediae *ǰ* und *ǵ* nur ein Zeichen haben, obgleich der verschiedene Ursprung bekanntlich in gewissen Fällen (*yuj, yukta,* aber *mṛj, mṛṣṭa*) noch zutage tritt. (Vgl. WACKERNAGEL, *Altind. Gr.*, §§ 134, 136.) Mit LEUMANNS ,urar. *śśy* = ind. *cchy*' (p. 72) weiß ich nichts anzufangen, denn 1. ist *c* in der indischen Lautgruppe, wie ich anderwärts (Actes du XIV[e] Congr. d. Or., vol. I, p. 209) gezeigt habe, eine Dittographie, 2. ist *ch* hier = *ć* und 3. ist *y* eigentlich überflüssig, da es schon im *ć* enthalten ist. Das khot. *ttuśśā* (p. 118) kommt darnach von **tuća*. Daß khot. *ś* ein mouillierter palataler Spirant war, ergibt sich schon aus der Behandlung der Konsonantengruppe *st* vor *i*: aus *asti* wird *aśtä* etc. (p. 72), d. h. *t* wird vor *i*, resp. *y*, nach čechisch-russischer Manier ,weich' ausgesprochen und diese Aussprache zieht dann die analoge Umwandlung des vorausgehenden dentalen Sibilanten nach sich. Eine Lautgruppe *sś*, wie sie LEUMANN in ,urar. *supsś*', woraus khot. *hūs* entstanden sein soll (p. 9), ansetzt, vermag ich nicht zu begreifen. Meiner Ansicht nach haben wir es auch bei dem iranischen *xvafs*, das LEUMANN zum Vergleich heranzieht, nicht mit einer Inchoativ-Basis zu tun, wie BARTHOLOMAE (*Ir. Grdr.* I, 1, §§ 30, 135) annimmt, sondern *svaps* ist mit Tiefstufe des Suffixes als *as*-Stamm aufzufassen, wie skr. *vats-a* aus **vatas*, *uts-a* aus **udas*, *mats-ya* aus **madas*, *aps-aras* aus **apas* etc., denn die indischen Grammatiker sagen, daß ein Nominalthema als Verbalstamm verwendet werden kann (WHITNEY, *Gr.*, § 1054). Übrigens macht LEUMANN selbst auf einen Umstand aufmerksam, der

seiner Ansicht entgegensteht, nämlich auf ‚die bei Inchoativen eigentlich ungehörige Hochstufenform'. *xvafs* zeigt in der Tat den ‚umgekehrten Guṇa' (vgl. über diesen Ausdruck meinen Aufsatz *M. S. L.* VIII, 91) gegenüber khot. *hūs*, was wohl mit dem Akzent zusammenhängt.

Da eine ähnliche Schwierigkeit zusammen mit anderen Bedenken mir auch eine Etymologie Leumanns zweifelhaft macht, so will ich sie gleich hier anschließen. Sie betrifft das für die khotanischen Texte sehr wichtige Wort *balysa*, das Beiwort Buddhas, das dem indischen *bhagavat* entspricht. Leumann (p. 62) erklärt die von ihm vorausgesetzte Vorstufe **barźha* für identisch mit dem ind. *brahman* ‚Priester'. Darf man aber ohne weiteres den geraden mit dem umgekehrten Guṇa gleichsetzen? Der Akzent, der beispielsweise das deutsche *Haus* und das ital. *buono* aus Vorformen mit langem monophthongischen Vokal erzeugte, ist doch in dem einen Falle ein gestoßener, in dem andern ein geschliffener. Auch ist das Suffix *a*, gegenüber dem Suffixe *man* in dem Worte, auf das sich Leumann beruft, ein ‚*samāsānta*', dessen Natur noch einer Aufklärung harrt, das aber kaum identisch ist mit dem *a*, das an Simplicia tritt. Ferner ist der *brahman*-Priester ein ziemlich spätes Produkt der brahmanischen Hierarchie und es muß auffallen, gerade seinen Titel als Bezeichnung Buddhas verwendet zu sehen; viel eher würde man ein Äquivalent des indoiranischen *hotar* erwarten. Unter diesen Umständen dürfte es erlaubt sein, den Versuch einer andern Erklärung zu wagen, die ich natürlich unter allem Vorbehalt gebe. Mit dem geraden Guṇa gehört im Sanskrit zu *bṛh* das Wort *barhis* ‚Opfergras', das schon in indoiranischer Zeit existiert haben muß, da es auch bei den Parsen unter der Form *barsom*, avestisch *baresman*, vorkommt. Dieses heilige Gras war natürlich Tabu und wurde als solches auch als Gottheit angerufen. Ich bin sogar geneigt, damit die Gottheit *bṛ́haspáti* in Verbindung zu bringen, ein Wort, das wegen seiner zwei Akzente als appositionelle Zusammenrückung ‚das Gras, der Herr'[1] aufzufassen ist, wie *vánaspáti*, *ráthaspáti* etc.

[1] Also nicht ‚Herr der Gewächse', wie ich in meinem Aufsatze über die indogermanischen Gebräuche beim Haarschneiden (p. 8) noch annahm.

Es scheint mir nun möglich, daß das khotanische Wort auf einen Terminus zurückzuführen sei, der entweder direkt das vergöttlichte Opfergras bezeichnete oder den Priester, der dasselbe ausstreute.

Das schwierige Wort wird von Leumann nochmals im Glossar behandelt (p. 126), das überhaupt eine Menge Nachträge enthält, aber infolgedessen, sowie der nicht günstigen typographischen Ausführung, die die Kopftitel nicht deutlich genug hervortreten läßt, an Unübersichtlichkeit leidet. Auch sind verschiedene vom Verfasser behandelte Worte darin nicht aufgenommen. Ich finde beispielsweise nicht: *tcaiman* (p. 9), *rūva* (p. 9), *rris* (p. 77), *-rro* (p. 19), *värśa* (p. 6), *hārū* (p. 77); *braṣṭ-* steht unter *puls* etc.

Zum Schlusse kann ich es nicht unterlassen die Hoffnung und den Wunsch auszusprechen, daß in einer nahen Zukunft recht vieles, neu zutage gefördertes Material dem verdienten Forscher Gelegenheit gebe, seine Kenntnisse und seinen Scharfsinn auf diesem schwierigen Gebiete neuerdings zu dokumentieren.

J. Kirste.

Dahlmann J.: *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde.* Freiburg i. B. (Herder) 1912. 8⁰, 174 S.

Die in der apokryphen Literatur sich findende Erzählung von einer Missionsreise des Apostels Thomas zu dem indischen König Gundaphar mußte so lange als eine phantasievolle Erfindung gelten, — da von einem solchen König weder in der klassischen, noch in der indischen Literatur eine Spur erhalten war —, bis im Anfange des vorigen Jahrhunderts in der Nähe der Stadt Peshawer im nordwestlichen Indien Münzen mit dem Namen und dem Bildnis dieses Königs gefunden wurden. Dadurch erhielt die fromme Legende auf einmal einen greifbaren, historischen Hintergrund und dem französischen Gelehrten Reinaud gebührt das Verdienst, als der erste, im Jahre 1849, auf dieses auffallende Zusammentreffen hingewiesen zu

haben. In der vorliegenden Schrift sucht nun Dahlmann auch die historische Richtigkeit einer ganzen Reihe von Einzelheiten der Legende zu begründen, ich muß jedoch gestehen, daß mich seine Beweisführung, so geschickt sie, trotz ihrer manchmal ermüdenden Weitschweifigkeit, angelegt ist, nicht überzeugt hat, und zwar aus inneren und äußeren Gründen.

Vor allem wundert es mich, daß der geistliche Verfasser kein Wort der Mißbilligung für den läppischen Zug findet, daß Jesus seinen Sklaven Thomas als angeblichen, geschickten Baumeister verkauft haben soll (S. 76). Das ist doch eine ungeheuerliche Blasphemie auf den Charakter des Heilands, der seinen Jüngern gepredigt hat: ‚Seid ohne Falsch wie die Tauben.' Zudem war gerade der Apostel Thomas nach allem, was wir von ihm wissen, ein starrer Charakter und er hätte sich gewiß nicht einer Lüge bedient, um das Evangelium verkünden zu können, wie schwierig und gefahrvoll auch die Reise ins ferne Land sein mochte. Übrigens verriet er sich ja sofort nach seiner Landung in Indien, da er sogleich zu predigen anfing. Und was soll man von der Ungeschicklichkeit des Kaufmanns denken, den sein König nach Syrien sandte, um einen Baumeister zu engagieren, und der sich zu diesem Zwecke nach Jerusalem statt etwa nach Antiochia begab, sich einen Jünger Jesu, der gewiß nicht die Allüren eines Architekten hatte, aufschwatzen ließ und dem nach dreimonatlicher Seereise und nach dem Vorfall in der Hafenstadt, von wo er noch eine weite Landreise vor sich hatte, noch immer nicht die Augen über seinen Mißgriff aufgegangen waren! Über diese Unwahrscheinlichkeiten helfen die Auseinandersetzungen über den regen Handels- und Kunstverkehr zwischen Syrien und Gandhāra nicht hinweg (S. 51—109) und ich begnüge mich mit dem Eingeständnis Dahlmanns (S. 118), daß mit dem Nachweise von Handels- und Kunstbeziehungen die Glaubwürdigkeit der Künstlerfahrt des Apostels noch nicht bewiesen werde, aber, so fügt er hinzu, der ‚besondere' Verkehr, d. h. die Reisen römischer Künstler nach Indien vermögen dies zu tun; eine Aufhebung des Vordersatzes, deren Stichhältigkeit ich wenigstens nicht einsehe.

Was die äußeren Gründe betrifft, so hat D. übersehen, daß das Christentum sich in der ersten Zeit von seinem Ursprungsorte zunächst nach Nordosten, nach Persien, Parthien und Baktrien verbreitete. Selbst in der entlegenen Oase Merw gab es noch 334 n. Chr. einen christlichen Erzbischof. Da die persischen Christen den hl. Thomas als ihren Apostel verehrten, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß derselbe auf dem Landwege — eine Möglichkeit, die übrigens auch D. zugibt (S. 160) — bis ins Kabultal gelangte, zumal der Landweg im 1. Jahrhundert der gewöhnliche war, da nach Ptolemaeus die Agenten des mazedonischen Kaufmanns Maes Titianos zum Einkauf der Seide ihn wählten. Mit den Parthern drang dann das Christentum allmählich bis in den Süden Indiens vor, woran die dort gefundenen Pehleviinschriften keinen Zweifel lassen. Als dann durch den Untergang der Partherherrschaft im Nordwesten Indiens dieses Band zerrissen wurde und der Seeweg in Aufnahme kam, gelangten natürlich die Thomaschristen zu der Meinung, daß auch ihr Apostel diesen Weg gefahren sei.

Dahlmann möchte auch den 2. Teil der Legende von der Übertragung der Reliquien des Apostels unter einem König Mazdai (vgl. über diesen Namen übrigens Nöldeke, *SAWW.* 1888, Bd. 116, p. 414) als historisch nachweisen und akzeptiert zu diesem Zwecke die von Sylvain Lévi vorgeschlagene Identifikation dieses Königs mit dem Skythen Vāsudeva. Ich enthalte mich jeden Urteils über diese Frage, da die Periode der Indoskythen eines der dunkelsten Gebiete der indischen Altertumskunde bildet und wir jetzt hoffen dürfen, daß vielleicht neue Funde in Turkestan und Baktrien über dieselbe einiges Licht verbreiten werden. Die von Medlycott und Heck vertretene Ansicht, daß der Apostel persönlich in Südindien war, erscheint mir jedoch vorläufig noch immer als die wahrscheinlichste. Ich empfehle das Buch Dahlmanns allen Freunden des indischen, iranischen und christlichen Altertums, da es mit des Verfassers wohlbekannter Verve geschrieben ist und deshalb nach vielen Seiten anregend wirken wird.

J. Kirste.

Julius von Negelein: *Der Traumschlüssel des Jagaddeva.* Ein Beitrag zur indischen Mantik. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch, herausgegeben von Richard Wünsch und Ludwig Deubner, xi. Band, 4. Heft.) Gießen 1912, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), xxiv und 428 Seiten, 8⁰.

Die Erforschung des Traumglaubens gehört gewiß zu den wichtigsten Aufgaben der Religionsgeschichte. Hängt doch der Glaube an die Bedeutung der Träume aufs engste mit dem Seelenglauben zusammen, der an der Wurzel aller Religion liegt. Wie sehr dies bei den Naturvölkern der Fall ist, hat uns Edward Tylor längst gezeigt. Aber selbst in den Upaniṣads der alten Inder begegnen wir noch derselben Auffassung wie im Glauben der Naturvölker von der Seele, die im Schlafe herumgeht und alles das schaut oder erlebt, was der Schlafende träumt. Wie ein Vogel wieder in sein Nest zurückkehrt, so kehrt die Seele am Morgen wieder in den Körper zurück. Darum soll man auch einen Schlafenden nicht plötzlich wecken, weil sonst die Seele ihren Weg nicht zurückfinden könnte[1] — ein weltweit verbreiteter Glaube. Es ist bekannt, daß die Naturvölker Traum und Wirklichkeit nicht strenge zu unterscheiden vermögen. Das gleiche finden wir auch bei den Indern. Eines der bekanntesten Beispiele ist der Traum der Māyā, die den Bodhisattva (den künftigen Buddha) in Gestalt eines weißen Elefanten empfängt, wo unsere Texte oft schwer erkennen lassen, ob an einen Traum oder an Wirklichkeit gedacht ist. Aber wie sehr den Indern der Traum etwas ist, was mit der Wirklichkeit in engster Verbindung steht, das zeigt der feste Glaube an die glückliche oder unglückliche Vorbedeutung der Träume. Noch der Philosoph Śaṅkara (zu Vedāntasūtra ii, 1, 14) sagt zum Beweise dafür, daß Wirkliches aus Unwirklichem entstehen könne: Die Erfahrung von Personen, welche positive und negative Fälle genau beobachtet haben, lehrt, daß gewisse Träume von guter und andere von schlechter Vorbedeutung sind. Und nach

[1] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad ii, 1, 19 ff.; iv, 3, 9 ff.

dem Philosophen Rāmānuja (zu Vedāntasūtra III, 2, 5) sind böse Träume von Gott als Strafe für geringfügigere Vergehen gesandt.

Von der Bedeutung, welche die Inder dem Traumleben zumessen, zeugt aber auch eine reiche, der Traumdeutung gewidmete Literatur, die in Atharvaveda-Pariśiṣṭas, Purāṇatexten und eigenen Handbüchern der Traumdeutung vorliegt. Ein derartiges Handbuch, Jagaddevas Svapnacintāmaṇi, legt uns jetzt J. VON NEGELEIN in der vorliegenden Arbeit in einem kritischen Text mit deutscher Übersetzung vor. Doch hat er sich nicht mit einer bloßen Übersetzung begnügt, sondern auch ein umfängliches, auf den Traumglauben und die Mantik der alten Inder bezügliches Material aus gedruckten und ungedruckten Texten zur Vergleichung herangezogen. Eine systematische Darstellung des indischen Traumglaubens zu geben, lag nicht in der Absicht des Verfassers, sondern nur eine erste Materialsammlung, eine ‚religionsgeschichtliche Vorarbeit'. Und als solche ist sie von Indologen und Ethnologen dankbar zu begrüßen.

Jagaddeva ist ein gelehrter Schriftsteller, der sich (nach seinen eigenen Angaben) hauptsächlich auf die medizinische Literatur stützt. Er nennt (II, 160) die ‚Ratnakośas' von Bhadrabāhu, Suśruta, Vācaspati und Caraka als seine Quellen. Leider läßt sich daraus für die Zeitbestimmung des Autors nicht viel gewinnen. Denn daß er nicht vor dem 7. Jahrhundert, der wahrscheinlichen Zeit des älteren Vāgbhaṭa,[1] gelebt hat, würde auch so kaum jemand annehmen. Als gelehrter Mann beginnt Jagaddeva sein Werk mit einer Theorie über den Ursprung der Träume, aus der wir ersehen, daß er durchaus nicht alle Träume als deutbar oder auf die Zukunft hinweisend ansieht. So sagt er (I, 8): ‚Belanglos ist jeder Traum, der aus Geschlechtslust, Lustigkeit, Zorn, Schmerz, Anstrengung, Ekel, Furcht, einem Wunder, ferner aus Hunger, Durst, Urin- oder Kot(drang) hervorgegangen ist.' Und nach einer alten medizinischen Theorie der Inder werden dann (I, 9 ff.) Träume aus den verschiedenen ‚Temperamenten', d. h. Mischungen der drei Grundsäfte Wind, Galle

[1] A. F. R. HOERNLE, JRAS 1907, p. 413 ff.

und Schleim im menschlichen Körper, abgeleitet.[1] Diese ‚wissenschaftliche' Erklärung mancher Träume war natürlich den Traumdeutern sehr willkommen. Traf die Erfüllung eines Traums nicht ein, so war es eben ein ‚falscher', nur durch körperliche Zustände veranlaßter Traum. Denn daß die Traumdeuter und Verfasser von Traumbüchern nicht zu den Theologen, Gelehrten und Schriftstellern ersten Ranges gehörten, ist sicher. Darum können auch die in derartigen Büchern enthaltenen Angaben für die Religionsgeschichte nur mit Vorsicht verwendet werden. Nur zum Teil haben ihre Verfasser aus dem lebendigen Volksglauben geschöpft, vieles haben sie sich willkürlich herausgeklügelt. Wenn z. B. Jagaddeva (I, 15 ff.) sagt, daß ein Traum früher oder später in Erfüllung geht, je nachdem er in einem früheren oder späteren Teile der Nacht geträumt wird, kann man zweifeln, ob dies volkstümlicher Glaube oder gelehrte Klügelei ist. Alt und volkstümlich ist gewiß die Regel, daß man zum Sonnengott beten soll, wenn man einen bösen Traum gehabt hat (I, 22); denn schon die Gṛhyasūtras (Āšv. III, 6, 5 f.; Gobh. III, 3, 32) lehren dasselbe. Alt ist gewiß auch der immer wiederkehrende Glaube, daß die weiße Farbe bei Träumen Glück, die schwarze und rote Farbe Unglück bedeuten. Letzteres wird schon durch das Aitareya-Āraṇyaka (III, 2, 4, 17) bezeugt. Auch andere allgemeine Regeln dürften wohl volkstümlich sein. Sicher die, daß Staub, Schmutz, Kot u. dgl. auf Geld und Reichtum hinweisen; denn auch nach unserem Volksglauben wird derjenige, welcher von Kot träumt, Geld bekommen. Leicht begreiflich ist es, daß das Träumen von Blumen und Früchten Glück bedeutet; daß das flammende Feuer auf Glück, das rauchende auf Unglück hinweist. Ein auch bei uns vielfach wiederkehrendes Prinzip, daß das Gegenteil von

---

[1] Ähnlich werden im Milindapañha (ed. Trenckner, p. 298, SBE vol. 36, IV, 8, 33 ff.) sechs Arten von Träumen unterschieden: der des *vātika* (bei dem der Wind vorherrscht), der des *pittika* (bei dem die Galle vorherrscht), der des *semhika* (bei dem der Schleim vorherrscht), der von einer Gottheit herbeigeführte Traum, der aus eigenen Handlungen entspringende Traum und der als Vorzeichen dienende Traum. Nur diese letzte Art von Träumen, heißt es, ist wahr, alle anderen sind falsch.

dem Geträumten eintrifft, ist in Jagaddevas Traumdeutung sehr beliebt, z. B. ,wenn jemand an Gift stirbt oder furchtlos Gift trinkt, wird er mit Genüssen überhäuft und frei von Krankheiten' (I, 46), oder Lachen deutet auf Schmerz, Tanzen auf Tod oder Gefangenschaft (II, 43), und ,auch der Anblick von glückverheißenden Zeremonien dürfte kein Glück bringen' (II, 148). Eine große Übereinstimmung mit den Lehren des Jagaddeva zeigen die Träume der Mutter des Mahāvīra und deren Deutung im Jaina Kalpasūtra[1] des Bhadrabāhu und es ist bemerkenswert, daß Jagaddeva in der oben erwähnten Stelle auch ein Werk eines Bhadrabāhu unter seinen Quellen erwähnt. Sollte er nicht einfach aus dem Kalpasūtra geschöpft haben? J. v. NEGELEIN (S. 376) denkt an eine von AUFRECHT im Catalogus Catalogorum als Jyotiṣam angeführte Bhadrabāhusaṃhitā.

Manche der in unserem Traumbuch erwähnten Träume scheinen uns fast so sonderbar, wie deren Deutung. Daß er die volle Scheibe von Sonne und Mond verschlingt (I, 31), daß er ,nachdem er auf der Spitze eines Palastes oder eines Berges Speise genossen hat, den undurchdringlichen Ozean überschreitet' (I, 33), daß er ,die ganze, von dem Weltmeere umgürtete Erde samt Bergen, Städten, Dörfern und Wäldern mit seinen Armen in die Höhe hebt' (I, 45), daß er ,mit seinen Eingeweiden als mit Zaubermitteln eine Stadt oder ein Dorf umgarnt' (I, 62), u. dgl. mehr, wird wohl außer einem Inder nicht leicht jemand träumen. Derartige Träume erinnern aber an die indischen Mythen und Märchen. Und wenn die Ansicht richtig ist — und mir scheint viel zu ihren Gunsten zu sprechen —, daß viele Märchenmotive auf Träume zurückgehen,[2] so ist es recht gut denkbar, daß manche der Träume, die uns in Jagaddevas Traumbuch so märchenhaft anmuten, zu Märchenmotiven Anlaß geben konnten. Freilich kann auch umgekehrt Jagaddeva seine Träume der Märchenliteratur entnommen haben. Auch das ist nicht ausgeschlossen, daß solche Träume auf Grund gehörter oder gelesener

[1] Vācanā II, Sacred of Books the East, Vol. 22, p. 219 ff.

[2] S besonders F. VON DER LEYEN, Das Märchen, Leipzig 1911, S. 34 ff.

Märchen in Indien wirklich geträumt worden sind. Auf jeden Fall zeigt sich, daß die indischen Traumbücher nicht nur ein religionsgeschichtliches, sondern auch ein literarisches Interesse beanspruchen und sich mancherlei wichtige Beziehungen derselben zur Märchenliteratur ergeben dürften.

J. v. Negelein hat sich daher durch die vorliegende Arbeit, eine Frucht der Herausgebertätigkeit des Verfassers auf dem Gebiete der Atharvaveda-Pariśiṣṭa-Literatur, ein unbestreitbares Verdienst erworben. Nur ist es sehr zu bedauern, daß dem inhaltsreichen Werke nicht ein vollständiges alphabetisches Sachregister beigegeben ist. Das ‚systematische Inhaltsverzeichnis' ist kein genügender Ersatz dafür.

M. Winternitz.

Meinhof Carl: *Die Sprachen der Hamiten*, nebst einer Beigabe: *Hamitische Typen* von Felix von Luschan. Mit 33 Abbildungen auf 11 Tafeln und 1 Karte. Hamburg, L. Friederichsen 1912. Großoktav, 256 S.

Die afrikanische Sprachforschung bewegt sich jetzt im Geschwindschritt; wieder liegt ein schönes, gewichtiges Buch vor uns. Meinhofs *Sprachen der Hamiten* und Westermanns *Sudansprachen* sind Früchte desselben Baums; sie gleichen sich in Auffassung und Darstellung, ergänzen sich im Stoffe. So drängt es mich die Bemerkungen zu denen mir das letztere Werk Anlaß gab (oben S. 11 ff.), hier mit Hinblick auf das erstere fortzusetzen.

Terminologische Unklarheit ist für die Wissenschaft was Nebel für die Schiffahrt. Ja sie ist um so gefährlicher als man sich der Unklarheit gar nicht bewußt zu werden pflegt. Man glaubt in der Bestimmung solcher allgemeinen Begriffe wie Sprachverwandtschaft und andrer unmittelbar damit verbundenen einig zu sein, und man ist es nicht. Eher noch tritt bei individuellen Begriffen die Mißhelligkeit zutage. Die beiden Fragen: Was sind hamitische Sprachen? und: Was sind Hamiten? hängen offenbar voneinander ab, und die

Antwort lautet entweder: Hamitische Sprachen sind solche die von Hamiten gesprochen werden, oder: Hamiten sind die welche hamitische Sprachen reden. Jenes ist die anthropologische Erklärung, dieses die linguistische. Zu der ersteren würde sich dem Wortlaut nach MEINHOF bekennen wenn er ‚Sprachen der Hamiten' sagt statt ‚hamitische Sprachen'; aber im Grunde kann er damit doch nur einen Wunsch ausdrücken wollen, den: die Stämme welche hamitische Sprachen reden, auch ihrer Körperbeschaffenheit nach als einheitliche Gruppe zur Geltung gebracht zu sehen. Zu diesem Behufe streckt er die Hand nach seinem anthropologischen Freund F. VON LUSCHAN aus; dieser aber stützt sich mit Nachdruck auf seine Schul ter er kann ohne die linguistische Erklärung von ‚Hamiten' nicht auskommen, und so drehen wir uns im Kreise. Allerdings gibt er selbst seine Bedenken zu erkennen und spricht schließlich die Hoffnung aus, mit MEINHOF und WESTERMANN ‚vereint zu siegen, gerade weil wir getrennt marschieren' (S. 241), doch eben das letztere vermag er nicht ganz zu verwirklichen. In der *Illustrierten Völkerkunde* von BUSCHAN 1910 S. 412 f. sagt er: ‚es ist wissenschaftlich durchaus korrekt von hamitischen Sprachen zu reden, und in diesem Sinne, also zunächst in rein linguistischem, wird man auch von Hamiten sprechen können, ohne ein Mißverständnis befürchten zu müssen . . . Erst im übertragenen Sinne wird man dann auch in somatischer Beziehung von einem hamitischen Typus reden dürfen.' Die Zusammengehörigkeit der Nordafrikaner steht außer Frage; die Zugehörigkeit südlich wohnender Stämme zu ihnen wird zunächst sprachlich begründet, vielfach aber begegnet sie im Körperlichen offenem Widerspruch, den man dann durch Hinweis auf vermutete Wanderungen, Mischungen, Angleichungen zu beheben sucht. LUSCHAN betont S. 252 mit einer Stärke die selbst bei einem Sprachforscher auffallen würde, den ‚für jeden der sich nicht gewaltsam der richtigen Erkenntnis verschließen will, einleuchtenden hamitischen Charakter der Hottentotten-Sprachen' und findet ‚es ganz selbstverständlich daß wir da nur ausnahmsweise unter Hunderten und Tausenden von Individuen auf ein einzelnes stoßen können, das noch einigermaßen an die alten nord-

afrikanischen Formen anklingt'. Das kann aber als Tatsache nur so formuliert werden: die Hottentotten sind Nichthamiten mit hamitischer Sprache. Und umgekehrt sind die Hima und Tusi Hamiten mit nichthamitischer Sprache. Oder wollte man die Hottentotten wegen jenes nordafrikanischen Einschlages den Hamiten zuzählen, so müßte man das mit weit größerem Recht bezüglich der Kaffern tun, unter denen LUSCHAN einen starken Prozentsatz von ,Rückschlagsformen auf alte hamitische Formen fand' (S. 253). Die Bari wiederum, die (auch nach MEINHOF) hamitisch reden, rechnet LUSCHAN (bei BUSCHAN S. 405) mit den Dinka den Sudannegern zu. ,Etwas hamitisches Blut', das die Nubier in sich aufgenommen, kommt für ihn nicht in Betracht; sie sind nach ihm von je ein wirkliches Negervolk gewesen (S. 244); doch trifft diese Auffassung nach G. ROEDER (*Klio* XII, 55) nicht zu, wie uns die Ausgrabungen gelehrt haben. Und wenn man nun das Nubische, wie es verdient, als hamitische Sprache anerkennt, wird man den Nubiern noch den Eintritt unter die Hamiten verwehren?

Auch andere Anthropologen lassen bei ihren Klassifikationen beständig die Sprachen mitreden, so G. SERGI *Africa—Antropologia della stirpe camitica* 1897; er sagt S. 14: ,La lingua, come altri caratteri etnografici che sono persistenti, serve, senza dubbio, come argomento di primo ordine a mostrare la persistenza della razza.' Darüber ließe sich streiten. Aber er entscheidet doch nach anthropologischen Gesichtspunken, so z. B. bei den Nubiern und den Tebu, die für ihn Hamiten sind, obwohl ihm die Sprachen das nicht bestätigen.

LUSCHAN warnt S. 241 vor der ,Verquickung von linguistischen mit anthropologischen Begriffen und Methoden'; sie habe schon vielfach Unheil angerichtet, am meisten bei FRIEDRICH MÜLLER (dessen Haupteinteilung der Sprachen ja auf der verschiedenartigen Behaarung ihrer Sprecher beruht). Eine Neigung hierzu nehmen wir aber bei LUSCHANS Mitkämpfer wahr; er spricht S. VII die Hoffnung aus, zwei Gedanken den Boden bereitet zu haben, nämlich daß die Sprachen der eigentlichen Nigritier, die ,Sudansprachen' von den Sprachen der hellfarbigen, lockenhaarigen Afrikaner völlig verschie-

den seien und daß man die letzteren Sprachen wegen der vielen Gemeinsamkeiten als zusammengehörig auffassen könne. Tatsächlich werden aber doch mit diesen hellfarbigen, lockenhaarigen eine weit größere Menge schwarzer, brauner, fahlgelber und kraus- sowie pfefferkornhaariger Menschen unter einen Hut, den der Hamiten gebracht.

MEINHOF glaubt ein Mißverständnis zu beseitigen wenn er erklärt: ‚Wir nennen „Hamiten“ linguistisch nicht die Neger, sondern im Gegenteil die Leute, deren Zugehörigkeit zur kaukasischen Rasse trotz allerlei negerischer Beimischung nicht zu bestreiten ist‘ (S. VIII). Mißverständnissen kann nur dadurch vorgebeugt werden daß Linguistisches und Anthropologisches strengstens auseinandergehalten werden und dies auch in der Bezeichnungsweise Ausdruck finde. Jeder komme zuerst auf seinem Gebiete ins reine. Die linguistischen Probleme müssen mit rein linguistischen Mitteln gelöst werden; die Anthropologie kann dabei nicht helfen, um so weniger als sie selbst noch so hilfsbedürftig ist, und zwar kann sie, allem Anschein zuwider, am wenigsten bei Sprachmischung helfen. Kurz die Losung muß vorderhand bleiben: getrennt marschieren!

Nun möchte ich aber auch meinerseits nicht mißverstanden werden. Ich wende mich in keiner Weise gegen das Ziel an sich das LUSCHAN und MEINHOF vor sich sehen, nur dagegen daß sie es sich zum Ziele nehmen, daß es die Richtung ihres Weges bestimme oder doch beeinflusse. Über die Wiege der Hamiten oder des Hamitischen gehen die Ansichten sehr auseinander, zum Teil in gerade entgegengesetztem Sinne. Für die einen steht sie in Afrika, in Mittelafrika (so für REINISCH), für die andern außerhalb Afrikas, irgendwo im Norden oder Osten. Die Bedenken in beiden Fällen sind gleich groß. So einschmeichelnd auch die Vorstellung sein mag von Hamiten kaukasischer Rasse, Brüdern der Arier und der Semiten, die vom Norden Afrikas nach dem Süden und bis an die Südspitze vordringen, wie sollen wir es uns klar machen daß sie körperlich sich ‚vernegerten‘ (bezw. verbuschmannten), ihre Sprache aber beibehielten und sie den mit ihnen sich berührenden Alteinheimischen aufdrängten? LUSCHAN sagt: ‚es siegt die bessere Sprache, die bessere Grammatik‘

(S. 247). Aber welches ist die bessere Sprache? In niedern Kulturzuständen gewiß die einfachere, und das war eben das Hamitische nicht.

Meinhof will die Eigentümlichkeiten des Hamitischen an einer Reihe von Sprachen nachweisen: Ful, Hausa, Schilḥ, Bedauje, Somali, Masai, Nama. Da die Zusammenhänge zwischen den meisten von ihnen schon von Reinisch dargelegt worden sind, so käme es vor allem darauf an, die Ansprüche der beiden bisher noch nicht allerseits als hamitisch anerkannten Sprachen zu prüfen, nämlich des Ful und des Nama. Allein der Raummangel nötigt mich zu großer Beschränkung und so will ich denn nur einiges über den Ausschluß des Nubischen (sowie des Kunama und Barea) aus dem hamitischen Kreis bemerken. Meinhof sagt S. 3: ‚Einen sehr ernsthaften Gegner ... habe ich in Leo Reinisch. Reinisch, dem wir das Beste was wir über die östlichen Hamitensprachen wissen, verdanken, ist überzeugt daß ein prinzipieller Unterschied zwischen Sudansprachen und Hamitensprachen nicht existiert.‘ Von Reinischs Untersuchungen über das Nubische, das er an das Kuschitische angliedert, ist nicht die Rede; kurz zuvor heißt es in entschiedenem Tone: ‚Es ist Westermann gelungen den Nachweis zu führen daß diese [die sudanische] Sprachgruppe tatsächlich bis Nubien reicht.‘ Ich halte diesen Nachweis für ganz mißlungen.

Als hervorstechendstes Kennzeichen der hamitischen Sprachen scheint Meinhof die Flexion anzusehen. Zu Beginn des Vorworts spricht er von seinem ‚Ringen mit dem Problem der „flektierenden“ Sprachen in Afrika‘ und S. 3 sagt er, es habe ‚das Nubische, das seit Jahrtausenden von flektierenden Sprachen umflutet ist, die musikalische Betonung aufgegeben‘. Hier wird eine Unstimmigkeit zwischen Sudanisch und Nubisch zugestanden die in Meinhofs und Westermanns Augen eine sehr wesentliche ist, und zugleich eine Unstimmigkeit zwischen Hamitisch und Nubisch angedeutet die nicht besteht; wer der sich mit dem nubischen Verb beschäftigt hat, kann behaupten, diese Sprache habe keine Flexion?

Die ersten Worte der Einleitung kennzeichnen die hamitischen Sprachen in anderer Weise: ‚Unter den Sprachen Afrikas finden

sich eine große Anzahl von Idiomen die durch das grammatische Geschlecht und den Ablaut an die semitischen und indogermanischen Sprachen erinnern.' Daß dem grammatischen Geschlecht in der Verwandtschaftsfrage keine entscheidende Bedeutung zukommt, habe ich oben S. 20 ff. mich bemüht darzutun. Man beachte auch MEINHOF S. 45: ,Im Ful existiert ein eigentliches grammatisches Geschlecht noch nicht', wo die beiden letzten Worte zu REINISCHS Anschauungsweise stimmen. Über den Ablaut werde ich mich bei andrer Gelegenheit äußern, ebenso über einige der sonstigen in der Einleitung erörterten ,Eigentümlichkeiten' des Hamitischen, z. B. eine gewisse Wortstellung.[1] Das feinste Gericht der wohlbesetzten Tafel ist sicherlich die ,Polarität'; hier handelt es sich um etwas so tief Wurzelndes daß sein Vorkommen durch den besondern hamitischen Humus nicht bedingt ist. Verschiedenes kann aber in MEINHOFS eigenen Augen kaum als wirklich trennendes Merkmal erscheinen. Im § 19 ,Verbalstämme' heißt es: ,Man hat in Hamitensprachen das Mittel der Stammkombination, das in den Sudansprachen so reichlich angewandt wird. Aber man beschränkt es hier auf zwei Stämme' (S. 28). Und im § 9 ,Reduplikation' (S. 17) vergißt er sogar auf die Sudansprachen hinzuweisen, in denen doch WESTERMANN das mannigfache Auftreten der Reduplikation bezeugt, wie sie ja überhaupt als ein Gemeingut der Sprachen betrachtet werden kann.

Kurz, in MEINHOFS Kennzeichnung des Hamitischen und in der WESTERMANNS des Sudanischen finde ich nichts was uns nötigte das Nubische dort aus- und hier einzuschließen. Freilich messe ich überhaupt allen solchen Merkmalen, wegen ihrer mehr oder weniger allgemeinen Natur, bezüglich der Feststellung von Verwandtschaft nicht die Beweiskraft bei welche sie für andere besitzen. Für mich liegt die größte im Wortschatz. Hier steht MEINHOF im strengsten

---

[1] Durch den § 72 in *P.* F. HESTERMANNS tiefgehender *Kritischen Darstellung* der neuesten Afrikanistik (*Anthropos* VII, 740) veranlaßt, möchte ich schon jetzt, vorbeugend, den Unterschied betonen zwischen dem Fall wo auf Grund einer Wortstellung ein Zusammenhang erst bestimmt werden soll, und dem Fall wo sie bei einem schon erwiesenen Zusammenhang in Betracht gezogen wird.

Gegensatz zu mir. S. 230 sagt er, die Vergleichung des Wortschatzes könne ‚nicht völlig unterbleiben; erst mit ihrer Hülfe gelingt ja auch eine Auffindung der Lautgesetze in einer gewissen Vollständigkeit'. Das klingt sehr schüchtern im Munde eines Mannes für den die Lautgesetze breit im Vordergrund stehen; die Lautgesetze können einfach gar nicht ohne Wortvergleichung gefunden werden. Das hat auch WESTERMANN, obwohl in der Theorie mit MEINHOF einig, durch seine Praxis anerkannt. Bei MEINHOF nimmt das vergleichende Wörterverzeichnis einen sehr bescheidenen Raum, eine dunkle Ecke ein; es umfaßt nur etwa 70 Nummern. Darunter ist nicht allzuviel Neues und manches nicht Überzeugende, ja nicht Stichhaltige (vgl. z. B. zu mas. *o̤l-kipĭei* Lunge, *eṅ-garna* Name oben S. 34. 33). Erwähnt wird REINISCHS Zusammenstellung kuschitischer Wörter, aber nicht sein nubisch-hamitisch-semitischer sowie nubisch-nilotischer Wortschatz, von denen jeder MEINHOFS Verzeichnis an Umfang weit übertrifft. Indem ich von Verweisen auf die ‚sudanischen' Sprachen absehe (auch die Zahlwörter ragen in dies Gebiet hinein; es wäre hierbei TROMBETTIS große Arbeit *I numerali* 1908—10 zu benutzen gewesen), füge ich noch einige Entsprechungen aus dem Nubischen, sowie den beiden mit ihm vom Hamitischen ausgeschlossenen Sprachen hinzu. Zunächst nub. *kilkile* ∼ bed. *kílkil* (kitzeln), nub. *tuff* ∼ som. *tuf* (spucken); zu *uf* (atmen), *fūra* (blasen) vergleiche die Wörter bei WESTERMANN (s. oben S. 13). Aber diese sind wegen des onomatopoetischen Charakters ganz beiseite zu stellen. Dahin gehören vielleicht auch kun. *kåkonā* ∼ quara *χaγwīna* (Ei; man denke an das Gackern der Henne), nub. *firi* (dinka *par*) ∼ ful *fīra* (fliegen), nub. *tog* (bagrimma *tuk*) schlagen, *tokke* schütteln ∼ ful *tuka* (stoßen; man denke z. B. an roman. *toccare*). Wieder andere Wörter mögen in jüngerer Zeit übernommen worden sein, wie barea *kitta* ∼ ʿafar *gíddā* (Weg), barea *gumbe* ∼ bed. *gumba* (Knie). Die Panazee der ‚Entlehnung' dürfte aber doch z. B. bei folgenden versagen: nub. *dīs* ∼ som. *ḍigi* (Blut), nub. *ma-* ∼ som. *ma-* (nicht), nub. *māṅ* (kredž *múmmu*) Auge ∼ nama *mũ̩* (sehen), kun. *ṅa* ∼ ful *ṅama* (essen).

H. SCHUCHARDT.

Kleine Mitteilungen.

Der Name des Kupfers. — In der *WZKM* XIX (1905) S. 239 f. hat A. Ludwig den Standpunkt vertreten, daß das Kupfer nicht seinen Namen von *Κυπρος,* also vielmehr die Insel ihren Namen vom Kupfer erhalten habe — wie man notwendig wohl ergänzen muß.

Ludwig meint nun, im Hebräischen könnte das Kupfer seine Benennung nach der Schlange daher erhalten haben, daß es in rundlichen Stangen — wie noch heutzutage — auf den Markt kam. Der Vergleich mit dem lateinischen *panis aeris* leitet ihn dann auf die Erklärung, daß *cuprum* ein semitisches Wort sei, mit *kapporet* verwandt, weil eine zweite Form, in der das Kupfer in den Handel kam, die der leicht gewölbten Schüssel sei. Und so wird denn schließlich auch *χαλκος* mit hebräisch *qallaḫat* ‚Kessel' in Verbindung gebracht.

Auf welcher Vorstellungsgrundlage diese Ansicht erwuchs, zeigt der Satz, daß die Bezeichnung des Metalles als ‚cuprum' sich gerade im Westen finde, d. h. hier doch wohl im Gebiete des westlichen Mittelmeeres.

Diese ‚Kleine Mitteilung' Ludwigs hatte ich übersehen, als ich im folgenden Jahre einen kleinen Beitrag für den *Memnon* (I 2, S. 213 ff.) schrieb über ‚Eisen und Kupfer im Kaukasischen', und da schon heute der erste Band des *Memnon* nicht leicht zugänglich zu sein scheint, so will ich einen Satz aus diesem Beitrage hier abdrucken:

‚Die Insel Kypros heißt früher *Alašja*; von ihr hat das *cuprum* den Namen schwerlich, vielmehr wird *Κυπριος*, *Κυπριευς*, *Κυπριτης*

wohl den „Kupfermann“ bedeutet haben, und der Name der Insel erst als Stammwort dazu gebildet sein. Elamisch lautet das Wort *čupar*, in jüngerer Form natürlich im Süden *süpar*, und daraus begreift sich ein assyrisches *siparru*.‘

Der Fund des elamischen Wortes *čupar* verändert also das Bild ganz wesentlich, denn nun ist diese Bezeichnung des Metalles einerseits gerade für den ‚Osten‘ belegt und andrerseits für den Norden, für die Völker kaukasischer Zunge, die wir überall von Kleinasien bis zum persischen Golfe im Besitze einer sehr entwickelten Metalltechnik finden.[1] Die Form *čupar* gegenüber *cuprum* setzt ja eine Palatalisierung voraus, d. h. eine Urform, die etwa **kupar* gelautet haben muß, und dieser sprachgeschichtliche Vorgang ist dann offenbar derselbe, der aus **barkil*, wie die kaukasische Urform des Namens für ‚Eisen‘ etwa gelautet haben muß, ein südlicheres *barzil* entstehen ließ, wie sich das Wort im Assyrischen spiegelt. Noch heute finden wir in den Kaukasus-Sprachen neben einander Formen wie *nussa* und *nuχa* (im Warkun und Kaitaχ) oder *kun*, *čun* (*kün*, *čün*) im Kürinischen, *čwen* im Grusinischen (1. Person Plur. des Personalpronomens). Oder man vergleiche kürin. *kič*, georg. *šiš* (Angst); kürin. *khul*, georg. *dčuli* (Maus); Dargua *χhu*, georg. *si* (= du). Zu *barkil* —*barzil* bemerkt Ferdinand Bork (Beiträge zur kaukasischen Sprachwissenschaft, Teil I, Kaukas. Miszellen, Progr. der Steindammer Realschule zu Königsberg 1907, S. 21): ‚Vielleicht gab es eine Südschicht unter ihnen [— den Kaukasiern —], die den *k*-Laut palatalisiert und das Urbild der altsemitischen Formen geliefert hat.‘ Ich glaube hinzufügen zu dürfen, daß die gleiche Südschicht auch das Urbild der altelamischen Form *čupar* für Kupfer und damit auch das des semitischen *siparru* geliefert hat.

Was nun den Namen der Insel *Κυπρος* betrifft, so lautete die alte Bezeichnung *Alašja*, später *Ajasja* (was man früher ägyptisch *A-seb-i* las), bei den Assyrern im 8. Jahrhundert wohl *Jas-nana*. Das habe ich im *Memnon*, Bd. III, S. 31 f. (1909) ausgeführt, und

[1] Vgl. dazu die Ausführungen von Dibr in den *Mitt. der anthropol. Gesellschaft in Wien*, Bd. XL, S. 27.

ich schloß mit der Vermutung, daß dieser Name wohl gleichfalls ‚Kupfer' bedeutet haben werde, so daß er also mit dem arischen Worte für ‚Erz' (lat. *aes*) verwandt wäre, und zwar als dessen Urform, da das *j* erst aus *l* hervorgegangen wäre. Danach wäre *Κυπρος* eine Übersetzung von *Alašja* oder umgekehrt, da uns in unseren Quellen ja auch der jüngere Name gerade aus älterer Zeit überliefert, später aber wieder durch den ursprünglicheren verdrängt worden sein könnte.

GEORG HÜSING

Zu den meroitischen Inschriften. — Von F. LL. GRIFFITHS Arbeiten über die meroitischen Inschriften liegen mir bis jetzt nur drei vor, die in *Areika* Oxford 1909 (*A*), die in *Meroë* Oxford 1911 (*M*) und die *Meroitic Inscriptions Part* I, zusammen mit *The Island of Meroë* von CROWFOOT London 1911 (*I*); die über die Inschriften von Schablûl und Karanôg Philadelphia 1911 ist noch nicht in meinen Händen und *M. I. Part* II wird erst demnächst erscheinen. Trotzdem, das heißt trotz der Gefahr Dinge zu berühren die vielleicht schon ohne daß ich es weiß, gewürdigt worden sind, möchte ich auf einiges hinweisen was für die Bestimmung welcher Sprache die Inschriften angehören, gewiß ins Gewicht fällt.

GRIFFITH *A* S. 54 führt mit Recht die unverkennbaren Präfixe in der Sprache der Inschriften gegen die Meinung an, es könnte dies die nubische sein. Am häufigsten begegnet uns das Präfix *j(e)-*, *e-*, in der längsten Inschrift die wir überhaupt haben, der von Kalabsche (LEPSIUS *Denkm.* VI, 21) etwa ein dutzendmal; im Index *M* S. 81 f. nimmt das anl. *j-* mehr Raum ein als irgend ein anderer Buchstabe. Indem wir hierbei an die semitischen und auch an kuschitische Sprachen erinnert werden, suchen wir nach entsprechendem *t-* und finden uns durch dessen verhältnismäßig selteneres Vorkommen fast enttäuscht. Aber die beiden Präfixe lösen doch einander in einem sehr wichtigen Falle ab.

Auf Grabsteinen steht neben dem Namen des Verstorbenen (a) der Name der Mutter (b) mit folgendem ‚geboren', der des Vaters

(c) mit folgendem ‚gezeugt‘. Die entsprechenden meroitischen Wörter sind wohl eigentlich die einzigen die mit Sicherheit gedeutet sind. Ich hebe aus einigen Inschriften heraus was hier in Betracht kommt.

I 59: *Tmeqêrze-Amni* (a) *qêwi*
Arqtñmks (b) *tzẖeli tzẖelêwi*
Arêtnize (c) *terikelêwi*.

GRIFFITH *Äg. Zeitschr.* 48 (1910), 67 f. (hierogl.):
Tkizemni (a) *qêwi*
Nptzẖetê (b) *tezẖelêwi*
Azeqetli (c) *terikelêwi*.

M 24: . . . . *têtê* (a) *lêwi* [für *qêwi*?]
Kzimkeli (b) *tezẖeli (te)zẖelêwi*
Škñje (c) *ter(i)kelêwi*.

I 49: *Tk(t?)izmni* (a) *qê*
Zêkrêr (c) *erkelê*
Amniteres (b) *ezẖli ezẖlê*.

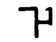
M 27: *Nkñ* (b) *ez* . . . .
Š . . *in* . *li* (c) *erik* . . . .
Ḫmêšizt (a) *qê*.

M 28: *Ajzêke* (b) *ezẖl*
. . . . . (c): *erikel*.

Der Wechsel des Anlauts wird nicht durch das Geschlecht der Eltern, sondern durch das der Verstorbenen bestimmt; jedes der beiden Partizipe ist bald mit ‚Sohn‘ bald mit ‚Tochter‘ zu übersetzen. Der Vater- und der Muttername stehen in der Rolle eines Genetivs. Das Femininum ist nicht bloß durch den Anlaut (*te*-), sondern auch durch den Auslaut (-*wi*) gekennzeichnet, und zwar dieses auch bei dem regelmäßigen Attribut *qê(wi)*; vgl. *Zêkeqêwi* *M* 23, von GRIFFITH S. 87 ausdrücklich als Frauenname angegeben. Obigem zufolge dürfte es auch zweigeschlechtige Namen gegeben haben. Nur ein Fall ist mir begegnet der nicht im Einklang mit dem beschriebenen Gebrauche steht, das vielleicht aber nur infolge eines Versehens:

M 25: *Arêr (i?)* (b) *tzḫlê*
Krpês (c) *erike . .*
Aše (a) *qê.*

Hier scheint sich eine Pforte zum Verständnis der Inschriften zu öffnen.

Das mer. *azeḫlê* steckt vielleicht in dem nubischen Königsnamen *Azechramon* den ich mit dem andern: *Arkamon* zusammen bei G. ROEDER *Klio* XII, 73 lese und wohl dem *Ȧtaχl-Ȧmon* BRUGSCHS (*Äg. Zeitschr.* 1887 S. 16) gleichsetzen darf. Das mer.-demotische Zeichen  für den Laut *z* steht in diesem Namen dem äg.-hieroglyphischen  gegenüber, das nach ERMAN den Wert von *ḏ* hat. Die Schreibung *z* in *Azechramon* hängt wohl mit ED. MEYERS *z̲* für *ḏ* zusammen. Der liegende Löwe ist, wie BRUGSCH tut, hier mit *l* wiederzugeben. Damit aber *Azeḫlamon* ‚Sohn Ammons' wie äg. *Amon-mas* (s. BRUGSCH a. a. O. S. 92) bedeuten könne, müßte man für das Verb *-zeḫ-*[1] eine weitere Bedeutung annehmen; *Arkamon* (*'Εϱγαμένης*) würde sich besser in den Sinn fügen (nur wäre zu übersetzen: ‚es zeugte Ammon'), aber es ist schon anderweitig vergeben (‚Diener Ammons'). Die Wortstellung: Regens vor Rectum ist zu beachten.

H. SCHUCHARDT.

Abendländische Parallelen zu Jātaka VI, 336, 21. — Im Anfang des Mahāummaggajātaka (Nr. 546) lesen wir, wie der König Vedeha von Mithilā den jungen Mahosadha auf die Probe stellt. Dem König war nämlich prophezeit worden, daß Mahosadha dereinst die vier königlichen Minister Senaka, Pukkusa, Kāvinda und Devinda an Klugheit übertreffen werde. Mehr als zwanzig Geschichten[2] werden nun im Jātaka erzählt, in denen Mahosadha als weiser Richter,

---

[1] Dieses scheint auch in dem obigen Namen *Nptzḫetê* zu stecken: ‚zu Napata geboren'?

[2] Eine Analyse der ersten 19 Geschichten habe ich gegeben in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 17 (Berlin 1907), S. 174—177. Vgl. auch Bd. 16 (1906), S. 139. 145.

Rätsellöser oder Ratgeber auftritt. In den ersten sieben Geschichten, deren Stichwörter in der Verszeile

maṁsaṁ goṇo gaṇṭhi suttaṁ putto goḷarathena ca

zusammengefaßt sind, handelt es sich fast immer darum, einen Dieb oder eine Diebin zu entdecken, oder richtiger, zu überführen (,Diebfindung'). Die berühmteste von diesen Geschichten ist Nr. 5 (Stichwort: *putta* ,Sohn'), jene Geschichte, die ein so merkwürdiges Analogon zu der alttestamentlichen Geschichte vom salomonischen Urteil bildet. Wie sich in dieser Geschichte zwei Frauen um den Besitz eines Kindes streiten, so streiten sich in den beiden unmittelbar vorhergehenden, einander sehr ähnlichen Geschichten zwei Frauen um den Besitz eines Gegenstandes, und der kluge Knabe Mahosadha hat zu entscheiden, wer die rechtmäßige Eigentümerin dieses Gegenstandes ist. Die zweite von diesen Geschichten (Nr. 4; Stichwort: *sutta* ,Faden') lautet wie folgt:[1]

Eine Frau, die Hüterin eines Baumwollenfeldes, nahm einmal, als sie das Feld hütete, gereinigte Baumwolle, spann feine Fäden, machte ein Knäuel daraus und steckte es in die Falte ihres Kleides. Als sie in ihr Dorf ging, dachte sie: ,ich will in dem Teiche des Weisen (d. h. in dem Teiche, den der weise Mahosadha hatte graben lassen) ein Bad nehmen', (zog ihr Kleid aus), legte das Wollknäuel darauf und stieg (zum Wasser) hinab um zu baden. Eine andere Frau sah das Knäuel, bekam Verlangen danach, nahm es in die Hand und sagte: ,Ah, das sind schöne Fäden; sage, Schwester, hast du sie selbst gesponnen?' Dann schlug sie ein Schnippchen,[2] steckte das Knäuel, während sie so tat, als ob sie es genauer betrachten

---

[1] Der Pālitext der Geschichte in FAUSBÖLLS Jātaka-Ausgabe VI, 336, 21—31. Eine englische Übersetzung von COWELL in der Cambridger Jātaka-Übersetzung VI, 162, Nr. 4. Der singhalesische Text, nebst deutscher Übersetzung, bei WILHELM GEIGER, Literatur und Sprache der Singhalesen, Straßburg 1900, S. 6 f. Eine englische Übersetzung des singhalesischen Textes in dem Buche: Ummagga Jātaka (The story of the tunnel) translated from the Sinhalese by T. B. YATAWARA, London 1898, p. 18.

[2] So wörtlich; GEIGER übersetzt nach dem singhalesischen Text: ,sie bewunderte es' (das Knäuel).

wollte, in die Falte ihres Kleides und ging auf und davon. Die andere stieg, als sie das sah, schnell (aus dem Wasser) heraus, zog ihr Kleid an, lief hinter (der Diebin) her, faßte sie an ihrem Kleide an und sprach: ‚Du läufst davon mit dem Wollknäuel, das ich gemacht habe!' Darauf die andere: ‚Ich habe dein Eigentum nicht entwendet; das Wollknäuel gehört mir!' Viele Menschen strömten herbei, als sie dies hörten. Der Weise, der mit den Knaben (mit den tausend Knaben, die an demselben Tage, wie er selbst, geboren waren) spielte, hörte den Lärm, den die Frauen machten, als sie unter beständigem Streiten an der Tür der Halle (die Mahosadha hatte erbauen lassen) vorübergingen, und fragte, was das für ein Lärm sei. Als er den Grund des Streites erfahren hatte, ließ er die beiden vor sich kommen, erkannte schon an der Art, wie sie kamen,[1] welche von beiden die Diebin sei, fragte nach der Ursache (ihres Streites) und sagte: ‚Wollt ihr euch mit meiner Entscheidung zufrieden geben?' Da sie erwiderten: ‚Ja, Herr', fragte er zuerst die Diebin: ‚Als du das Knäuel machtest, was hast du da innen hineingetan?' Sie antwortete: ‚Einen Baumwollenfruchtkern (*kappāsaphalaṭṭhi*), Herr.' Darauf fragte er die andere Frau. Diese antwortete: ‚Einen Timbaru[2]-Kern'. Nachdem Mahosadha der Versammlung die Aussage der beiden Frauen mitgeteilt hatte, ließ er das Fadenknäuel abwinden, sah den Timbarukern und zwang so die Frau (die behauptet hatte, sie habe einen Baumwollenkern verwendet), den Diebstahl zu gestehen. Die Menge war hocherfreut über die wohlgelungene Entscheidung des Falles und brach in tausendfache Beifallsrufe aus.

Es ist bisher wohl noch nicht bemerkt worden, daß diese Geschichte — die Geschichte vom strittigen Garnknäuel, wie

---

[1] So GEIGER und YATAWARA im Anschluß an die singhalesische Übersetzung. Im Pāli steht *ākārena* ‚nach ihrem Aussehn, nach ihrer Miene'.

[2] Timbaru ist nach Abhidhānappadīpikā 560 (zitiert von CHILDERS s. v. timbaru) ‚*tinduko kāḷakkhandho ca timbarūsakatimbarū*' ein Synonym von *tinduka*, Diospyros Embryopteris. Im Singhalesischen lautet das Wort *tim̃biri*; siehe W. GEIGER, Etymologie des Singhalesischen, München 1898, S. 34.

ich sie nennen möchte[1] — auch in den abendländischen Literaturen vorkommt. Und zwar erscheint sie zuerst, soweit meine Beobachtungen reichen, als ‚Exemplum' oder ‚Predigtmärlein' in der lateinischen Exempelliteratur des Mittelalters. Sodann ist sie auch in die deutsche Schwankliteratur übergegangen.

Ich stelle die mir bekannten außerindischen Fassungen der Geschichte vom strittigen Garnknäuel zusammen.

Der älteste Zeuge für das Vorhandensein der Geschichte auf europäischem Boden ist der Dominikaner ÉTIENNE DE BOURBON (gest. um 1261), der Verfasser des umfangreichen, leider nicht ganz vollendeten Tractatus de diversis materiis praedicabilibus. Eine Auswahl aus den Geschichten, die ÉTIENNE in diesem Werke überliefert, hat A. LECOY DE LA MARCHE veröffentlicht unter dem Titel: Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'ÉTIENNE DE BOURBON, Paris 1877. In diesem Buche findet sich unsere Geschichte allerdings nicht. LECOY DE LA MARCHE hat — nach gewissen Gesichtspunkten, die er selbst in der Vorrede zu den Anecdotes historiques S. xxv f. auseinandersetzt — eben nur Auszüge gegeben. Und zwar fehlen in seiner Sammlung, wie es scheint, gerade viele von den Exempeln, deren Kenntnis für den vergleichenden Literarhistoriker von dem größten Interesse ist.[2] Um den Text unserer Geschichte ans Licht zu bringen, habe ich die von LECOY DE LA MARCHE benutzte Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, cod. lat. 15970, zu Rate ziehen müssen.[3] Hier lautet die Geschichte im ersten

[1] Im Anschluß an A. L. STIEFEL, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen 95, S. 92.

[2] CHR. WAAS, der ÉTIENNES Werk untersucht hat, schreibt; ‚Das ganze Buch steckt voll von Exempla aller Art. Was davon veröffentlicht ist, ist nur ein geringer Bruchteil' (Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur 46, 342).

[3] Als mir die Geschichte vom strittigen Garnknäuel zum ersten Male in der Exempelliteratur entgegentrat, ahnte ich sofort, daß sie in ÉTIENNES Werk enthalten sein müsse. Auf eine Anfrage erteilte mir Herr J. A. HERBERT, einer der ausgezeichnetsten Kenner der Exempelliteratur, in liebenswürdiger Weise die Auskunft, daß die Geschichte aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Kapitel ‚De accusatoribus et testibus' zwischen fol. 168 verso und 170 verso des Pariser Manuskriptes stehen

Teile (De dono timoris; tit. VI.: De timore futuri iudicii) in dem Abschnitt ‚De accusatoribus et testibus' fol. 170 verso, col. 2, wie folgt:

Judicabit Dominus secundum intenciones ad exemplum cuiusdam iudicis, coram quo venerunt duae mulieres de uno globo fili;[1] quaelibet dicebat quod globus suus erat. Tunc iudex quaesivit a qualibet cum quo inchoaverat globum. Altera dixit quod cum carbone nigro; altera quod cum panno albo. Tum iudex dixit: ‚Revolvite globum quale fuit initium et reddite filum illi cuius patebit initium.' Initium boni operis est munda intencio, etc.

Fast mit denselben Worten wird die Geschichte erzählt in der Handschrift des Britischen Museums Add. 28682, einer Hs., die eine Abkürzung und Umarbeitung der ersten vier Teile von ÉTIENNES Werk enthält. Die Geschichte[2] steht auf Blatt 220; vgl. den Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum, vol. III., by J. A. HERBERT, London 1910, p. 84, Nr. 17 (Two women claim a ball of thread; the judge has it unwound, and gives it to the one who has described the core rightly).

Auch die Fassungen unserer Geschichte in dem Liber de abundantia exemplorum und im Alphabetum narrationum sind durchaus abhängig von ÉTIENNE DE BOURBON.

Der Liber oder Tractatus de abundantia exemplorum, auch Liber de dono timoris genannt, nach EDWARD SCHRÖDER eine ‚Nachahmung und gründliche Ausschöpfung' von ÉTIENNES Tractatus,[3]

werde. Die Abschrift des Exempels aus dem MS. verdanke ich der großen Güte des Herrn ANTOINE CABATON, Professors an der École des langues orientales vivantes, Paris.

[1] Globus fili (oder glomus fili; siehe unten) = Pāli *sutta-guḷa* ‚Faden-Knäuel'. — Hinter mulieres wird ein Wort wie contendentes oder litigantes einzuschieben sein; vgl. die folgende Anmerkung.

[2] Eine Abschrift der Geschichte wurde mir von Herrn HERBERT zur Verfügung gestellt (im Anfang heißt es: uenerunt due mulieres contendentes de globo fili). Demselben Gelehrten verdanke ich den Hinweis auf das Vorkommen der Geschichte im Liber de abundantia exemplorum und im Alphabetum narrationum.

[3] Zeitschrift für deutsches Altertum 44, 425; vgl. WAAS ebenda 46, 342. Als Verfasser des Liber de abundantia exemplorum wird jetzt mit großer Wahrscheinlichkeit Humbert de Romans angenommen; siehe CRANE in der Einleitung zu

enthält die Geschichte im vierten Teile (De timore iudicii et de terribilibus circa iudicium; Catalogue of Romances III, 97). Hier lautet sie nach dem alten Ulmer Druck vom Jahre 1480(?):

Due mulieres litigabant de quodam glomo fili coram iudice et utraque asserebat omne[1] esse suum. iudex quesiuit ab utraque cum quo incepisset glomum suum: dixit vna de carbone. altera cum panno albo: tunc iudex reuoluite glomum et date illi cuius inicium inuenietur in eo. ita proculdubio iudicabuntur opera qualiacunque appareant pertinere ad deum vel ad dyabolum secundum intentionis varietates ab inicio etc.

Das Alphabetum narrationum, früher dem Étienne de Besançon, jetzt mit größerem Rechte dem Arnuldus Leodiensis zugeschrieben,[2] ist im Original noch nicht veröffentlicht. Dagegen sind zwei Übersetzungen im Druck erschienen. Die eine, eine katalanische,[3] kann ich nicht benutzen; die andere, eine englische (im northumbrischen Dialekt), ist von Mrs. Banks, Early English Text Society 126—127, London 1904—1905 herausgegeben worden und enthält zunächst auf S. 279, 13 unter dem Worte Judex einen kurzen Verweis auf unsere Geschichte in dem Satze: ‚Judex debet astutus esse in causis obscuris inquirendis. Infra de muliere.‘ Der englische Text der Geschichte wird dann auf S. 358 unter Nr. 533 mit der Überschrift ‚Mulieres quandoque pro parua re litigant‘ unter Berufung auf den Liber de Dono Timoris gegeben. Siehe auch den Catalogue of Romances III, 436, Nr. 71.

Vergleichen wir jetzt die indische Geschichte im Mahāummaggajātaka mit dem lateinischen Predigtexempel bei Étienne de Bourbon,

Jacques de Vitry, Exempla p. XCVII; Academy XXIX, 133. Herbert im Catalogue of Romances III, 90 ff.

[1] Die Hs. des Britischen Museums, Sloane 3102, hat, wie mir Herr Herbert mitteilt, globum statt omne.

[2] Herbert im Catalogue of Romances III, 423 ff. Pietro Toldo im Archiv für das Studium der neueren Sprachen 117, 68 ff. Zum Alphabetum narrationum vgl. auch E. Schröder, Zeitschr. f. deutsches Altertum 44, 420 ff.

[3] Recull de eximplis e miracles; siehe Crane in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Exempla des Jacques de Vitry S. CV.

so ergibt sich, daß beide Fassungen in der Hauptsache miteinander übereinstimmen, in der Art nämlich, wie der Streit zwischen den beiden Frauen entschieden wird. Und wenn das Garn im Jātaka um einen Fruchtkern der Baumwollenstaude (*kappāsa*; Skr. *karpāsa*, *kārpāsa*) und um einen Timbarukern, bei ÉTIENNE dagegen um eine schwarze Kohle (carbo niger) und um ein [Stückchen] weißes Tuch[1] gewunden erscheint, so hat das kaum viel zu besagen. Aber einen entschiedenen Mangel weist das Exempel dem Jātaka gegenüber auf. Das Exempel hat keine Einleitung; es fehlt daher jede Andeutung darüber, wie die Frauen dazu kamen, sich wegen eines geringfügigen Gegenstandes (‚pro parva re', wie es im Alphabetum narrationum heißt), wegen eines Garnknäuels, zu streiten. Wer kein unbedingter Anhänger der Bédierschen Theorie von der ‚polygénésie des contes' ist, wird sich zu der Annahme gedrängt fühlen, daß unsere Geschichte von Asien nach Europa gewandert ist[2] und auf dieser Wanderung nur die Pointe, die Entscheidung des Streites, bewahrt, die Motivierung des Streites aber verloren hat.

Es scheint fast so, als wäre es der indischen Geschichte vom strittigen Garnknäuel bei der Übertragung von Ost nach West ebenso ergangen, wie der indischen Geschichte vom bestraften Zwiebeldieb (in einer Stadt wird ein Zwiebeldieb ergriffen und gefesselt ins Königsschloß geführt. Die Richter sagen zu ihm: Entweder du zahlst

---

[1] Ein ‚Lümplein' (panniculus), wie es in einer weiter unten anzuführenden Fassung heißt.

[2] Über die Wege, auf denen die Übertragung der Geschichte stattgefunden hat oder stattgefunden haben kann, ist oft gehandelt worden. Vgl. z. B. VICTOR CHAUVIN, Bibliographie des ouvrages Arabes II, 5, n. 1 und namentlich seine Bemerkungen in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 16, 239 f. Da ich hier von einem Exempel handle, das ÉTIENNE DE BOURBON überliefert hat, so will ich in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt lassen, daß man vor kurzem die Vermutung geäußert hat, ÉTIENNE könne die ganze Anlage seines Werkes indischen Vorbildern verdanken. Siehe ÉDOUARD CHAVANNES, Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka Chinois I, Paris 1910, p. III. (Ce cadre paraît s'être transmis, en même temps que certains contes, jusqu'en Europe, et c'est bien lui que nous retrouvons dans le livre d'ÉTIENNE DE BOURBON où les anecdotes sont rangées suivant les sept dons du Saint-Esprit qu'elles illustrent.)

hundert Rupien Strafe, oder du erträgst hundert Peitschenhiebe, oder du verzehrst hundert Zwiebeln; sonst kommst du nicht frei). In den europäischen Fassungen der Geschichte heißt es gewöhnlich nur, daß sich ein Bauer gegen seinen Herrn verging (Un paysan son seigneur offensa; La Fontaine); nicht aber wird gesagt, worin die Verfehlung bestand. Das Motiv des Diebstahls, womit die indische Geschichte vom Zwiebeldieb ebenso wie die vom Garnknäuel beginnt, ist abhanden gekommen.[1]

Wir wenden uns jetzt zu den deutschen Bearbeitungen der Geschichte vom Garnknäuel. Im Vergleich mit dem Predigtmärlein treten uns da verschiedene, größere oder kleinere Abweichungen und Zusätze entgegen. Ob diese von den Bearbeitern der Geschichte herrühren, oder ob sie aus Quellen stammen, die uns unbekannt sind, läßt sich natürlich nicht ausmachen.

Johannes Pauli bringt die Geschichte in seinem Schimpf und Ernst in dem Abschnitt ,Von Urteil und Urteilsprechen. Von Notarien und Richtern;' Kap. 114. Hier lautet die Geschichte nach der ältesten Ausgabe vom Jahre 1522, die von Hermann Oesterley (Bibliothek des litterarischen Vereins Nr. lxxxv; Stuttgart 1866) wiederherausgegeben worden ist:

Es waren ein mal zwo frauwen in eins webers husz vnd wolten zetlen, die ein was reich, vnd die ander arm, vnd die zwo frawen wurden vneins vmb ein knüwlin garns, iegliche sprach es wer ir, sie kamen mit einander für den schultheissen, vnd verklagten einander *vmb das garn, iegliche sprach es wer ir.*[2] Der schultheisz wolt die

[1] Die indische Geschichte vom Zwiebeldieb hat zuerst Leo von Mańkowski ans Licht gezogen und, einer Mitteilung Bühlers folgend, mit La Fontaines Conte d'un paysan qui avoit offensé son seigneur zusammengestellt (Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣemendras Bṛhatkathāmañjarī, Leipzig 1892, S. l. 28. 58). Siehe sonst Joh. Hertel in den Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte v, 129 ff. und namentlich meinen Aufsatz ebendaselbst vi, 356—65, wo ich gezeigt habe, wie geschickt Hans Sachs den Mangel der ihm überlieferten Geschichte von dem Bauern, der zwischen drei Strafen wählen mußte, ausgeglichen, wie er einen passenden Hintergrund für die Geschichte geschaffen hat.

[2] Die von mir kursiv gedruckten Worte sind wohl auszuwerfen. Sie fehlen z. B. in der Ausgabe v. J. 1593.

warheit sůchen, vnd berůfft die reichst, vnd fragt sie heimlich vnd sprach. Waruff haben ir euwer garn gewunden. Sie sprach vff ein weisz düchlin. Er fragt die arm auch, waruff sie ir garn gewunden het. Sie sprach vff ein klein steinlin.[1] Also gebot der schultheisz, das man das garn solt ab winden, da es nun ab gewunden was, da was es der armen frawen, wan es was vff ein kleines steinlin gewunden. Also sol ein richter die warheit sůchen mit allem fleisz, vnd sol nit daruon ylen, als vil richter thůn, vnd sol die sach ansehen, vnd nit die sächer. Darumb den richtern vor zeiten verband man ire augen, das sie hörten vnd nicht sehen.[2]

In PAULIS Darstellung wolle man insonderheit beachten, daß von den beiden Frauen die eine als reich, die andere als arm bezeichnet wird, und daß es die letztere ist, die sich als die rechtmäßige Eigentümerin des Knäuels erweist. Auch im Jātaka ist die Eigentümerin des Knäuels ohne Zweifel eine arme Frau: wird sie doch eine *khettarakkhikā*, eine Feldhüterin, genannt. Auch wird in der unmittelbar vorangehenden Geschichte des Jātaka, worin eine Frau einer anderen ein Halsband raubt, die Eigentümerin dieses Halsbandes ausdrücklich als eine *duggatitthi*, als eine arme Frau, bezeichnet (Jātaka VI, 335, 37). — Hat sich PAULI, der eine reiche und eine arme Frau unterscheidet, während ÉTIENNE nur schlechthin von ‚duae mulieres‘ spricht, eine Neuerung gestattet,[3] oder folgt er einer uns unbekannten Vorlage?

[1] ‚Auff eine Nussschal‘ hat die Ausgabe v. J. 1593, Blatt 39b. Vgl. weiter unten die Darstellung des HANS SACHS.

[2] Die Ausgabe vom Jahre 1593, die einzige ältere Ausgabe, die mir zu Gebote steht, hat noch folgenden Zusatz: Das wer yetzt noch wol von nöthen.

Es ist jetzund leyder der sitt |
Dem Armen thůt man glauben nit.
Vnd ob sich find die Warheit schon |
Doch můss er weyt dort hinden stohn.
Dess Reichen Lugen het den fürgang |
Der Arm vmb Warheit leydet zwang.

[3] Über das Verhältnis von PAULIS Schimpf und Ernst zu den Exempelsammlungen des Mittelalters vgl. KONRAD VOLLERT, Zur Geschichte der lateinischen Facetiensammlungen des XV. und XVI. Jahrhunderts, Berlin 1912, S. 55 ff.

Aus PAULIS Schimpf und Ernst ist die Geschichte, wie OESTERLEY zu PAULI S. 485 angibt, übergegangen in das Schwankbuch Schertz mit der Warheyt. Die Geschichte steht hier in der Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1550 auf Blatt 66ª unter der Überschrift ‚Vrtheyl vmb ein klünglin Garn'. Siehe A. L. STIEFEL im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen xcv, 92.

Ferner hat HANS SACHS im engen Anschluß an PAULI die Geschichte bearbeitet in dem Meistergesang ‚Das knewlein garen' vom 3. Mai 1548. Das Gedicht beginnt:[1]

> Zwue frawen in eins webers haůs,
> Die wurden vnains vberaus
> Ob einem knewlein garen,
> Das in entpfallen was.
>
> Das knewlein war in baiden gleich,
> Die ain war arm, die ander reich,
> Der weber vnerfaren
> Wolt kayner geben das.

Beide Frauen kommen vor den Richter; die reiche verklagt die arme. Die reiche will das Garn ‚auff lauter welsch nusschalen', die arme will es auf eine Topfscherbe (‚auff hafen scherbelein') gewunden haben.

Endlich findet sich, wie OESTERLEY zu PAULI S. 485 angemerkt hat, eine Bearbeitung der Geschichte in dem Buche:[2] 500 frische und vergüldete Haupt-Pillen, oder: Neugeflochtener Melancholie-Besem . . . . verordnet von ERNST WOLGEMUTH . . . . . zu Warhausen im Warnethal. Eingeschächtelt im Jahr 1669. Zweites Hundert, Nr. 39. Es scheint fast, als hätte der Autor verschiedene Quellen

[1] Sämtliche Fabeln und Schwänke von HANS SACHS. 4. Band. Die Fabeln und Schwänke in den Meistergesängen herausgegeben von E. GOETZE und C. DRESCHER. Halle a. S. 1903, S. 372 Nr. 490.

[2] Man vergleiche über das Buch: FERDINAND GERHARD, JOH. PETER DE MEMELS Lustige Gesellschaft, Halle 1893, S. 121 f. — Wie der Autor eigentlich heißt, der sich unter dem Pseudonym ERNST WOLGEMUTH verborgen hat, weiß ich so wenig wie JOH. BOLTE, Zeitschr. für vergleichende Litteraturgeschichte 1897, S. 70.

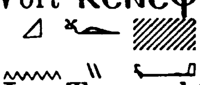
für seine Darstellung benutzt. Denn es ist auffällig, daß bei ihm die Kohle wieder zum Vorschein kommt, die uns oben in dem Predigtmärlein ÉTIENNES begegnet ist. Die Unterscheidung zwischen einer reichen und einer armen Frau, die doch ohne Zweifel zum ursprünglichen Bestand der Geschichte gehört und bei PAULI und SACHS tatsächlich vorliegt, ist von WOLGEMUTH aufgegeben worden. Den Mangel an einer ausreichenden Motivierung des Streites zwischen beiden Frauen hat auch WOLGEMUTH nicht zu beseitigen verstanden. Doch mag er den Mangel gefühlt haben. Man darf das wohl aus den Worten ‚mehr wegen Reputation, als wegen des Garns‘ schließen.

WOLGEMUTHS Darstellung der Geschichte vom strittigen Garnknäuel lautet:

Ein kluger Richter.

Zwey Weiber waren bey dem Leinenweber unter dem Zettel in Zanck gerathen über einen Kleuel oder Klingel Garn | welches eine jede wolte vor sich haben | mehr | wegen Reputation | als wegen dess Garns. Der Richter fragte | worauff sie ihr Garn klingelten. Die eine sprach | auff Nussschalen | die andere | auff Kohlen | oder Lümplein. Und da fand sich endlich das Recht. Veritas in profundo[1] obscuratur.

Halle a. d. S. THEODOR ZACHARIAE.

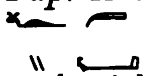
Ein libysch-ägyptisches Wort. — Schon L. STERN machte ÄZ. XXII, 1884, 73, auf die Übereinstimmung eines ägyptischen Wortes mit einem libyschen Wortstamm aufmerksam, indem er zu dem koptischen, halbgräzisierten Wort ⲔⲈⲚⲈϤⲒⲦⲎⲤ ‚Bäcker‘ bemerkte: ‚von  [*ḳfnw*] oder  [*knfy*] „backen“, vermutlich einem libyschen Wort. Im Temaschirht heißt *nek ekanafagh* „ich brate“, im Kabylischen *iknef*.‘ Das haben andere wiederholt als vermeintlichen Beweis der Verwandtschaft der Sprachen.

[1] *Ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη*. Demokrit bei Diogenes Laertius IX, 72.

Die obigen libyschen Zitate brauchen kleine Berichtigungen. Im Kabylischen ist *eknef*, habitat. *ikennef*, intransitiv: ‚es wird gebraten', davon Subst. *akenaf*, *akanif*, *akanaf* ‚der Braten'; das transitive Verb drückt kausatives *seknef*, *seknaf*, aus. Im Tuareg von Ghat hat allerdings der einfache Stamm transitive Bedeutung (Hanoteau, *Gramm.* Tomachek, 162); so auch anderswo. Im Taitoḳ-Dialekt (ed. Masqueray, 299) bedeutet die Wurzel: ‚im Sand braten', in Siwa: ‚kleine Fleischstücke am Spieß braten', nirgends ‚Brot backen'. Indessen beweist das nicht viel, denn die Worte für ‚Fleisch braten' und ‚Brot backen' tauschen leicht die Bedeutung; vgl. z. B. Taitoḳ mit Kabylisch für diese Worte.

Im Ägyptischen ist die Geschichte des Wortes nicht ganz einfach. *ḳfn*, Pyramide *P.* 426 = *M.* 610 heißt ‚(die Arme) beugen' biegen; *M.* 342 = *N.* 762, wird es wohl ebenso heißen: ‚(die Hände) geschmeidig biegen' (Maspero: *lier*). Die Stelle *W.* 569 [= *N.* 752] verstehe ich nicht sicher, würde aber auch wieder ‚(sich) beugen' raten. Es hat also anscheinend nichts mit *ḳfn* ‚backen' zu tun. Dieses Verb wird, *Kahunpap.* 7, 29, zwar ebenso determiniert (mit ‚Feuer'), aber es hat noch nicht ganz die spätere Bedeutung, sondern wird vom Blut gebraucht. Griffith übersetzt ansprechend ‚head dried', also ‚zusammengebacken' oder ‚angebacken' = ‚vertrocknet'. Genau so gebraucht noch der Papyrus Ebers das Wort zweimal, anscheinend nach Quellen des Mittleren Reiches. Möglicherweise ist das doch mit dem *ḳfn* der Pyramidentexte verknüpft, so daß die Bedeutung sich entwickelt hat: ‚vor Hitze sich zusammenbiegen, einschrumpfen, verhutzeln'. Das Substantiv ‚Aschenbrot' (nach dem Koptischen; nach der obigen Bedeutung der Verbalwurzel würde man eher auf die außen am Ofen angeklebten Brotfladen schließen), taucht im Mittleren Reich auf, Griffith, *Siuth*, pl. 7, in der bekannten Vertragsinschrift (286, 314 etc.) als *ḳfn* (vgl. auch *Miss. Franç.* I, 216 *knfwt*, was mir nicht ganz sicher ist). *Ḳfn* heißt ‚Brot backen' erst *Totb. N.* 99, 3 (= Budge 8⁰ 208, 13), in einem Text, der freilich auch wieder auf Überlieferung aus dem Mittleren Reich zurückgehen sollte. Nicht klar ist mir *kfnw* in *Louvre*

C. 167 (Pierret, *Rec.* I, 61), wohl noch vom Ende des Mittleren Reiches.

Das Verb finden wir im Neuen Reich nicht nur in der späteren Bedeutung ,backen', sondern sogar mit der späteren Metathese. So *Pap. Anast.* II, 8, 3 ,(der Bäcker steht da) backend' *ḳnf*(*ī*)   (= *Sall.* I, 7, 7, verderbt *g3fī*). Das Substantiv sucht man noch viel später immer möglichst in der alten Form *ḳfn* zu halten, z. B. noch *Canopusdekr.*, hieroglyphisch Z. 26, *ḳfn,* wo die demotische Übersetzung (73) *ḳnf* schreibt. Vgl. auch *Rec. Trav.* 4, 25 etc.

Daraus ergiebt sich also: es handelt sich hier weder um ein urverwandtes ägyptisch-libysches Wort, noch um eine alte Entlehnung des Ägyptischen aus dem Libyschen, die ohnedies unwahrscheinlich wäre. Das Libysche hat das Kulturwort für ,backen' aus Ägypten entlehnt, und zwar nach der Bedeutungsentwicklung nicht vor dem Jahre 1500 v. Chr., wahrscheinlich erst mehrere Jahrhunderte später.

Das Interessanteste an dieser Feststellung ist nun aber, daß das Wort nach Ägypten in seiner libyschen Form zurückgewandert scheint. Die unterägyptisch-koptische Bibelübersetzung gebraucht nämlich für ,Aschenbrote' ständig einen merkwürdigen, ohne alle Analogien dastehenden Plural ⲔⲈⲚⲈⲪⲒⲦⲈⲚ (mit dem Pluralartikel ⲚⲒ), während sie für das Nomen ,Bäcker' ⲔⲈⲚⲈⲪⲒⲦⲎⲤ hat, halb gräzisiert. Solche pseudogriechische Wörter mit griechischer Endung zählt Stern, *Kopt. Gramm.* 169, mehrere auf; es ist also daraus nicht sicher zu schließen, daß man ein ursprüngliches ⲔⲈⲚⲈⲪⲒⲦ als Fremdwort empfand. Eher würde das ⲫ da, wo wir das gut ägyptische ϥ erwarten sollten, dahin weisen. Ob dies nun aber viel oder wenig für die fremde Herkunft bedeutet, jedenfalls ist der Plural auf *-en* die üblichste äußere Pluralbildung des Libyschen. Ganz korrekt libysch ist die Bildung *kenefiten* natürlich nicht. Man würde für ein korrektes Feminin **tiknefin* erwarten oder nach Hanoteau, (*Gramm.* Tomachek, 24) etwa **tiknafatin* oder ähnlich. Am nächsten kämen Bildungen im Schilḥa (Stumme, S. 37) mit nicht mehr deutlich als weiblich empfundenem *-t-* wie *irrâten* von *arra* ,Schrift', weil wir ja auch hier nicht sicher sagen können, ob überhaupt eine

weibliche oder männliche Substantivbildung gemeint war. Wie das nun zu erklären ist, ob wir uns auf die Freiheiten berufen müssen, welche die große Verschiedenheit der Formenlehre in den heutigen libyschen Sprachen, zumal in den noch unbekannten Westdialekten oder gar in deren Form vor 2000 Jahren erlaubt, oder ob wir hier einfach barbarisches Halblibysch haben, nicht viel besser als die oben besprochene, pseudogriechische Form ΚΕΝΕΦΙΤΗϹ, das kann ich noch nicht sagen. Ein ägyptisches Denominativ *ḳenefit(y)* ‚Bäcker' als die Grundform auch für jenes Wort ‚Brot' anzunehmen, würde für die Endung *-it(y)* ein weibliches Substantiv *ḳnft* voraussetzen, das wir bisher im Ägyptischen nicht nachgewiesen haben. Das könnte man freilich als eine bloße Analogiebildung ansehen, und so könnte man auch die anderen Schwierigkeiten der Vokalisation, wenn die Bildung aus dem Ägyptischen zu erklären wäre, abschwächen. Ich möchte aber nicht allzuviel wissen und mich lieber auf die Feststellung der libyschen oder libysch sein wollenden Pluralbildung beschränken. Schon darin liegt eine sehr merkwürdige Tatsache, eine Illustration der großen Bereitwilligkeit der ägyptischen Sprache aller Perioden, fremde Wörter und Formen aufzunehmen. Ich stelle das Kuriosum damit in die Reihe der verschiedenen altafrikanischen Glossen, die ich in dieser Zeitschrift bisher gesammelt habe und hoffe, mit der Zeit wird die genauere Erklärung der Sonderbarkeiten gelingen.

W. MAX MÜLLER.

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Band 27

AKADEMISCHE DRUCK- u. VERLAGSANSTALT
GRAZ–AUSTRIA

Lizenzausgabe des Orientalischen Institutes
der Universität Wien

Unveränderter Nachdruck der bei Alfred Hölder
1913 in Wien erschienenen Ausgabe

Photomechanischer Nachdruck

Printed in Austria
ISBN 3-201-01058-8
85.78

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, H. JUNKER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XXVII. BAND.

Inhalt des siebenundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

Seite

Zur Etymologie von بلغ, von RUDOLF RŮŽIČKA 1

Mitteliranische Studien III, von CHRISTIAN BARTHOLOMAE 19

Schrift und Sprache, von C. NISSEN-MEYER 25

Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur, von M. WINTERNITZ 33

Einige das Mehri betreffende Bemerkungen zu BROCKELMANNS Grundriß II (Syntax), von MAXIMILIAN BITTNER 48

Zur Beurteilung der awestischen Vulgata, von H. REICHELT 53

Über den Lautwert des hebräischen ע, von ED. KÖNIG 65

Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias, von DR. SYLVESTER OCTAVIAN ISOPESCUL 141

Das Meroitische, von HUGO SCHUCHARDT 163

Schrift und Sprache, von C. NISSEN-MEYER (Fortsetzung) 184

Das einheitliche Thema des Dīghanikāya, von R. OTTO FRANKE 198

Zur Geschichte des Sāṃkhya, von OTTO STRAUß 257

Das einheitliche Thema des Dīghanikāya, von R. OTTO FRANKE (Schluß) . . 276

Die Notationen der vedischen Liedertexte, von RICHARD SIMON 305

Mitteliranische Studien IV, von CHRISTIAN BARTHOLOMAE 347

Zum Dîwân des Abû' l-Aswad ed-Du'alî, von O. RESCHER 375

Die Bedeutungen von Sanskrit *nīvi*, von TH. ZACHARIAE 398

Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak, von A. VARDANIAN 415

Anzeigen.

DIEDRICH WESTERMANN, The Shilluk People, their Language and Folklore, von L. REINISCH 75

M. WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, von JARL CHARPENTIER . 85

Nubische Übersetzung der Evangelien, von H. SCHUCHARDT 97

WILHELM GEIGER, The Mahāvaṃsa, von M. WINTERNITZ 118

HARRY HOLMA, Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon, von V. CHRISTIAN . 122

	Seite
PERCY S. P. HANDCOCK, Mesopotamian Archaeology, von V. CHRISTIAN	124
FELBER E., Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit, von J. KIRSTE	217
HERTEL J., The Pañcatantra-Text of Pūrṇabhadra, von J. KIRSTE	224
RICHARD SIMON, Index Verborum zu LEOPOLD V. SCHROEDERS Kāṭhakam-Ausgabe, von M. WINTERNITZ	228
J. CHARPENTIER, Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie, von M. WINTERNITZ	229
MAXIMILIAN BITTNER, Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter, von MAX GRÜNERT	442
F. CHARLES JEAN, Les Lettres de Ḫammurapi à Sin-idinnam, von H. TORCZYNER	445
HANS ABEL, *Eine Erzählung im Dialekt von Ermenne* (Nubien), von H. SCHUCHARDT	455

Kleine Mitteilungen.

Ein Nachtrag zum arm. Suffix *-ուհի*, von P. A. VARDANIAN	126
Zu 𐩭𐩥𐩡𐩰 als Präposition, von ADOLF GROHMANN	128
Zu äth. ገብገብ ፡ *atrium, vestibulum tentorii*, von M. BITTNER	129
Zu mehri *raḥmêt* ‚Regen‘, von M. BITTNER	129
Armenisch *ցուպ* und *վրձին*, von M. BITTNER	130
Türkische Etymologien, von FRIEDRICH V. KRAELITZ	130
Zu osmanisch-türkisch ماونه, von FRIEDRICH V. KRAELITZ	133
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1912 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften	135
Av. *dūraoša-* : ai. *duróṣa-*, von JARL CHARPENTIER	235
Entgegnung, von DIEDRICH WESTERMANN	244
Zusatz, von L. REINISCH	254
B. LIEBICH, Verhüllung der jungen Ehefrau vor dem Schwiegervater	474
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1913 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften	478

Die Leiter des Orientalischen Institutes der k. k. Universität und Herausgeber der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes geben tief erschüttert Nachricht von dem Ableben ihres Kollegen, Herrn Hofrates

Prof. Dr. David Heinrich von Müller,

der am 21. Dezember 1912 nach schwerem Leiden verschieden ist.

Zur Etymologie von بلغ.

Von

Rudolf Růžička.

Der Stamm بلغ findet in den übrigen semitischen Sprachen keinen ihm der Form und der Bedeutung nach entsprechenden. Mit dem gemeinsemitischen *bl*ʿ ‚schlingen, essen‘ hat er nichts zu tun; dieser Stamm kommt von der Wurzel *l*ʿ, von welcher zahlreiche Stämme mit der Bedeutung ‚schlingen, essen‘ abgeleitet sind und ist durch Präfigierung von *m*, das, wie bekanntlich häufig in den semitischen Sprachen, zu *b* geworden ist, entstanden; also *bl*ʿ = *m* + *l*ʿ.

Aber auch im Arabischen steht بلغ ziemlich isoliert da. Wie wir sehen werden, ist diese Isolierung durch den Umstand verursacht worden, daß der erste Radikal dieses Stammes nicht ursprünglich ist, sondern ebenfalls aus *m* entstanden ist, was das Heraustreten von بلغ aus dem Kreise der verwandten Stämme zur Folge hatte.

Den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden folgende Tatsachen.

Einen einzigen Berührungspunkt innerhalb der Stämme der Wurzel *bl* findet بلغ im Stamme بلخ, und zwar in der Bedeutung *lang, hoch, groß sein.* Diese Bedeutung hat بلغ in أَبْلَغُ *lang, hoch,* die Freytag **1**, 155 anführt; أَبْلَغُ *Procerus, longus collis.* Dieselbe Bedeutung finden wir bei بلخ in بَلْخ *Länge, Höhe, Größe*; cf. L **3**, 486, Z. 22: البَلْخ الطول. Metaphorisch bedeutet dann بلخ I, V *hochmütig, stolz sein*; بَلْخ, بِلْخ, أَبْلَخ *hochmütig, stolz,* eigentlich *hoch*; ibid. Z. 18 sq.:

البِلَّغ والبُلَّغ الرجل المتكبّر فى نفسه بلِغ بَلَغًا وتبلّغ أى تكبّر وهو أبْلَغ أى بيّن البَلَغ. Zu der Bedeutungsentwickelung von *hoch* zu *hochmütig, stolz* gibt es bekanntlich im Arabischen zahlreiche Analogien; vgl. علا, أشمّ etc.

Und dieser Stamm بلغ ist es, der uns auf den Weg zu den Stämmen der Wurzel *ml* weist. Denn neben بلغ in der Bedeutung *hochmütig, stolz sein* finden wir in derselben Bedeutung ملغ; cf. L **4**, 25, Z. 7: والمَلْغ التكبّر. Dieser Stamm hat sich bloß in der abgeleiteten Bedeutung erhalten, für die ursprüngliche konkrete Bedeutung *hoch sein* findet sich kein Beleg mehr. Weitere abgeleitete Bedeutungen von ملغ werden unten angeführt werden.

Nun finden wir innerhalb der Stämme der Wurzel *ml* zahlreiche Formen mit der Grundbedeutung *lang sein*, sowohl im räumlichen als auch im zeitlichen Sinne. Zuerst seien an dieser Stelle diejenigen Stämme angeführt, deren Bedeutung sich auf die räumlichen Verhältnisse beschränkt.

Hieher gehört das lautlich dem Stamme بلغ am nächsten liegende ملع: مَيَّلَع *lang, hoch*; diese Form kommt in Ḳāmūs vor; cf. bei FREYTAG **4**, 208: مَيَّلَع *Procerus, longus. Kam.*; also bedeutet مَيَّلَع genau dasselbe wie أَبْلَغ. Ferner مَلِيع *hohes Gebirge*; L **10**, 220, Z. 1: ومَلِيع هضبة بعينه. Von *langem, sich lang hinziehendem Wege* ibid. 219, Z. 21 sq.: والمَيَّلَع الطريق الذى له سندان مدّ البصر. Also bedeutet مَيَّلَع sowohl *hoch* als auch *lang*.

Der Stamm *mlʿ* kommt bloß im Arabischen und Äthiopischen (s. unten) vor; es liegt also die Vermutung nahe, daß er sich erst im Südsemitischen als eine Verstärkung des ursemitischen Stammes *mlʾ* in dessen Grundbedeutung *lang, hoch sein* entwickelt hat. Der Stamm *mlʿ* ist die Voraussetzung des ausschließlich arabischen بلغ, das sich über ملغ aus ihm entwickelt hat. Aus der vorausgesetzten Nebenform zu ملع *mlḥ* hat sich ebenfalls bloß im Arabischen ملخ und daraus بلخ entwickelt. Also stellt sich das Verhältniss dieser Stämme im durch unten angeführte Tatsachen näher zu begründenden Schema wie folgt dar:

ml'
|
ml'
mlġ — (*mlḥ*)
| |
blġ — *mlḫ*
|
blḫ

Wie gesagt, liegt der Begriff *lang, hoch sein* auch dem gemeinsemitischen Stamme *ml'* zugrunde und diese Grundbedeutung hat sich noch im späteren Entwicklungsstadium des Stammes erhalten. So finden wir im Bh. bei Angaben von Längenmaßen: מְלֹא הַחֶבֶל *eine Schnurlänge* 2 S. **8**, 2, מְלֹא הַקָּנֶה *eine Meßrute lang* Ez. **41**, 8, מְלֹא קוֹמָתוֹ *so lang er war* 1 S. **28**, 20. Ebenso im Syrischen ܐܡܐ ܡܠܐ ܐܡܘܬܐ *in cubitus longitudinem* (Thes. 2119), ܡܠܐ ܙܪܬܐ *quod mensurae unius spithamae aequat* (ibid.). Im Aram. מַלְיָא *Erhöhung*, מְלִיתָא, מַלְיְתָא, מוּלְיְיתָא *Wall*. Im Assyr. *malū* II 1 ,auffüllen, aufwerfen, eine Terrasse, einen Hochweg' u. dgl. (AHWB 409 b), III[II] 1 ,auffüllen lassen, aufführen lassen, eine Terrasse, durch Aufschüttung der Erde, Auftürmung von Quadern' usw. (ibid. 410 b), *mulū* ,Auffüllung, Erdaufwurf, Terrasse, künstliche Erhöhung' u. dgl., *tamlū* ,Auffüllung, Aufwurf, spez. Terrasse' (ibid. 411 b).

Derselbe Begriff liegt auch diesem Stamme in der Bedeutung *den Bogen spannen*, eigentlich *in die Länge ziehen* zugrunde, die im Arabischen, Hebräischen, Syrischen und Assyrischen vorkommt und also mit gutem Recht als recht altertümlich, ja ursemitisch bezeichnet werden darf. Die gewöhnliche Erklärung, dieser Bedeutung liege der Begriff *den Bogen mit dem Pfeile füllen* zugrunde, ist nicht wahrscheinlich. Erstens wird doch der Bogen mit dem Pfeil nicht gefüllt; diese Vorstellung ist ganz unmöglich. Zweitens haben wir direkte Zeugnisse dafür, daß unter dieser Bedeutung nicht *das Füllen des Bogens*, sondern *dessen in die Länge ziehen* verstanden wurde. So führt *Thesaurus* folgende Stelle an: ܡܬܚܗ ܠܩܫܬܐ ܡܫܡܠܝܐܝܬ *arcum plene intendit* (Thes. 2126), das nur *er zog den Bogen seiner ganzen Länge nach*, nicht aber *seiner Fülle nach* bedeuten kann. Die arabische Definition der Redensart lautet: ملّأ فى قوسه غرّق النشّابة والسهم

وأملأت النزع فى القوس اذا شددت النزع فيها التهذيب يقال.أملأ فلان فى قوسه اذا أغرق فى النزع (L 1, 153, Z. 17 sq.). Also finden wir hier ausdrücklich أملأت النزع, was nichts anderes bedeuten kann, als *in die Länge ziehen* = شددت النزع. فى bei أملأ entspricht demjenigen von مدّ فى *das Leben in die Länge ziehen, verlängern* und ist nur eine Art Verstärkung von باء التعدية in Verbindungen wie جذب به etc. So finden wir in Sach. 9, 13: קֶשֶׁת מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם *als Bogen spanne ich Ephraim.* Im Syrischen ܡܠܘ ܩܫܬܐ *arcum impleverunt sagitta* (Thes. 2118), richtig *arcum intenderunt*; ܡܠܝܗ̇ ܠܩܫܬܐ ܓܐܪܐ (ibid.) *er spannte den Bogen samt dem Pfeile, durch das Auflegen des Pfeiles,* nicht *er füllte den Bogen mit dem Pfeile.* Absolut ܡܠܐ *intendit arcum,* ܩܫܬܐ ܕܡܠܝܐ *arcus tensus* (ibid.). Über ܡܠܐܐ cf. oben. Im Hebräischen und Syrischen finden wir auch die Konstruktion מִלֵּא יָדוֹ בַקֶּשֶׁת (2 K. 9, 24), ܡܠܐ ܐܝܕܗ ܒܩܫܬܐ (Thes. 2118) *er zog, spannte die Hand samt dem Bogen.* Im Assyrischen *ḳašāti ulta-ma-la*, d. i. *uštamallā* ‚die Bogen wurden gespannt‘ (nicht ‚gefüllt‘ AHWB 410 b), *ḳa-áš-tum ma-li-tum* ‚gespannter Bogen‘ (nicht ‚gefüllter‘ ibid. 411 a). Im Arabischen ملأ II, IV *den Bogen spannen* (cf. oben).

Aus derselben Grundbedeutung *lang machen, verlängern* hat sich andererseits im Arabischen bei zwei anderen Stämmen der Wurzel *ml* die Bedeutung *nachlassen* entwickelt. Es ist ملا IV *die Zügel etc. nachlassen* mit Akk. oder فى gerade so wie ملأ II, IV *spannen.* Cf. L 20, 160, Z. 4: وأملى للبعير فى القيد أرخى ووسّع فيه und ibid. Z. 9 sq.:

ألا ليت شعرى هل تروذنّ ناقتى * بحزم الرقاش من مقال هوامل
هنالك لا أملِى لها القيد بالضحى * ولست اذا راحت علىّ بعاقل

أى لا أطِيلُ لها القيد. Dieselbe Bedeutung hat sich bei بلغ entwickelt: بلغ II *mit ausgestrecktem Arm dem Pferde die Zügel schießen lassen*; L 10, 301, Z. 23: وبلّغ الفارس اذا مدّ يده بعنان فرسه ليزيد فى جريه.

Wie aus den angeführten Belegen ersichtlich ist, bedeuten die Stämme nicht nur *lang sein,* sondern auch kausativ *lang machen,* nicht nur *hoch sein,* sondern auch *hoch machen, erhöhen,* und zwar sowohl in der Grundform als auch in den abgeleiteten (Pi., Pa., im Arab. II und IV F. etc.) Formen. Das Objekt kann nun nicht nur

ein konkreter Gegenstand, sondern auch eine Handlung sein, selbst solche, die sich bloß aus der Situation ergibt, in der Sprache aber keinen Ausdruck findet. Wenn wir also im Hebräischen מלא Pi. mit אַחֲרֵי in der Bedeutung *hinter jemandem weithin gehen, jemandem (Gott) weithin folgen* (Nu. **14**, 24: וַיְמַלֵּא אַחֲרָי; ebenso **32**, 11, 12, Dt. **1**, 36, 1 K. **11**, 6) finden, so ist hier aus der Situation als Objekt der allgemeine Begriff des Bewegens, des Gehens zu ergänzen; wörtlich also heißt es *die Bewegung, das Gehen lang, weit machen*. So ist die Grundbedeutung *lang, hoch sein*, eine ursprünglich den Gegenständen inhaftierende Eigenschaft, auf die Bewegung übertragen worden. Auf diese Weise ist aus *lang sein* die Bedeutung *weithin gehen, sich entfernen*, aus *hoch sein* die Bedeutung *steigen, wachsen* entstanden.

So finden wir im Assyrischen מלא in der Bedeutung *weithin gehen, sich entfernen*; cf. AHWB 409 a: ‚. . . die Könige und Statthalter, die ihr Amt (*piḳittu*) im Stich gelassen hatten und *im-lu-u ṣēra* in die Wüste gelaufen waren.‘ Im Arabischen und Äthiopischen finden wir in dieser Bedeutung den aus *ml'* verstärkten Stamm *mlʿ*: arab. ملع *sich entfernen, tief ins Land eindringen*; L **10**, 218, Z. 1 unten bis 219, Z. 1: والملع الذهاب فى الأرض. Äth. መለዐ *propere transire, cursum tendere, procedere, pergere*; አመለዐ, አምለዐ *cursum ulterius tendere, porro ire, protenus proficisci* (Dillm. 154). Aus der vorausgesetzten Nebenform *mlḫ* hat sich im Arabischen entwickelt mit derselben Bedeutung ملخ *sich entfernen, tief ins Land eindringen*; L **4**, 25, Z. 8: وملخ فى الأرض ذهب, Z. 10 sq.: وملخ القوم ملخة صالحة اذا أبعدوا فى الأرض.

Beispiele auf die Bedeutungsentwicklung *hoch sein — steigen, wachsen*: Bh. מָלֵא mit עַל *wachsen, steigen, von einem aus seinen Ufern tretenden Fluß*; Jos. **3**, 15: וְהַיַּרְדֵּן מָלֵא עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו; Pi. mit derselben Bedeutung und Konstruktion; 1 Ch. **12**, 15: וְהוּא מְמַלֵּא עַל־כָּל־גְּדוֹתָיו. Assyr. *mīlu* ‚Hochwasser, Flut‘ (AHWB 411 a). Über بلغ *groß wachsen* cf. unten.

Bei metaphorischer Anwendung der Stämme mit dieser Bedeutung bei Sachbegriffen entsteht die Bedeutung *sich hinziehen, sich*

hinstrecken. So finden wir im Neuhebräischen מְלֹא עֵינַיִם *soweit der Blick reicht*, eigentlich *das sich Hinstrecken der Sehkraft der Augen.* Genau dasselbe bedeutet im Arabischen eine Ableitung des verstärkten Stammes ملع: مَلِيع *Gesichtsweite*; L **10**, 220, Z. 3: قال مليع مدّ البصر وأرض مستوية; cf. auch oben مَيْلَع. Ferner von der durch ein *i̯* erweiterten Wurzel *ml* مِيل *Längenerstreckung des Gesichtsbereichs, Längenmaß*; L **14**, 161, Z. 20 sqq.: والمِيل من الأرض قدر منتهى مدّ البصر... وقيل مَسافة من الأرض متراخية ليس لها حدّ معلوم.

Die Bedeutung *sich weithin ziehen, erstrecken* legt eine Ergänzung des Verbalbegriffs nahe, nämlich die Bestimmung des Raumes, über welchen oder durch welchen sich das Subjekt erstreckt der Länge oder der Höhe und schließlich mit naheliegender Erweiterung des Begriffes allen Dimensionen nach. Auf diese Weise hat sich aus der Bedeutung *sich hinstrecken* die Bedeutug *füllen* entwickelt, die bei dem Stamme *ml'* ursemitisch ist. Der Begriff *sich hinstrecken, sich ausdehnen* liegt den arabischen Formen مَلًأ *weite Gegend, Wüste,* eigentlich *die Ausdehnung,* ferner vom verstärkten Stamme ملع: مَيْلَع, مَلَاع und vom Stamme *mlu̯*: مَلًا, مَلَاة, die alle المتّسع من الأرض, ما اتّسع من الأرض bedeuten, zugrunde. Cf. auch das neuhebräische מְלוֹא *Raum,* eigentlich wieder *Ausdehnung.* Wenn wir also 1 K. **8,** 10 lesen: וְהֶעָנָן מָלֵא אֶת־בֵּית יְהוָה, so ist die ursprüngliche Bedeutung etwa folgenderweise zu fassen: *Die Wolke erstreckte sich über das Gotteshaus.* Die Ergänzung des Verbalbegriffs, d. h. die Bestimmung des Raumes, über welchen das Erstrecken sich vollzieht, der gefüllt wird, wird durch den allgemeinen adverbiellen Kasus, den Akkusativ, ausgedrückt. In weiterer Entwicklung des Stammes in dieser Bedeutung heißt dann passivisch-intransitiv מָלֵא, *malū,* مَلِئَ, መልአ *voll sein.*

Eine andere bei den Verben mit der Bedeutung *weithin gehen, sich weithin erstrecken* naheliegende Ergänzung ist die Bestimmung des Endpunktes, der Grenze des Hingehens und des Sich-Erstreckens, die gewöhnlich und ursprünglich wieder durch einen Akkusativ ausgedrückt wird. Von dem Begriffe dieses Endpunktes aus erhalten dann diese Stämme die Bedeutung *bis zu diesem Endpunkte hin-*

gehen, sich bis zu ihm hinziehen, zu ihm gelangen, ihn erreichen, transitiv *gelangen lassen, bringen, zu Ende bringen, vollbringen.*

Auch diese Bedeutung ist bei dem Stamme *ml'* ursemitisch. So finden wir im Bh. מלא Pi. *die Worte eines andern zu Ende bringen, ergänzen und bestätigen, verwirklichen*; 1 K. **1**, 14: מִלֵּאתִי אֶת־דְּבָרָיִךְ, 1 K. **2**, 27: לְמַלֵּא אֶת־דְּבַר יְהוָה; *jemandem etwas bringen, geben*: 1 S. **18**, 27: וַיָּבִא דָוִד אֶת־עָרְלֹתֵיהֶם וַיְמַלְאוּם (z. L. וַיְמַלְאֵם) לַמֶּלֶךְ; *eine Bitte erfüllen*; Ps. **20**, 6: יְמַלֵּא יְהוָה כָּל־מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ; *zu Ende führen, ausführen*; 1 K. **8**, 15: בְּיָדוֹ מִלֵּא; cf. auch Jer. **44**, 25. Auch die natürlichste Erklärung der Redensart Esth. **7**, 5: מְלָאוֹ לִבּוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּן *er nahm sich vor, wagte, so zu handeln* ist: *Sein Herz brachte ihn so weit, dazu, um....* Intransitiv mit לֵב als Subjekt Coh. **8**, 11: מָלֵא לֵב בְּנֵי־הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע; die Konstruktion entspricht dem arab. جاء به. Im Syrischen bedeutet ܫܠܡ *zu Ende bringen*; Thes. 2117 sq.: ܡܢ ܕܫܠܡܢ ܫܐܠܬ ܫܠܡܗ ܕܐܦܝܣܩܘܦܐ *quum episcopi salutationem finivimus.* Ethpe. *absolutus, ad finem perductus est*; ܡܛܠ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܠܡܐ ܗܘܐ ܥܒܕܐ *διὰ τὸ μὴ πληροῦσθαι τὸ ἔργον* (Thes. 2121). Pa. *perfecit*; ܫܠܡ ܡܫܬܘܬܐ *ad finem perduxit convivium* (ibid.). Schaf. ܫܡܫܠܡ *perfecit, consummavit* ܫܡܫܠܡܬ ܘܥܒܕܬ, Gen. xviii. 21; ܐܢܐ ܫܡܫܠܡܬ ܒܬܪ ܡܪܝܐ *Dominum omnino oboedivi* Josh. xiv. 8. *complevit, perfecit, finivit. omnes versus in iisdem literis* ܡܫܡܫܠܡܝܢ *desinunt, finem habent.* ܢܫܡܫܠܡ *perficiat id quod praecepimus*; *eandem poenam ac bigami* ܢܫܡܫܠܡܘܢ *perficient, ferent* (Thes. 2122). ܫܡܫܠܡ *finivit itinerationem* (ibid.). *perfecit, servavit promissum* BH Chr. 356 (ibid.) Bh. מָלֵא adverbiell *vollständig*; Nah. **1**, 10: כְּקַשׁ יָבֵשׁ מָלֵא. Ähnlich im Syrischen adverbielle Formen Thes. 2127: ܡܫܠܡܐܝܬ *plene, penitus, perfecte*; ibid. 2129: ܡܫܡܫܠܡܐܝܬ *plane, perfecte*; ܡܫܡܫܠܡܢܐܝܬ *plane, perfecte, integre,* ܡܫܬܠܡܢܐܝܬ *perfecte.* Äth. ፈጸመ *compleri, completum vel ad finem perductum esse, de negotiis,* ተፈጸመ *compleri, ad finem perduci.*

Hieher gehört auch die im Assyrischen, Hebräischen und Syrischen vorkommende, also wieder recht altertümliche Redensart: *die Hand jemandes zu etwas, einer Person oder einer Sache* (durch Akk. ausgedrückt) *gelangen lassen, es jemandem in die Hand geben, anvertrauen, ausliefern, übergeben, überantworten.* Man vergleiche zuerst

die in AHWB 409 b angeführten Beispiele: ‚*ana ḳāt*, gewöhnlich *ḳātū* (= *ana ḳāt*) *mullū* die Hand jemandes mit etwas füllen, d. h. jemanden mit etwas belehnen, jemandem eine Person oder Sache übergeben, überantworten. . . . .] *ḳa-at na-ki-ri-šu li-ma-al-lu-šu* seinem Feind möge er ihn überantworten. -*a-na . . . . la ma-gi-re-šu ana ŠÚ²-šu mul-li-e* damit ihm überantwortet würden die ihm nicht Willfährigen. — *Nabonid* (Akk.) *u-ma-al-la-a ḳa-tu-uš-šu* überantwortete er (Marduk) ihm (dem Cyrus). — *Rammanirari ša Ašur malkūt lā šanān u-mal-lu-ú/u ḳa-tuš-šu/ú* den Asur mit einer Herrschaft ohnegleichen belehnt hat. — Das zahlreiche Volk, *šá Marduk bi-e-la u-ma-al-lu-ú ga-tu-ú-a* das zu beherrschen Marduk mir übertragen. — *Nabū-bal-iddina, ša . . . . Marduk ḫaṭṭa išarta rēʾūt nišē apēši u-mal-lu-ú ḳa-tuš-šu.*‘ Wie aus diesen Beispielen ersichtlich ist, handelt es sich um Personen, ja sogar um zahlreiches Volk.

Es ist unmöglich, anzunehmen, daß die ursprüngliche Bedeutung *die Hand jemandes mit einem zahlreichen Volke oder mit einer Person füllen* gewesen wäre; dagegen in dem von mir oben hervorgehobenen Zusammenhange erklärt sich die Redensart ganz natürlich. Dieselbe Grundbedeutung hat die syrische Redensart ܡܰܠܺܝܘ ܐܺܝܕܰܝܗܽܘܢ ܟܽܘܡܪܽܘܬܳܐ (Thes. 2122) *sie vertrauten ihnen das Priesteramt an*; absolut ܡܰܠܺܝ *cum* ܥܰܡ *consecravit, inauguravit* (Thes. 2118); Schaf. ܡܰܠܺܝ ܥܰܡ *consecravit* (*Thes.* 2122), Part. ܡܡܰܠܝܳܐ ܐܺܝܕܰܘܗ݈ܝ *consecratus* (ibid.). Im Hebräischen מִלֵּא אֶת־יָד nur absolut *jemandem das Priesteramt übergeben* Ex. **28**, 41, **29**, 9, Ri. **17**, 5, 12, 1 K. **13**, 13 etc., davon מִלֻּאִים *Einsetzung des Priesters* Lv. **8**, 33 etc.

Durch dieselbe Grundbedeutung wird auch die hebräisch-syrische Redensart erklärt: מִלֵּא יָדוֹ לְ *gegen jemand freigebig sein*, eigentlich *seine Hand zu jemandem gelangen lassen*; 1 Ch. **29**, 5: לְמַלֹּאות יָדוֹ הַיּוֹם לַיהוָה, 2 Ch. **29**, 31: עַתָּה מִלֵּאתֶם יֶדְכֶם לַיהוָה. Syrisch ܡܰܠܺܝ ܐܺܝܕܰܘܗ݈ܝ ܠܟܽܘܡܪܳܐ (Thes. 2118).

Wie wir sehen, ist diese Bedeutung des Stammes *mlʾ* ‚zu einem Endpunkte gelangen‘ gemeinsemitisch und, wie man wohl mit Recht sagen kann, ursemitisch. Um so mehr muß es auffallen, daß, bis auf spärliche Überreste, diese Bedeutung beim arabischen مَلأ nicht

vorkommt. Hieher ist nur zu stellen ملأ *in einer Handlung bis zur Grenze gehen, sich angestrengt mit ihr beschäftigen, sie vollständig ausführen*; FREYTAG 4, 202: جعل وملأ *Accurate fecit. Jac. Schult.*; in der v. Form ibid. 203: تملّأ النظر إليه *Intentissimis in eum oculis vidit. Jac. Schult.*; davon مَلِىء; ibid.: مَلِىء *Omnia, quae in religione praestanda sunt, praestans, nec moram nectens. Kam.* Im transitiven Sinne *jemanden zu einer Sache gelangen lassen, ihm dazu verhelfen, helfen, beistehen* ملأ I, III mit Akk. der Person und على der Sache; L 1, 154, Z. 9 sq.: وحكى ملأه على الأمر يملؤه ومالأه; Z. 11: وقد مالأته على الأمر ممالأة ساعدته عليه وشايعته.

Der Grund dieser auffallenden Erscheinung liegt darin, daß ملأ in dieser Bedeutung im Arabischen von dem verwandten Stamme بلغ verdrängt worden ist. بلغ hat nicht nur ملأ, sondern auch alle übrigen verwandten Stämme fast gänzlich aus dieser Bedeutung herausgedrängt. Wie die erhaltenen Überreste dieser Bedeutung beim Stamme ملخ und ملغ zeigen, hat sie sich schon vor dem Übergange des *m* in *b* entwickelt. So bedeutet ملخ auch *sich einer Sache vollständig hingeben, sich angestrengt mit ihr beschäftigen*; L 4, 25, Z. 14 sq.: وهو يملخ بالباطل مَلْخًا أى يتلهّى ويلجّ فيه وقيل فلان يملخ فى الباطل مَلْخًا يتردّد فيه ويكثر. Die Bedeutung *weit, bis zur äußersten Grenze gehen* hat sich also auch bei diesem Stamme auf die intensive Beschäftigung mit einer Sache beschränkt.

Ebenso verhält es sich mit dem Stamme ملغ. Daß die intensive Beschäftigung mit einer Sache und die Intensivität im allgemeinen die ursprüngliche Bedeutung dieses Stammes ist, dies beweist der Umstand, daß مِلْغ eine einer Person im höchsten Grade inhaftierende Eigenschaft im allgemeinen bedeutet, nicht nur أحمق, sondern auch شاطر (cf. auch unten بلغ *beredt sein*); cf. L 10, 335, Z. 2 u. sq.: المِلْغ بالكسر المتملّق وقيل الشاطر وقيل الأحمق الذى يتكلّم بالفحش وقيل الذى لا يبالى ما قال ولا ما قيل; dies beweist ferner der Umstand, daß مِلْغ und dessen Nebenform بِلْغ als eine Verstärkung von أحمق, als ein إتباع, angewandt wird; L 10, 336, Z. 4 sq.: ويقال مِلْغ متملّغ وقالوا بِلْغ مِلْغ فبِلْغ أحمق بالغ فى حمقه أو بالغ ما يريد مع حمقه ومِلْغ اتباع وقيل انه يفرد فلا يكون اتباعا. Die Etymologie بالغ ما يريد مع حمقه ist aller-

dings nicht richtig; cf. auch ibid. 302, Z. 11 sq.: وأحمق بَلْغ وبِلْغ أى هو من حماقته يبلغ ما يريده وقيل بالغ فى الحمق وأتبعوا فقالوا بِلْغ مِلْغ. Durch seine häufige Anwendung zur Verstärkung des Begriffes حمق hat der Stamm ملغ auch in selbständiger Existenz die Bedeutung *äußerst dumm sein* erhalten; بَلْغة heißt dann *äußerste Dummheit*; cf. *at-Tāǵ* s. v. بلغ: البَلْغة النهاية فى الحمق وقيل هى ان يبلغ الاحمق مع حماقته ما يريد. Sonst heißt ملغ I pass., V *sehr dumm reden*; L **10**, 335, Z. 1 u.: أَمْلَغ ,مِلْغ ;ومُلِغَ فى كلامه وتملّغ تحمّق *dumm* (*Rede*); ibid. Z. 1 u., 336, Z. 10: وكلام مِلْغ وأَمْلَغ لا خير فيه والمِلْغ الاحمق الوقس اللفظ; مَالِغ *nichtswürdig*; FREYTAG **4**, 208: *Homo nequam. Kam.*; ملغ III *derb mit jemand scherzen*; ibid.: مَالَغَ *Jocatus fuit obscoenis verbis c. a. p. et* ب *r. Kam.*; VI *sich über jemand lustig machen*; ibid.: *Irrisit c.* ب *p. Kam.*

Dies sind, wie gesagt, spärliche Überreste einer Bedeutung, die sonst der aus ملع über ملغ sich entwickelte Stamm بلغ vollends in Anspruch genommen hat und der, wie wir sehen werden, ein Vertreter seines Vorfahren, des gemeinsemitischen Stammes *ml'*, in dieser Bedeutung im Arabischen ist.

Die Bedeutung *zu einem Endpunkte gelangen, ihn erreichen* ist bekanntlich die Hauptbedeutung des Stammes بلغ. So von einer Sache L **10**, 301, Z. 7 sq.: بلغ الشىء يبلُغ بُلُوغا وبَلاغا وصل وانتهى; von einer Person, auch wenn der Endpunkt ein abstraktes Ereignis ist; ibid. 302, Z. 3 sq.: وبلغت المكان بُلُوغا وصلت اليه وكذلك اذا شارفت عليه ومنه قوله تعالى فاذا بلغن أجلهنّ أى قاربنه. Im späteren Arabisch heißt بالِغ ebenso wie أَبْلَغ *der äußerste, der letzte*; cf. DOZY **1**, 113: قاصِر بالغ *chose finale, Alc.* (*final cosa*). القاصِر بالغ *pour conclure, Alc.* (*en conclusion*); ibid.: ابلغ غاية *le dernier degré, Bc.* Von einer Wunde بَالِغ, بَلِيغ *tiefgehend, tief*; ibid.: جرح بالغ *blessure profonde, Bc.*; ibid.: بَلِيغ *grave, profond* (*blessure*), 1001 N. I, 82, 4; بَليغًا *grièvement, mortellement, Bc.* Weitere nominelle Ableitungen: بلاغ *das, was man zu bringen hat, was gelangt*; L **10**, 301, Z. 11 sq.: وفى حديث الاستسقاء واجعل ما أنزلت لنا قوّة وبلاغا إلى حين البلاغ ما يتبلّغ به ويتوصّل إلى الشىء المطلوب والبلاغ ما بلغك. بِلْغ ,بَلْغ *vollendet, geschehen*; ibid. 302, Z. 9—11: ويقال اللهم سَمْع لا بَلْغ وسِمْع لا بِلْغ وقد

ينصب كلّ ذلك فيقال سَمْعًا لا بَلْغًا وسِمْعًا لا بِلْغًا وذلك اذا سمعت أمرا منكرا أى يسمع به ولا يبلغ والعرب يقول للخبر يبلغ واحدهم ولا يحقّقونه سَمْعٌ لا بَلْغٌ أى نسمعه ولا يبلغنا. مَبْلَغ, مَبْلَغة *äußerstes Ziel, Endpunkt, wohin etwas gelangt*; ibid. 301, Z. 10: وبلغ مَبْلَغ فلان ومَبْلَغته, auch metaphorisch وقد بلغ فى الجودة مبلغا (cf. noch unten). بِلَغِين *Ende, Vollendung*; ibid. 302, Z. 20 sq.: وبلغ به البِلَغِين بكسر الباء وفتح اللام وتخفيفها عن ابن الاعرابى اذا استقصى فى شتمه واذاه.

In der II. und IV. Form bedeutet dann بلغ *etwas an einen gelangen lassen, bringen*; ibid. 301, Z. 8: وأبلغه هو إبلاغا وبلّغه تبليغا; besonders *Nachricht bringen, zukommen lassen*; als nomen verbale fungiert بَلاغ *Nachricht*; ibid. Z. 15 sqq.: وبلّغت الرسالة والبلاغ الإبلاغ وفى التنزيل الّا بلاغا من اللّه ورسالته أى لا أجد منجى الّا أن أبلّغ عن اللّه ما أُرسلت به والإبلاغ الإيصال وكذلك التبليغ والاسم منه البلاغ وبلّغت الرسالة التهذيب يقال بلّغت القوم بلاغا اسم يقوم مقام التبليغ. Im späteren Arabisch Dozy 1, 113: بلغ II *faire parvenir à sa destination, transmettre des traditions, répéter les paroles de l'imām.* بلّغهم الامر *référer, faire un rapport, Bc.* — بلّغ الحاكم شيأ *dénoncer, faire connaître à l'autorité, Bc.* Plur. بَلاغات bedeutet *Gerede*, بِلَغْن *Verläumder*; L 10, 302, Z. 18—20: والبلاغات كالوشايات . . . والبِلَغْن أيضا النمّام عن كراع والبلغن الذى يبلّغ للناس بعضهم حديث بعض; بلاغات bedeutet auch *Nachrichten*; Dozy 1, 113: بلاغات *des nouvelles, Cont.* 44 r°: بلغت الوزراء واكابر الناس عنه بلاغات منكرة; cf. auch *at-Tāǵ* s. v. بلغ: البُلّاغ كرُمّان الحدّاث.

In der III. Form bedeutet بلغ in konativer Bedeutung *das Äußerste zu erreichen suchen, die höchsten Anstrengungen machen, vollen Eifer auf etwas verwenden*; L 10, 301, Z. 21: بالغ يبالغ مبالغة والمبالغة أن تبلغ فى الامر; ibid. 302, Z. 13 sq.: وبِلاغا اذا اجتهد فى الأمر جهدك; 303, Z. 2 sq.: بالغ فلان فى أمرى اذا لم يقصّر فيه. Im späteren Arabisch hat auch die I. Form diese Bedeutung; cf. Dozy 1, 113: بلغ I (*ellipse de* غايته) *faire tous ses efforts pour*, فى, *Bidp.* 239, 9: وابلغ لك فى الكرامة. Die III. Form bedeutet im späteren Arabisch *übertreiben*; cf. Dozy l. c.: بلغ III *exagérer, Bc.*; بالغ فى وصف الشىء *charger, représenter avec exagération, Bc.*; *dans le même sens* بالغ فى شىء, *Nowairî Espagne* 448: وله مناقب كثيرة بالغ اهل الاندلس فيها

بالغ الثمن — .حتّى قالوا يشبه بعمر بن عبد العزيز *payer un prix excessif, Haiyân-Bassâm dans mes Notices* 181 *n.*, l. 5 *a, f*: وهو اوّل من بالغ الثمن بالاندلس فى شراء القينات; *afin qu'on ne soit pas tenté de lire* بالغ فى الثمن, *j'observerai que le man. B n'a pas* فى, *et que le Voc.* (*v° excedere*) *donne aussi la constr. avec l'accus.* — Ibid. 114: مُبَالِغ *exagéré* (*qui exagère*); — *amplificateur*; *déclamateur qui exagère*; — *recherché* (*opposé à naturel*), *Bc.* — مبالغة heißt als grammatischer Terminus *Hyperbole*; cf. FREYTAG 1, 155: مُبَالَغَةٌ (*apud Grammaticos*) *Intentio significationis, Hyperbola.*

In der VI. Form macht sich noch die ursprüngliche räumliche Bedeutung fühlbar; sie bedeutet *tief eindringen* (cf. oben بليغ ,بالغ, von der Wunde), *wirksam sein, vom Gerben*; L 10, 302, Z. 4 sq.: وتبالغ الدباغ فى الجلد انتهى فيه عن أبى حنيفة.

Die V. Form bedeutet *ein Ziel mit höchster Anstrengung zu erreichen suchen, nicht nachgeben, bis etwas erreicht wird* mit ب; L 10, 301, Z. 10: وتبلّغ بالشىء وصل إلى مراده; metaphorisch bei einer Krankheit als Subjekt *einen heftig befallen*; ibid. 302, Z. 20: وتبلّغ به مرضه اشتدّ. Ähnlich bedeutet die I. Form im Passiv *von Lästigem betroffen werden*; ibid. Z. 14—16: ويقال بُلِغَ فلان أى جُهِدَ قال الراجز

انّ الضباب خصعت رقابها * للسيف لمّا بُلِغت أحسابها

.أى مجهودها وأحسابها شجاءها وقوّتها ومناقبها Davon in der IV. Form *Böses zufügen*; cf. *al-Asās* s. v. بلغ: ابلغت اليه فعلت به ما بلغ به الاذى والمكروه البليغ. Dazu gehört die nominelle Form: بِلَغِين *Unglück, Gefahr*; L 10, 302, Z. 21—303, Z. 2: والبِلَغِين الداهية وفى الحديث ان عائشة قالت لامير المؤمنين علىّ عليه السلام حين اُخذت يوم الجمل قد بلغت منّا البِلغين معناه أنّ الحرب قد جهدتها وبلغت منّا كل مبلغ يروى بكسر الباء وضمّها مع فتح اللام وهو مثل معناه بلغت منا كل مبلغ وقال أبو عبيد فى قولها قد بلغت منا البِلغين انه مثل قولهم لقيت منا البُرَحين والاقورين وكل هذا عن الدواهى قال ابن الاثير والاصل فيه كانه قيل خطب بُلَغ أى بليغ وأمر بُرَح أى مبرّح ثم جمعا على السلامة ايذانا بانّ الخطوب فى شدّة نكايتها بمنزلة العقلاء الذين لهم قصد وتعمد.

Genau so wie beim deutschen *hinreichen, langen, auslangen* hat sich beim syrischen ܡܛܐ und parallel beim arabischen بلغ die Be-

deutung *genügen* entwickelt. So bedeutet im Syrischen ܣܦܩ *sufficit, potis est* (Thes. 2118); ebenso in Pa.; cf. Thes. 2121: *mulieres* ܠܐ ܣܦܩ ܠܗܘܢ *non suffecerunt eis, ut quisque uxorem haberet, Jud.* xxi. 14; ܫܬܝܐ ܩܛܝܢܐ ܘܠܐ ܡܣܦܩܐ *stamen . . . non sufficit, Jes.* xxviii. 20; ibid.: ܢܣܦܩ ἐκποιήσει, *sufficiet,* 3 Reg. xxi (xx). 10; 2121 sq.: ܐܝܕܗ ܕܡܪܝܐ ܡܣܦܩܐ *Dni manus sufficiet,* lxx ἐξαρκέσει; 2127: ܣܦܩ ܚܫܚܘܬܗ *quantum eius necessitatibus sufficiat,* Ephr. i. 471 A. ܣܦܩܐ heißt dann *die genügende Summe, pecunia plena* (Thes. 2126), ܣܦܩܘܐ, ܣܦܩܘܬܐ, ܣܦܩܘܘܐ, ܣܦܩܘܘܬܐ *copia, summa, materia, summa pecuniae, summa lucri e mercatura facti* (ibid.). — Und genau dieselbe Bedeutungsentwickelung hat beim arabischen بلغ stattgefunden. So bedeutet بَلَاغ, بُلْغة, تَبَلّغ *was einem zum Leben genügt, Genüge, genug*; بلغ v *sich begnügen*; L **10**, 301, Z. 12—14: والبَلَاغ الكفاية ومنه قول الراجز

تزجّ من دنياك بالبلاغ * وباكر المعدة بالدبـــاغ

وتقول له فى هذا بَلاغ وبُلْغة وتَبَلُّغ أى كفاية; ibid. 303, Z. 3 sq.: والبُلْغة ما يتبلّغ به من العيش زاد الازهرى ولا فضل فيه وتبلّغ بكذا أى اكتفى به Im späteren Arabisch بلغ i *genügen*; Dozy **1**, 113: بلغ i (*Aussi par ellipse*), *en parlant de choses, être en assez grande quantité pour être sujettes à l'impôt, Gl. Maw.* Das spätere مَبْلَغ heißt *Summe, Geldsumme*; cf. *at-Tāǵ* s. v. بلغ: المَبْلَغ كمقعد النقد من الدراهم والدنانير مولّدة; Dozy **1**, 113: مَبْلَغ *action* (*somme, effet de commerce*), *Bc.*

In weiterer Bedeutungsentwickelung dienen diese Stämme zum Ausdrucke der Erreichung eines hohen oder höchsten Grades einer Eigenschaft, bezw. zur Bezeichnung dieser Eigenschaft selbst. Diese Bedeutungsentwickelung finden wir beim gemeinsemitischen Stamme *ml'*. So heißt es im Bh. vom starken Winde רוּחַ מָלֵא Jer. **4**, 12; von starker Stimme קִרְאוּ אַחֲרֶיךָ מָלֵא Jer. **12**, 6; מלא Pi. *mit starker Stimme rufen*: קִרְאוּ מַלְאוּ Jer. **4**, 5. Ebenso im Assyrischen *malū* von lauter Stimme (AHWB 411 a). Von einer Person bh. מָלֵא *reich, besitzend*; Ru. **1**, 21: אֲנִי מְלֵאָה הָלַכְתִּי. Nh. מְלֵאָה, מְלֵיאָה *Vollkommenheit.* Die Bedeutung *stark, mächtig sein* ist auch anzunehmen für die abgekürzten theophoren Eigennamen יִמְלָא 2 Ch. **18**, 7 sq. und יִמְלָה 1 K. **22**, 8 sq. Name des Vaters des älteren Propheten Micha. — Dem hebräischen

מְלָא entspricht das syrische ܡܠܐ in ܡܠܐ ܚܝܠܐ quod vires implet, ܡܡܠܐ ܚܝܠܐ *totis viribus* (Thes. 2119). Part. pass. Schaf. ܡܫܡܠܝ bedeutet *perfectus, completus, adultus*, ܡܫܡܠܝܐ ,ܓܒܪܐ ܡܫܡܠܝܐ ܫܢܝܐ ܐܢܫܐ ܡܫܡܠܝܢ *sc. viri* XXV *annos nati*, ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܥܡܪܐ *aetas adulta* (Thes. 2123); ܬܪܥܘܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ *reconciliatio perfecta et sincera* (ibid.); ܐܫܬܡܠܝ *perfectus est, ad plenam maturitatem pervenit*, ܐܝܟ ܕܐܬܡܠܝ ܡܫܡܠܝܐ ܡܠܐ, *BH Cand.* 35 *r* (ibid. 2124). — Im Assyrischen bedeutet *mulûtu* ‚Macht, Herrschaft' (AHWB 412 a); cf. auch 410 b: ‚Der Personenname *Bēl-mannu-ma-la-ak* bedeutet wohl: o Bel, wer ist alles, was du bist? d. h. wer beschließt in sich deine Fülle, wer kommt dir gleich?' — Im Arabischen heißt مَلُوَ *reich und mächtig sein*, مَلَاءَة *das Reichsein, Reichtum*, مَلِىٌّ *reich, mächtig*, مَلَأٌ *Macht, Adel, Mächtige, Adelige* الرؤساء سموا (L 1, 153, Z. 1 u.); cf. auch das Komparativ أَمْلَأُ = أَمْلَكُ ibid. Z. 2/1 u.: وهذا الامر أملأُ بك أى أملك. — Äthiopisch መልአ *perfectum esse, ad maturitatem pervenisse* እመ ፡ መልአ ፡ ልቡናሆሙ ; ምሉእ *completus, integer* እከ ፡ በምልእት ፡ ወፍጽምት ፡ ልብ (DILLM. 149). በምልአ ፡ ልብከሙ *plenitudine vel integritate cordis i. e. toto vel integro corde* (ibid. 150).

Beinahe identisch ist wieder die Bedeutungsentwickelung bei بلغ. Es bedeutet *groß wachsen, die Reife erreichen*; L 10, 302, Z. 4: وبلغت النخلة وغيرها من الشجر حان ادراك ثمرها ; Z. 5: وبلغ النبت انتهى ; *die männliche Reife erlangen, volljährig, mündig werden*, مَبْلُوغ ,بَالِغ *mündig, mannbar*; L 10, 301, Z. 23—302, Z. 3: وبلغ الغلام احتلم كأنه بلغ وقت الكتاب عليه والتكليف وكذلك بلغت الجارية التهذيب بلغ الصبىّ والجارية اذا أدركا وهما بالغان وقال الشافعى فى كتاب النكاح جارية بالغ بغير هاء هكذا روى الازهرىّ عن عبد الملك عن الربيع عنه قال الازهرى والشافعى فصيح حجة فى اللغة قال وسمعت فصحاء العرب يقولون جارية بالغ وهكذا قولهم امرأة عاشق ولحية ناصل قال ولو قال قائل جارية بالغة لم يكن خطأ لانه الاصل; *at-Tāǵ* s. v. بلغ: وبلغ الله بغلامه فهو مبلوغ. Cf. auch DOZY 1, 113: بَالِغ *esclave de quinze ans, et au-delà, Burckhardt Nubia* 290. مَبْلَغ *Mannbarkeit*; FREYTAG 1, 155: مَبْلَغ *Tempus maturae aetatis in feminis*. Dasselbe bedeutet بَلَاغ; cf. DOZY l. c.: بَلَاغ *maturité, Bc, de Sacy, Chrest.* II ٩٦, 11. — *puberté*; بلاغ السنّ *âge mûr, nubilité, Bc.* — بالغ bedeutet ferner *vortrefflich*; L 10, 302, Z. 5: وشىء بالغ جيّد

وقد بلغ فى الجودة مبلغا, Z. 16: وامر بالغ جيد; *bekräftigt, befestigt, fest, stark, wirksam*; ibid. Z. 12 sq.: وقوله تعالى أم لكم أيمان علينا بالغة قال ثعلب معناه موجبة أبدا قد حلفنا لكم ان نفى بها وقال مرة أى قد انتهت الى غايتها وقيل يمين بالغة أى مؤكدة; بالغ, بَلِيغ *groß, stark*; Freytag 1, 155: بَلِيغٌ *Ingens* (*labor*); Dozy 1, 113: شديد بالغ *intense, Bc.*; بَلُوغ *groß*; Freytag 1, 154: بَلُوغٌ *Summus* (*idiom. vulg.*). Im späteren Arabisch بلغ *parvenir à de grands honneurs*, Akhbâr 25, 3 *a f.*: شرف وبلغ. — C. ب *p. élever quelqu'un aux honneurs*, Akhbâr 28, 5. — بَالِغ, بَلَّغ *durchdringend, unwiderstehlich* (*Wille*), *überlegen* (*Heer*); L **10**, 302, Z. 6—9: ويقال أمر اللّه بَلْغ بالغتح أى بالغ من قوله تعالى انّ اللّه بالغ أمره وأمر بالغ نافذ يبلغ أين أريد به قال الحرث بن حلّزة

فداهم بالاسودين وأمر اللّه بَلْغ يشقى به الاشقياء

وجيش بَلْغ كذلك. Cf. dazu Freytag 1, 154: بلغ *Vicit, afflixit aliquem* c. من III بَالغ عليهم *Summa contra eos conatus fuit. Vicit in disputando*. Mit weiterer Spezialisierung der Bedeutung (cf. oben ملغ) bedeutet بلغ *in der Rede durchdringend, beredt sein*, بَلْغ, بِلْغ, بَلِيغ, بُلَاغَى *beredt* (*Person*), بَالِغ, بليغ *beredt* (*Rede*), بلغ *beredt sein*, بَلاغة, بِلْغَن *Beredtsamkeit*; L **10**, 302, Z. 16—19: والبلاغة الفصاحة والبَلْغ الفصيح من الرجال ورجل بَلِيغ وبَلْغ وبِلْغ حسن الكلام فصيحه يبلغ بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه والجمع بُلَغاء وقد بلغ بالضم بلاغة أى صار بليغا وقول بليغ بالغ وقد بُلغ . . . والبِلْغَن البلاغة عن السيرافى ومثل به سيبويه; Freytag 1, 155: بُلَاغَى *Facundus*. Im späteren Arabisch Dozy 1, 113: بَلِيغ *ferme, énergique* (*style*); *pathétique, Bc.*; ibid. أَبْلَغ *plus expressif, Bc.*

Das angeführte Material bietet eine Handhabe für die Bestimmung der Etymologie des ursemitischen Stammes *mlk*. Bei diesem Stamme hat die Bedeutung *mächtig sein* alle übrigen ursprünglicheren verdrängt. Die allgemeinere Bedeutung *mächtig werden, Macht bekommen* findet sich auch noch im Hebräischen; cf. Pr. **30**, 22: תַּחַת עֶבֶד כִּי יִמְלוֹךְ. Im Syrischen bedeutet ܡܘܠܟܢܐ *Besitz, Eigentum* (Thes. 2151), im Arabischen مِلْك, مُلْك *Besitz, Habe, Güter*, مُلْك *Macht, Ansehen, Erhabenheit und Macht als Eigenschaft Gottes* (L **12**, 382, Z. 1 sq.), مَلْك, مَلِك *Besitzer*. Auch im Südarabischen bedeutet ملك *Besitz*. Im Äthiopischen መልከ *besitzen*, መላኪ *Besitzer, Herr*, ምልክና

Besitz, Eigentum, ምልክና *potestas patria, tutoris, auctoritas, maiestas, celsitudo* (Dillm. 150), መለኮት *potestas in spec. Dei, divinitas, deitas* (ibid.). Bh. מֶלֶךְ *Machthaber,* auch von Jahve und von Götzen (Am. **5**, 26, Zeph. 1, 5), מֹלֶךְ Name der Gottheit, die von den Israeliten im Tale Hinnom durch Menschenopfer verehrt wurde (Lv. **18**, 21, **20**, 2—5, 2 K. **23**, 10, Jer. **32**, 35), מִלְכֹּם Gott der Ammoniter (1 K. **11**, 5, 33, 2 K. **23**, 13). Äth. አምላክ *Gott, Götze.* Sodann gemeinsemitisch *malik* ‚Herrscher, König', assyr. *maliku, malku* hebr. מֶלֶךְ, aram. מַלְכָּא, syr. ܡܰܠܟܳܐ, arab. مَلِك, مَلِيك, äth. መሊክ *Herrscher.* Verbum *mlk* hebr., aram., syr., arab., äth. ‚herrschen, regieren, König sein'.

Dieselbe Etymologie ist jedenfalls auch für den arabischen Stamm *mul* ‚reich sein' anzunehmen, davon مَال *Habe, Besitz, Vermögen* (L **14**, 158, Z. 12: المال معروف ما ملكته من جميع الأشياء), aber auch *reich*; L **14**, 158, Z. 22: رجل مال. Die allgemein angenommene Etymologie aus ما لى ist zwar originell, wird aber durch keine Analogie unterstützt.

Die Bedeutung *lang sein* beschränkt sich nicht nur auf räumliche Verhältnisse, sondern ist auch auf zeitliche übertragen worden. So finden wir schon bei dem Stamme *ml'* im Bh. מְלֵא יָמִים *der Langlebige, der Betagte* Jer. **6**, 11; im Syrischen ܡܠܐ ܫܢ̈ܝܐ *provectus aetate* (Thes. 2118), ܡܠܐ ܐܶܥܕܳܢܳܐ *temporarius, temporis momentum tantum durans* (ibid. 2119), ܡܠܐ ܚܰܪܦܳܐ, ܡܠܐ ܡܽܘܡܳܐ *punctum temporis, aliquantisper* (ibid. 2120), ebenso ܡܠܐ ܡܶܬܚܳܐ, ܡܠܐ ܚܘܡܪܐ ܕܚܝ̈ܘܗܝ *quod vitae humanae tempus tantum durat* (ibid.). Auch absolut bloß ܡܠܐ : ܡܠܐ ܚܰܪܦܳܐ *ad momentum temporis, paulisper,* ܡܠܐ ܡܶܚܳܐ *breve tempus* (ibid.). — Im Arabischen مَلّ *lang sein* (temporell), *einem* (على) *zu lange dauern und ihn matt machen,* I, V mit Akk., ب, من *etwas lang finden, sich langweilen, Überdruß, Langweile empfinden,* IV mit Akk. oder على *einem Langweile erregen, zu lange dauern, langweilen*; Nebenform ملا IV in derselben Bedeutung; L **14**, 151, Z. 14: وأملّنى وأملّ علىّ أبرمنى يقال أدلّ فأملّ وقالوا لا أملاه أى لا أملّه وهذا على تحويل التضعيف; X *eine Sache verdrießlich, langweilig finden.* Nominelle Ableitungen: مَلّ, مَلُول, مَالُولة, مَلَّالة (L **14**, 151, Z. 17), مَمْلُول *gelangweilt, verdrossen*; مَلَل, مَلَال, مَلّة *Langweile.* — مِلَاوة, مَلا, مَلِىّ, مِلْوة, مُلَى *langer Zeit-*

raum; cf. L **20**, 159, Z. 22: والمِلاوة والمُلاوة والمَلاوة والمَلَا والمَلِىّ كله ومضى; Z. 14: مدّة من العيش; 160, Z. 5: المَلْوة وهى المدّة من الزمان; Z. 20 sq.: وأقام عنده مَلْوة من الدهر ومُلْوة; مَلِىّ من الزمان أى ساعة طويلة; Z. 1 u.: المُلى الزمان; ومِلْوة ومَلاوة ومُلاوة ومِلاوة أى حينا وبرهة من الدهر من الدهر. ملا v bedeutet *das Leben lange genießen, etwas lange genießen*, ɪɪ, ɪᴠ *für lange Zeit gewähren, genießen lassen*, ɪᴠ *langes Leben gewähren, lang sein* (*Zeit*), *einem gegenüber lange Zeit nachsichtig und geduldig sein, einen lange mit Geduld tragen* (*Gott*), x *um stete Geduld und Nachsicht bitten*; cf. L **20**, 159, Z. 22 sqq.: وقد تملّى العيش ومُلِّيَه وأملاه اللّه ايّاه وملّاه وأملى اللّه له أمهل وطوّل له وفى الحديث انّ اللّه ليُمْلِى للظالم الاملاء الامهال والتأخير واطالة العمر وتملّى وأملى; Z. 4: اخوانه مُتِّعَ بهم; 160, Z. 3: وتملّيت عمرى استمتعت به; Z. 21 sq.: واللّه يُمْلِى من يشاء فيؤجّله فى الخفض والسعة; له فى غيّه أطال أملى عليه الزمن أى طال عليه وأملى له أى طوّل له وأمهله; Z. 2 u.: والامن (cf. oben).

Auch die Bedeutung *zu einem Endpunkte gelangen* ist auf zeitliche Verhältnisse übertragen worden; in diesem Falle bedeutet מלא *zu Ende gebracht werden, ablaufen*; cf. Gn. **50**, 3: וַיִּמְלְאוּ־לוֹ אַרְבָּעִים יוֹם כִּי כֵּן יִמְלְאוּ יְמֵי הַחֲנֻטִים; Lv. **8**, 33: עַד יוֹם מְלֹאת יְמֵי מִלֻּאֵיכֶם; Gn. **29**, 21: מָלְאוּ יָמָי; Jes. **40**, 2: מָלְאָה צְבָאָהּ; 2 S. **7**, 12: כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ אֶת־אֲבֹתֶיךָ. In einem Falle ist auch der Endpunkt angegeben, nämlich Gn. **25**, 24: וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת. Niph. Ex. **7**, 25: וַיִּמָּלֵא שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרֵי הַכּוֹת־יְהוָֹה אֶת־הַיְאֹר. Pi. *eine Zeit zu Ende bringen, sie ganz erleben*; Ex. **23**, 26: אֶת־מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא; Gn. **29**, 27: מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת; 28: וַיְמַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת; Hi. **39**, 2: מִסְפּוֹר יְרָחִים תְּמַלֶּאנָה; Dn. **9**, 2: לְמַלְּאוֹת לְחָרְבוֹת יְרוּשָׁלַםִ שִׁבְעִים שָׁנָה; 2 Ch. **36**, 21: כָּל־יְמֵי הָשַּׁמָּה שָׁבָתָה לְמַלֹּאות שִׁבְעִים שָׁנָה. — Ebenso bedeutet im Aram. מַלִּי *den Monat zu Ende bringen, vollzählig machen* (Levy **3**, 119). — Syr. ܡܠܘ ܝܘܡ̈ܝܢ *pleni, completi sunt dies nostri*; ܥܕ ܡܠܝܢ ܚܡܫ ܫܢ̈ܝܢ *usque dum quinque anni pleni sunt* (Thes. 2118); ܡܘܠܝ ܫܢܝܐ *anni finis* (ibid. 2124). — Assyr. *ūmē im-lu-ú* die Tage waren erfüllt (AHWB 409 a); ɪɪ 1 voll machen, erfüllen. 3 Monate *ul ú-mal-li-ma . . . urruḫiš imtūt* machte er nicht voll (d. h. noch nicht ganz drei Monaten) etc. (ibid. 409 b); *malū* vom Tage; *ūmu* (Tage) *ma-lu-ú-tum* (ibid. 411 a). — Äthip. መልአ *compleri, completum vel ad finem perductum esse, de*

tempore **አመ ፡ መልአት ፡ ዓመት** (Dillm. 149). — Bekanntlich dient auch بلغ zum Ausdrucke ähnlicher zeitlicher Verhältnisse.

Überblickt man zum Schluß noch einmal die Entwickelung des Stammes بلغ in seinem Verhältnisse zum gemeinsemitischen *ml'*, aus dem بلغ hervorgegangen ist, so läßt sich diese Entwickelung dahin zusammenfassen, daß sich im Arabischen auf diese zwei Stämme, ملأ und بلغ, die in den übrigen semitischen Sprachen von *ml'* getragenen Bedeutungen aufgeteilt haben, so daß ملأ überwiegend der Träger der Bedeutung *füllen*, بلغ dann der Vertreter des Begriffes *erreichen*, *gelangen* geworden ist. Auf diese Weise ist bei der Entwickelung des Stammes بلغ die lautliche Differenzierung Hand in Hand mit der semasiologischen gegangen.

Mitteliranische Studien III.

Von

Christian Bartholomae.

[Vgl. diese Zeitschrift *25.* 245 ff. und 389 ff.]

8. Noch einmal zu mpB. *uzvārišn.*

Was das Wort *uzvārišn* bedeutet, nämlich ‚Erklärung, Erläuterung, Ausdeutung', kann nunmehr für feststehend angesehen werden; vgl. Bartholomae ZumAirWb. 36 No., Salemann ManStud. *1.* 104, Junker Frahang 14. Ich verweise dafür noch auf eine Textüberschrift, die sich im Cod. Zend. Mon. **49**, Bl. 49 v. findet, und zwar über dem *X^varšēt Nyāyišn* (Ny. *1*) in Awesta- und Pahlavi-Sprache. Sie lautet wie folgt: . Das ist zur Hälfte echtes, zur Hälfte gekünsteltes Pahlavi. Gekünstelt sind die vier ersten Wörter, d. h. wir haben darin eine mißlungene Umsetzung einer neupersischen Überschrift zu sehen, und zwar: نیایش خورشید با تفسیر *nyāyiš x^varšēd bā tafsīr*, d. i. ‚das Preisgebet an *X^varšēd* samt Kommentar'. Die übrigen Wörter sind echt. Nur ist der Schluß falsch abgeschrieben; statt sollte man erwarten, ein Fehler, der sich bei dem Nebeneinander von und , den Masken von *nipištan* ‚schreiben' leicht erklärt. Die zweite Hälfte, zu lesen: *ku ān apāk uzvārišn nipēsīh ast,* besagt: „d. i. dies' (das Preisgebet) ‚samt dem *Uzvārišn* wird niedergeschrieben". Somit entspricht das mpB. *uzvārišn* genau dem arabischen تفسير *tafsīr*, d. i. ‚Erläuterung, Kommentar'. Im Cod. Mon. Zend. **52**, Bl. ١٨٤ v., Z. 7 wird das *Zand* (زند) als *Tafsīr* (تفسير) des *Awistā* (اوستا) bezeichnet.

9. Eine Konjunktivform des Passivs im Buchpahlavi.

Vgl. SALEMANN GIrPh. *1* a. 315 f., BullAcSt-Pétersbourg *13* (1900), 269 ff., ManStud. *1*. 168; BARTHOLOMAE ZumAirWb. 71, 154.

Aus dem Buchpahlavi sind bisher nur Indikativformen des Passivs nachgewiesen, insbesondere die 3. Sing. auf [illegible]; s. WEST im Mx.-Glossary 252. Im Turfanpahlavi finden wir auch eine Anzahl von Konjunktivformen mit dem Modusvokal *ā*. Eine solche Modusform glaube ich jetzt auch dem Buchpahlavi zuweisen zu müssen. Im Cod. Mon. Zend. **55**, einer sehr umfang- und inhaltreichen Handschrift, die bis jetzt noch so gut wie unbekannt geblieben ist,[1] begegnet uns in einem neupersischen (oder Parsi-)Text, der von den notwendigen Eigenschaften und den Pflichten der *Mazdayasn*er handelt, je nach dem Stand, dem sie angehören, zweimal eine Verbalform بوجیاد, Bl. *69* v., Z. 17 und Bl. *70* r., Z. 5, und zwar im gleichen Zusammenhang, als Verbum eines Nebensatzes mit تا; dort steht: تا روان پدش بوجیاد, hier تا ربان پدش بوجیاد. An der ersten Stelle geht voraus: سخن پوریودکیشان و دستوران کار کنند, d. i. ‚die Lehre der Urgläubigen und der *Dastūre* betätigen sie'. Es folgt: ‚damit die Seele dadurch gerettet werde'. Ich sehe in بوجیاد eine nicht völlige gelungene Umsetzung eines mpB. [illegible] *bōžīhāt*, wobei zu berücksichtigen ist, daß ja auslautendem [illegible] (der Abstrakta) regelrecht bloßes *ī*, nicht *īh*, entspricht. Der ganze Nebensatz würde sich in Buchpahlavi so darstellen: [illegible]. Darauf, daß er daraus umgesetzt ist, weist auch neben andern Tatsachen, auf die ich hier nicht eingehen kann[2], die Schreibung ربان an zweiter Stelle, neben روان. Ohne das Vorbild [illegible] wäre der Schreiber doch nicht dazu gelangt.

---

[1] Auf Bl. *137* f. findet sich unter der Überschrift حکایت در شرح دنیا و آخرت میکوید eine versifizierte Fassung der RÜCKERTschen ‚Parabel' beginnend mit:

شنیدم رفت مردی در بیابان　　زبهر مصلحت روزی شتابان
بناکه دید زین آشفته پیلی　　زبیم او همی تازید میلی

u. s. w., zusammen 67 Distichen. Man halte das zu NÖLDEKE Burzōes Einleitung 25 No. 4.

[2] S. übrigens S. 24 a. E.

Die angenommene Bedeutung des Verbums ist kaum zweifelhaft; überdies wird sie bestätigt durch eine an der ersten Stelle eingefügte Glosse: خلاص باید; das letzte Wort ist nicht ganz sicher. Mit *xalāṣ* wird die Wortsippe von mpB. *bōxtan* auch sonst wiedergegeben; s. WEST Mx.-Glossary 42, BARTHOLOMAE AirWb. 917. Die Verbindung ‚die Seele retten' ist im Buchpahlavi (z. B. Šv. *1.* 54, *10.* 23 ff.; Mx. *2.* 2, 67, *39.* 23, *52.* 3) und im Turfanpahlavi (s. SALEMANN ManStud. *1.* 123) gleich geläufig.

Was endlich die Konjunktivform angeht, so ist der Gebrauch dieses Modus gerade bei der Konjunktion *tāk* ‚damit, bis (daß)' ganz gewöhnlich; ich führe an:

PY. *11.* 10: *tākmān bavāt huox^vīh* ‚damit uns zuteil werde die Seligkeit'; — ähnlich PY. *9.* 3 Gl., PN. *25.* 23; —

PY. *9.* 29 Gl.: . . . *tākmān . . . ma tuvān hāt* ‚damit es uns . . . unmöglich sei'; —

PY. *31.* 13 b Gl.: *tāk ān paδtāk nē bavāt* ‚damit das nicht offenbar werde'; —

PV. 5. 10 Gl. (und öfter): *vinās rāδ ku tāk nē bavāt* ‚der Sünde wegen, nämlich daß sie nicht geschehe'; —

PV. *5.* 12: . . . (u. s. w.) *hamāk hač ān tāk ka frāč vay patānd . . . u frāč urvar vaxšānd* (u. s. w.) ‚bis daß die Vögel auffliegen . . . und die Kräuter aufsprießen (u. s. w.)'; —

PV. *8.* 38: . . . *tāk ka . . . vars hušk bavāt* ‚bis daß . . . das Haar trocken wird'; —

PV. *9.* 33: . . . *hamāk hač ān tāk ka . . . 3 šapak sačāt* ‚bis daß . . . 3 Nächte vergehen'; ebenso (nur mit anderer Zahl) PV. *16.* 8, *19.* 23; —

PY. *68.* 8 Gl.: (u. s. w.) *tākaš vinās ma tuvānāt kartan* (u. s. w.) ‚damit es ihm unmöglich sei, Unrecht zu tun (u. s. w.)'; —

PV. *6.* 27: [illegible] ... [illegible] *hamāk hač ān tāk ka ... bē rasāt ō ōi rist tan* ‚bis daß er hinkommt zu dem Leichnam‘; —

PN. *71.* 22: [illegible] *tāk dānāt* ‚damit er erkenne‘.

10. Nochmals zu mpB. [illegible].

Vgl. diese Zeitschrift *25.* 245 ff. Ich habe dort meinen Zweifel an dem ANDREASschen Satz: ‚Das mittelpersische Wort, das durch das Ideogramm חוי ... bezeichnet wird, lautete, wie wir jetzt durch die Turfan-Fragmente mit voller Sicherheit wissen, *duδī* ... Dieses *duδī* ist der genaue mittelpersische Fortsetzer des altpersischen *δuvitīya-*‘ und an seiner Begründung ausgesprochen. Ich muß jetzt diesen Zweifel noch einmal unterstreichen.

Herr FWKMÜLLER hatte die Güte, von der im Druck befindlichen neuesten Mitteilung aus den Turfanschätzen ‚Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag)‘ mir die ersten 16 Seiten in Korrekturabzug zuzusenden. Hier findet sich auf S. 13 in Originalschrift, auf S. 16 in Umschrift folgender Text: PS MN YZD'MD XRVHXV'N KM 'YN MHRN'MG ... DYD ... 'YGVM DVD PRM'D 'V ... PVSRVM, d. i. *pas man Yazdāmaδ xrōhxvān kam ēn mahrnāmag ... dīδ ... ayagom duδ framāδ ō ... pusarom.* Das besagt in möglichst wörtlicher Übersetzung folgendes: ‚Alsdann ich, *Yazdāmaδ*, der Prediger, — als von mir dies Hymnenbuch ... gesehen wurde, ... da wurde von mir wieder der Befehl erteilt ... an meinen Sohn‘.

Das Wort des Texts, auf das es ankommt, ist DVD *duδ*, das ich durch ‚wieder‘ gegeben habe; FWKMÜLLER übersetzt: ‚... habe ich also wiederum befohlen ...‘.

Was sollen wir von diesem DVD *duδ* halten? Nicht in einer ‚der aus dem späteren Mittelalter stammenden Pāzänd-Transkriptionen, die eine jüngere Sprachform bieten‘, steht das Wort, sondern in einem der Turfantexte, den selben Texten, aus denen wir nach ANDREAS mit voller Sicherheit wissen‘, daß das mpB.-Wort [illegible] *duδī* gelautet

hat. Wie steht es angesichts dieser Tatsache mit der ‚vollen Sicherheit‘ der ANDREASschen Lehre?

Und nun die Kehrseite der Geschichte.

Das mpB. موز meint nach ANDREAS *dudī*. Es kommt jedoch neben موز auch موزر vor, z. B. PY. *33.* 14 c, *34.* 3 b — so bei SPIEGEL und MILLS —; ferner PV. *6.* 43, 7. 50 — so bei SPIEGEL, an der letzteren Stelle auch bei SANJANA; an der ersteren steht hier موز, ebenso wie beidemale bei JAMASP; s. aber die Varianten. Das Vorhandensein eines موزر kann danach jedenfalls nicht in Frage gestellt werden.

Also: im Turfanpahlavi werden DVD und DVDY, im Buchpahlavi موز und موزر neben einander gebraucht. Sollte man sich trotz dieser Tatsachen mit der Annahme täuschen, daß sich موز zu موزر verhalte wie DVD zu DVDY?

11. Die Erzeugung Alexanders des Großen in einer neuen Wendung.

Im *Šāhnāma*, S. 1780 der Leidener Ausgabe, lesen wir, der letzte Achämenide *Dārāb* habe die Tochter des *Fīlikūs* (Philippos) zur Frau gehabt, aber nach einiger Zeit ihrem Vater zurückgeschickt, da sie mit üblem Atem behaftet war. Daß sie damals von *Dārāb* schwanger gewesen, sei von ihr verheimlicht und darum niemand am iranischen Hof bekannt geworden. In ihrer Heimat habe sie dann den Alexander geboren. S. dazu SPIEGEL Eran. Altertumskunde *2.* 582 ff.

In der *Rivāyat*-Handschrift Cod. Zend. **55** der Münchener Staatsbibliothek[1] findet sich die Geschichte auf Bl. *4* r., Z. 1 ff. in folgender Fassung:

و دیکر چنین میکوید که دختر فیلقوس پادشاه روم را شهنشاه ایران داراب
پسر بهمن اسفندیار بخواست و عقد با او بست چون شب بخفشد بوی
دهنش چنان. ناخوش رسید داراب ازو برنج آمد از پیش او بر خواست و
موبدانرا بخواند و پرسید موبد فرمود که اکر زن امانت است مهر ثابت است
وکر مهر ثابت است ترا باوی دخلی تنست نه اورا بتو دعوی در حال داراب

[1] S. oben S. 20.

آن دختر را در روم پیش پدرش امانت فرستاد و در راه ناپاک [illegible]. [illegible]
[illegible].[1] دختر ملاقات کرد و ازان [illegible] داشت [illegible]. [illegible]. آمد پدر دختر
و نیز خلایق پنداشت که این پسر دارابست و کس ندانست که از [illegible].
[illegible]. پیدا شد Also auch in diesem Text, der zwar seinem Wortlaut nach nicht völlig einwandfrei ist, aber inhaltlich durchaus klar, ist *Filikūs* (Philipps) Tochter mit *Dārāb* verheiratet und wird aus dem gleichen störenden Anlaß — mit etwas merkwürdiger Begründung — wieder nach Haus geschickt. Aber während im *Šāhnāma Dārāb* als Vater des zu Hause geborenen Alexanders bezeichnet wird, ist hier die Vaterschaft einem ‚unreinen Teufel' zugeschoben. *Dārāb* gilt wohl für den Vater, ist es aber in der Tat nicht.

Die ganze Geschichte von der Heirat *Dārāb*s ist ja doch nur zu dem Zweck erfunden, in die Geschichte Irans die notwendige Ordnung zu bringen, den Eroberer des iranischen Reichs zu legitimieren. Durch die Version im *Šāhnāma* wird das erreicht. Der Verbesserer der Geschichte hat ihren Zweck mißverstanden und ihre Pointe durch die Einführung eines Diabolus ex machina zerstört, dafür aber allerdings dem ‚verruchten' Alexander einen ordentlichen Tritt versetzt.

Wie alt ist die Verbesserung? Jedenfalls erheblich älter als die etwa 225 Jahre alte Handschrift; denn die Durchsetzung des Texts mit einigen Wörtern in Awestaschrift läßt nahezu mit Sicherheit darauf schließen, daß dem Verfertiger des Texts eine mit Awestabuchstaben geschriebene Handschrift als Vorlage oder doch als eine der Vorlagen gedient hat, also ein sogenannter Pazandtext.

---

[1] D. i. دیو در شب بآن.

Heidelberg, Dezember 1912.

Schrift und Sprache.

Von

C. Nissen-Meyer.

Daß Schrift und Sprache in Zusammenhang stehen, ist ohne weiteres nicht verständlich. Schwer ist es auch, diesen Zusammenhang seiner Art nach dort sicher nachzuweisen, wo aus der alten Bilderschrift eine so verkürzte Schrift wie unsere Buchstabenschrift sich entwickelt hat. Leicht aber ist der Nachweis für solche, noch richtige Bilder wiedergebende Schriften, wie z. B. die Hieroglyphenschrift oder für die auf ähnlichen Grundsätzen aufgebaute chinesische Schrift. Und da eine Betrachtung, namentlich der letzteren, in mancher Beziehung auf den vorgeschichtlichen Menschen selbst, ja sogar, wie a. a. O. genauer gezeigt werden wird, auf gewiße indogermanische Wortbildungen Licht wirft, so lohnt sich solche Betrachtung auch. Vorerst sei jedoch erwähnt, daß weder die Hieroglyphen noch die chinesische Schrift über mehr wie einige Jahrtausende zurückreichen können, sogar nicht, wenn man Vorläufer dieser Schriftarten (im Chinesischen sicher nachweisbar) annimmt. Auch wohl nicht über ein oder wenige Jahrzehntausende, wenn man die Entstehung der Schrift selbst in jene Zeit zurückverlegt, in der der Mensch zum ersten Male versuchte, die Bilder der wilden Tiere auf die Wände seiner Höhle einzuritzen. Immer wird die schriftbesitzende Zeit nur einen kleinen Teil der schriftlosen ausmachen. Daher war denn auch, als die Chinesen und ebenso andere Völker die ersten wirklichen Schriftversuche unternahmen, die Entstehung der einzelnen Worte, sofern diese überhaupt je bewußt entstanden waren, sicher zum größten Teile, wenn nicht ganz und gar in Vergessenheit geraten. Der Beweis für das Chinesische ist ziemlich leicht. So heißt z. B. im Chinesischen *chu* nicht

allein Tiger, sondern diese Wurzel ging bald durch Übertragung auf noch andere Raubtiere über. Daher ward der Wolf auch wohl *ma-chu*, d. i. Pferde-Tiger genannt (der Grund warum ist verständlich) und der Fuchs *chu-li*. Während nun aber das *chu* Tiger dasselbe Schriftzeichen hat wie das *chu* in *ma-chu*, hat das *chu* in *chu-li* ein Vorzeichen, wie das Schriftzeichen ‚Hund' es hat, dem dann noch das Zeichen für Melone hinzugefügt ist, d. h. einer Frucht, die in China dunkelgelb, aufgeschnitten oft sogar richtig fuchsrot ist. Es ist also klar, daß die Zeichen für *chu* in *chu-li*, trotzdem dieses *chu* hier nur dasselbe *chu* wie in *chu* Tiger oder *ma-chu* Wolf sein kann[1], etwa bedeuten sollen, der rote Hund, d. h. derjenige, der sie zuerst zusammenstellte, hatte die eigentliche Entstehung des Wortes *chu* und seinen Zusammenhang mit Tiger oder Raubtier längst vergessen.

Die späte Entstehung der chinesischen Schrift folgt ferner aus der meist recht vielseitigen Zusammensetzung der meisten Schriftzeichen. So besteht das Zeichen für *pu,* auch wohl *pau,* kleiner fester Platz, Station usw. aus einer Verbindung der Zeichen für a. Mensch 亻[2], b. viereckiger Platz 口[3], c. Holz 木 (dieses anscheinend ein aus 4 Holzscheiten zusammengesetzter, zum Brennen bestimmter Holzstoß) und d. dem Zeichen für Erde 土 (den auf der Erde wachsenden Baum roh andeutend).

Das ganze Zeichen ist also 堡 und soll anzeigen, daß *pu* ein durch den (arbeitenden) Menschen mit Erdwall und Pallisaden umgebener viereckiger, daher fester Platz ist. Wie wohl überlegt ist

---

[1] Ähnliche Sammelnamen sind in China sehr häufig. Z. B. ist *schu* Ratte der Sammelname für viele Nagetiere; (*sung-schu* = Fichte-Ratte oder das Eichhörnchen, *fei-schu* = Flug-Ratte oder Fledermaus, *hsiau-schu* = klein-Ratte oder Maus, *lau-schu* = alt-Ratte oder die eigentliche Ratte, *lau* hier im Sinne von groß, imponierend (vgl. S. 21, Anm. 3) gebraucht.

[2] Eigentlich ist das Zeichen für Mensch 人. Der Raumersparnis halber ward es in Verbindung aber meist anders (hoch) gestellt, bzw. hierbei etwas verändert.

[3] 口 bedeutet heute auch ‚Mund'. Diese Anwendung kennzeichnet sich aber ohne weiteres als spätere Übertragung, zumal ja der Mund deutlich eine umränderte Öffnung darstellt, übrigens dasselbe Zeichen auch als rein graphisches Element für den Begriff ‚um' vorkommt.

dieses Zeichen zusammengesetzt? Ist der oder sind die, die es formten, nicht schon Kinder unserer Zeit? Und kann nicht ein Bauwerk wie dasjenige, das dem Zusammensteller dieser Zeichen für *pu* vorschwebte, erst aus der allerletzten Zeitperiode stammen? Denn die älteste Festung, die der Mensch sich baute, das war eine verrammelte Höhle, eine Hütte, bzw. nur ein Schutzdach, ganz abgesehen davon, daß zu einem Erdwall mit Pallisaden darauf ein so gutes Handwerkzeug notwendig gewesen wäre, wie es der Urmensch auf lange Zeit hinaus sicher nicht besessen hat. In ähnlicher Weise durchdacht sind aber fast alle Zeichen der chin. Schrift zusammengesetzt. *‚kōu‘* sich verschanzen, bedecken z. B. aus dem Zeichen für Hand und viereckigen Platz, *‚bau‘* beschützen aus dem für Mensch, viereckigen Platz und dem für Holz usw. usw.[1] Beweise für die im Verhältnis

[1] Ein anderes Zeichen, und zwar das für helfen *(yōu)* besteht aus dem Zeichen für Mensch und rechts; rechts hängt aber wieder durch seine Zeichen mit dem Zeichen für Stein zusammen, d. h. man dachte sich die rechte Hand als die Kampf- oder Wurfhand. Es wird nämlich Stein 石, rechts 右, helfen 佑 geschrieben und helfen sowohl wie rechts heißt *‚yōu‘*. Ähnlich ward im Indogerm. die rechte Hand zur ‚zeigenden‘ d. h. sich ‚reckenden‘, (vgl. ‚rechts‘) oder zur ‚geschickten‘. Daher bildete das Latein für rechts dexter und für Geschicklichkeit dexteritas, beide Worte allerdings von einer anderen Wurzel *‚dek‘* (hinhalten), aber im selben Sinne gebraucht, nämlich die waffenlosen leeren Hände hinhaltend, wie Wilde es bei der Begrüßung zu tun pflegen. Dem gegenüber ergab sich dann für die linke Hand der Sinn des ‚Nichtstreckens‘, d. h. des ‚Biegens‘. Deshalb also ist z. B. im Engl. *link* das (gebogene, krumme) Glied einer Kette und deutsch haben wir nehon links Gelenk, während im Goth. wieder für links *winistar* (vgl. ‚winken‘) erscheint, ein Wort, das, wie an anderer Stelle bewiesen werden wird, im Lat. zu *sinister* (= links) werden mußte. Daher aber auch unsere Sitte, die rechte Hand zum Gruße zu geben als Zeichen, daß die rechte oder Kampfhand friedlich sein soll, während die linke dadurch zur eigentlich friedlichen, d. h. zur (heran)-‚winkenden‘ wurde, oder das Falten der Hände beim Bitten und Flehen usw.

Im Sudan heißt übrigens die linke Hand bei einigen Negervölkern wirklich nichts weiter wie die Winkhand. Die rechte Hand wird dort oft die Eßhand genannt. Im Chin. wird der Arbeiter *(gung)* 工 und links 左 geschrieben. Der schreibende Chinese faßte also im Gegensatz zur rechten Hand (der ‚Kampfhand‘, vgl. oben), die linke Hand ganz logischerweise als ‚Arbeitshand‘ auf. Wahrscheinlich stehen sogar trotz verschiedener Betonung *dsō* ‚links‘ und *dsō* ‚machen‘ lautlich genau so in Verbindung, wie die Worte rechts und helfen es anscheinend tun.

zur Sprache sehr späte Entstehung der eigentlichen Schrift bedarf es daher wohl kaum noch. Kann demnach die Schrift auch wenig aus der ältesten und ersten Zeit der Sprache und Begriffsbildung verraten, so wirft sie doch manches Licht auf Begriffsbildungen einer immerhin recht alten und vorgeschichtlichen Zeit, u. a. gleich auf eine schon von W. v. Humboldt (siehe sein Werk über die Kawisprache) berührte merkwürdige Erscheinung, die uns zum alten Zahlensystem führt.

Im Chin. heißt schneiden oder zerhacken *tsiĕ*, ein Wort, dessen Schriftzeichen aus dem für ‚sieben' und dem für ‚Messer' besteht, während der nahe verwandte Begriff Teil, teilen, zerteilen ‚*fĕn*' aus dem Zeichen für ‚acht' und dem für ‚Messer' zusammengesetzt ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach stehen also beide Zeichen doch in einem gewissen Zusammenhange, d. h. der Gedankengang, der beide verbindet, ist anscheinend der, daß wenn man ein Ganzes ‚sieben' Mal schneidet *(tsiĕ)*, ‚acht' Teile *(fĕn)* entstehen. Der Grund aber, warum hier gerade die 8 solche Rolle spielt, ist einfach der, daß in China ebenso wie bei vielen anderen Völkern mit der Zahl 8 zuerst der Begriff des Dividierens einst bewußt und klar erkannt wurde (chines. ‚8' = *ba*, *ba* ist aber auch ‚zerreißen' oder ‚dividieren'), d. h. daß über früher die 4 dem Zahlensystem zugrunde lag. Die Zahl 4 aber wird 四 geschrieben, d. h. es soll damit ein viereckiges Lager mit feindesicherem Eingang dargestellt werden.

Das chin. Schriftzeichen für Messer leitet jedoch noch zu einem andern interessanten Worte und Zeichen hinüber, nämlich zum Worte ‚*dsien*' mit der Schere schneiden oder *dsien-tse* Schere, *dsiĕn* ein Wort, dessen Schriftzeichen wahrscheinlich aus den Zeichen für Schaf, dieses allerdings etwas verkürzt, sicher aber aus dem Zeichen für Mond und dem für Messer, dieses letztere zweimal genommen, zusammengesetzt ist. Wir ersehen also aus diesen Zeichen zunächst, daß es wohl erst aus einer Zeit stammen kann, in der man schon Schafzucht trieb. Wir sehen ferner daraus, wie logisch der Mensch dachte, der dieses Zeichen erfand. Denn erstens setzte er das Zeichen für Messer hier zweimal, weil die Schere doch eigentlich ein Doppel-

messer ist, dann aber — und das ist noch lehrreicher hier — weil er auch das Zeichen für Mond in diesem Schriftzeichen für *dsien* gebrauchte. Wir würden uns das schwer erklären können, wenn wir nicht in der Lautsprache eine erklärende Parallele hierzu fänden. Es läßt sich nämlich leicht nachweisen, daß in allen Sprachen nicht allein die Benennung für Sonne und Mond, leuchten und glänzen, Schmuck und Edelstein usw., sondern auch die für Fett, Haar, Messer und ähnliche, mehr oder weniger glänzende Dinge, vorzugsweise und zum großen Teil nur unter Mitwirkung einer ganz bestimmten und sehr beschränkten Anzahl von Wurzeln gebildet wurden, und zwar von Wurzeln, die in erster Linie zur Bezeichnung des Feuers, überhaupt des ‚Glanzes' angewendet werden. Das Wort Vereinigende und die Wahl der Wurzeln Beeinflussende ist in diesen Fällen also der Begriff Glanz. Und das kann auch hier in China nur der Grund gewesen sein, allen ähnlichen Begriffen, wenn sie geschrieben wurden, die Zeichen der beiden Hauptlichtquellen, das sind die von Sonne und Mond, hinzuzusetzen, ja sogar bei Worten des Glanzes diese nur allein zu gebrauchen. So schreibt man z. B. *ming* glänzen, mit den Zeichen für Sonne 日 und dem für Mond 月 und *dsing* klar, durchsichtig, Kristall gar mit dem dreifachen Sonnenzeichen 晶. Das war also der Grund, daß das Zeichen für Mond in dem Zeichen für Schere mitgesetzt wurde und wenn wir es an manchen Stellen nicht finden, wo wir es eigentlich erwarten sollten, so z. B. nicht bei dem Zeichen für Messer selbst (denn die ältesten Messer, waren es nun Stein-, Flint- oder Muschelmesser, werden den frischen Sinnen des Urmenschen durch Glanz sicher nicht minder aufgefallen sein wie andere glänzende Dinge), so kommt das nur daher, daß dieses Zeichen auf Grund eines anderen Gedankens entstand, nämlich des Gedankens, das Messer als Reiber oder Schaber aufzufassen.[1] Denn nirgends wurden die Messer der Urzeit mehr gebraucht als gerade für die Tätigkeiten des Reibens und Schabens. So entstand auch im Chin.

[1] Es wird a. a. O. bewiesen werden, daß unser Wort Messer, entstanden aus älterem *mezzi-rahs* oder *maz-sahs* eigentlich Schabe-Stein heißt; *maz* = *met* schaben steckt ferner auch im süddeutschen Metzger und in Mettwurst.

für Messer ein Zeichen, das zwei aneinander gehängte Kratzer darstellt 刀. Da übrigens das Messer in der Hauptsache vom ‚Manne‘, der da jagte und kämpfte, seine Waffe sich auch wohl selbst herstellte, geführt wurde, so ist es nur ein getreues Abbild der alten rauhen Zeit, wenn das Schriftzeichen des chin. Wortes für männlich oder Mann *(‚nan‘)* aus einer Vereinigung der Zeichen für offenes Feld 田 und Kraft 力 (dieses wieder aus Messer 刀 hervorgegangen), besteht, also 男 geschrieben wird.[1] Und weil das Wort ‚alt‘ begrifflich mit wachsen (erwachsen) zusammenhängt[2] und die Zahl 7 mit schneiden (zerstören, daher denn auch Kraft) in Verbindung trat, so findet man logischerweise (alt =) chin. *lau,* geschrieben mit den Zeichen für Baum und dem für 7, dadurch andeutend, daß erst ein alter erwachsener Gegner gefährlich wird; daher aber auch in den Schriftzeichen für Tiger (dieser bezeichnenderweise *lau-chu* d. i. ‚alter‘ oder ehrwürdiger *chu* genannt), das Zeichen für 7 als Teilzeichen, nicht allein in *‚lau‘*, sondern auch in *chu*[3]. Ja sogar in dem Zeichen für Herz, dieses als Sitz des Mutes gedacht, findet sich das Zeichen für 7. Das Zeichen für Herz besteht nämlich erstens aus dem Zeichen für 7, dieses nur um einen Strich verkürzt und zweitens aus dem Zeichen für ‚Wasser‘, letzteres ebenfalls etwas verändert, aber doch in seinen drei Strichen, als ein, drei Wassertropfen darstellendes Zeichen deutlich zu erkennen. Denn das Herz ist ja zugleich auch die Pumpe, die allen Lebenssaft (das Blut) durch den Körper treibt. (Vgl. hierzu unseren Vornamen Leonhard, d. i. Löwenherz, ferner

---

[1] Ähnliches wie die chin. Schrift zeigen uns übrigens auch gewiße Lautverwandtschaften im Indogermanischen; vgl. altind. *nara* oder griech. *'anēr* Mann mit altirisch *nert* Kraft, sabinisch *nero* tapfer u. a. hierher gehörenden Worten.

[2] Dieser Zusammenhang geht schon daraus hervor, daß unser Wort ‚alt‘ ebenso gebildet ist wie latein. *altus* hoch oder griech. *'aldainein* wachsen lassen.

[3] Das *lau* alt in der Bedeutung ‚ehrwürdig‘ findet man auch noch in der chin. Verbindung *lau-ye*, d. i. etwa unser ‚geehrter Herr‘. Etwas ähnliches ist es ferner, wenn der Javaner dem Tiger (und zwar nur den Tiger allein) das Prädikat ‚Herr‘ gibt und vom Herrn Tiger spricht oder wir von dem Königstiger und der Chinese als höchste Auszeichnung eine gelbe, d. i. tigerfarbige Jacke verleiht; über den Zusammenhang von Chin. *chuang* gelb und *chuang-di* Kaiser a. a. O.).

Namen der Wilden wie Löwenherz, Panterherz usw.) Oft findet man nun allerdings, um auf die Zeichen für Sonne und Mond zurückzukommen, diese im Chin. auch dort, wo der Grund nicht gleich ersichtlich ist. So z. B. ist das Zeichen für Finger, *dschě-(tōu)*, zusammengesetzt aus dem Zeichen für Hand, dem für sieben und dem für Sonne und man muß staunen über die Logik, die in dieser Zusammensetzung verborgen liegt. Derjenige, der es formte, dachte sich, nämlich darnach die Finger als einen Teil der Hand, die das Messer d. h. die Waffe und zugleich das wichtigste Werkzeug des Menschen handhabte. Er wählte also neben dem Zeichen für ‚Hand' das Zeichen für ‚sieben', das in den Schriftzeichen für ‚schneiden' steckt und setzte zum Hinweis darauf, daß hier eine Tätigkeit eines glänzenden Gegenstandes, d. i. des Messers, gemeint sein sollte, das Zeichen für ‚Sonne' hinzu. Und wohlweislich wählte er das Zeichen für ‚sieben', das in dem Zeichen für schneiden *(tsiě)* vorkommt und nicht das Zeichen für acht, das in dem Wort für Teil oder teilen *(fĕn)* sich findet. Denn das in die Augen springende bei dem Messer war in erster Linie doch immer das schneiden und nicht das teilen.

Alle diese so wohldurchdachten Schriftzeichen sind also immer nur Beweise, daß die Chinesen bei Feststellung dieser nicht allein uns Menschen von heute geistig ebenbürtig waren, sondern vor allem unendlich viel näher zu uns als zu dem Urmenschen standen. Trotzdem gibt uns die chin. Schrift doch noch einige andere wichtige Aufklärungen, die sogar in eine sehr, sehr alte Zeit zurückreichen müssen. So schreibt sie z. B. nicht allein solche Dinge wie Hand und Finger selbst, sondern auch viele andere Tätigkeiten der Hand und sogar solche, die nur lose mit Hand zusammenhängen (wie z. B. *fu* helfen, *kau* quälen) mit demselben Vorzeichen, das sonst für Hand dient. Und nicht allein das, sondern sogar ein Wort wie *dsai* Kraft, Macht, Talent erhält dieses Zeichen, und zwar nur dieses Zeichen für Hand ganz allein ohne Zusatz, allerdings zum Unterschiede von dem eigentlichen Zeichen für Hand in etwas abgekürzter Form. Es zeigt uns das klar, daß noch zu jener Zeit, als in China dieses Zeichen für Kraft, Macht und Talent eingeführt wurde, die Hand es war, die

diese Eigenschaften verlieh, daß noch das Werk der Hand die Hauptsache im Leben war, mit anderen Worten, den Mann machte, ihm Kraft und Macht verlieh, seinem Talent Bewunderung eintrug. Aus ähnlichem Grunde wurde ja auch im Latein das Wort dexteritas, Geschicklichkeit, von dexter, rechts, gebildet. Daß der Urmensch aber nur durch den Gebrauch der ersten Waffen (der Keule und vor allem des Steins) frühzeitig ein vorzugsweise Rechtshänder wurde (daher ja die rechte Hand die gesckickte Hand), das ging schon aus den chin. Schriftzeichen für Stein 石 und rechts 右, die beide einander fast gleich sind, hervor.

Zum Schlusse seien dann noch die Worte für Buch im Chin. und Indogerm. erwähnt. Im Chin. heißt das Buch und ebenso der Baum ‚*schu*', in letzterem Falle allerdings mit anderem Tonfall. Daß aber ein verschiedener Tonfall im Chin. ebensowenig gegen gleiche Abstammung von Worten spricht oder zu sprechen braucht, wie z. B. der Vokalablaut in anderen Sprachen, wird a. a. O. bewiesen werden. Nun läßt sich sowohl in *schu*, Baum, wie in *ṡchu*, Buch, als Teilschriftzeichen, das Zeichen für Erde 土 nachweisen, letzteres offenbar die rohe Zeichnung eines Baumes auf ebener Erde. Wenn wir also auch im Deutschen Ähnlichkeiten wie Buch und Buche finden und wir daran denken, daß Buchenholz als weiches Holz sich gut zum Einkerben von Zeichen eignet und daß eine der ältesten Schriften in Einkerbung von Strichen auf Holzstäbchen beruhte, so scheint der Schluß, daß hierin das Rätsel solcher Schrift und Lautähnlichkeiten zu suchen ist, wohl ziemlich gerechtfertigt.

Beiträge zur buddhistischen Sanskritliteratur.[1]

Von

M. Winternitz.

4. Asaṅgas Mahāyānasūtrālaṃkāra.

Sylvain Lévi, dem wir schon so viele wichtige Entdeckungen und wertvolle Arbeiten auf dem Gebiete der buddhistischen Sanskritliteratur verdanken, hat bei seinem Aufenthalt in Nepal nach dem Sanskritoriginal des bisher nur in der chinesischen Übersetzung bekannten Sūtrālaṃkāra des Dichters Aśvaghoṣa gesucht und bei dieser Suche zwar nicht das gewünschte, aber ein nicht minder wichtiges Werk mit ähnlichem Titel, das Mahāyānasūtrālaṃkāra des Asaṅga gefunden. Auf Grund der von ihm entdeckten Handschrift hat er bereits im Jahre 1907 den Sanskrittext herausgegeben[2] und nun liegt uns auch die Übersetzung mit einer wertvollen Einleitung über das Leben und die Lehre des Asaṅga vor.[3]

In dem Texte selbst ist Asaṅga nicht als Verfasser genannt, sondern das Kolophon erklärt das Werk als „von dem Bodhisattva Vyavadātasamaya verkündet". Dasselbe Kolophon war auch dem chinesischen und dem tibetischen Übersetzer bekannt. Vyavadātasamaya, „Reiniger der Lehre", ist offenbar nur ein Beiname, sei es des Asaṅga

---

[1] Fortsetzung von WZKM, Bd. 26, 1912, S. 237—252.

[2] Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 159.

[3] Asaṅga. Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra. Edité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal par Sylvain Lévi. T. II. — Traduction, Introduction, Index. Paris (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 190), Libraire H. Champion, Éditeur, 1911. *28, 336 S. 8°.

oder des Maitreya. Die Werke des Asaṅga werden nämlich oft als „von Maitreya verkündet" angegeben, was aber nur besagen soll, daß sie dem Asaṅga von dem künftigen Buddha offenbart worden seien[1]. Jedenfalls hat es Lévi außer Zweifel gestellt, daß der Inder Prabhākaramitra, der das Werk zwischen 630 und 633 ins Chinesische übersetzte, mit vollem Rechte Asaṅga als dessen Verfasser bezeichnet.

Asaṅga ist aber der Begründer der Yogācāra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus, d. i. derjenigen Schule, die den Vijñānavāda oder Idealismus lehrt. Auch Lévi sagt (p. *16), daß die Yogācāra-Schule von Asaṅga gegründet («fondée par Asaṅga») worden sei. Trotzdem hält er den Dichter Aśvaghoṣa für den Verfasser des Mahāyānaśraddhotpāda. Dieses philosophische Werk enthält aber im wesentlichen dieselben Yogācāra-Lehren, wie sie Asaṅga verkündet. Ist daher Aśvaghoṣa, der Zeitgenosse des Kaniṣka, der Verfasser jenes Textes, so ist er und nicht Asaṅga der Begründer der Yogācāra-Schule.

Lévi sieht aber sogar in dem Titel unseres Werkes eine Anspielung auf Aśvaghoṣa. Er sagt (p. *13): «Asaṅga a repris, pour l'appliquer au Mahāyāna, une expression révolutionnaire consacrée par un chef-d'œuvre d'Aśvaghoṣa. Le glorieux docteur qui compte parmi les créateurs du Grand Véhicule avait osé traiter en littérateur, avec les ressources d'un art développé, les thèmes un peu frustes des vieux sūtras. Asaṅga ne craint pas d'évoquer une comparaison qui risque d'être écrasante; créateur d'une doctrine nouvelle, il recourt pour la justifier aux sūtras des deux véhicules.» Ich muß gestehen, es ist mir nie gelungen, in dem Titel „Sūtrālaṃkāra" des Aśvaghoṣa ein „revolutionäres Programm"[2] zu entdecken. Daß man Legenden in poetischem Stil erzählt, ist wahrlich auch für einen buddhistischen Mönch keine revolutionäre Handlung, zumal wenn man an die reiche Gāthā-Dichtung denkt, die schon im ältesten Kanon eingeschlossen war. Ebensowenig bin ich durch Lévi überzeugt, daß Asaṅga durch den Titel seines

[1] Vgl. Unrai Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, Straßburger Inaug.-Diss., Leipzig, 1908, S. 15f. und N. Peri, A propos de la date de Vasubandhu, Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient, XI, 1911, Extrait, p. 31ff.

[2] Lévi im Journal asiatique 1908, s. 10, t. XII, p. 74.

Werkes andeuten wollte, daß er mit Aśvaghoṣa zu wetteifern gedenke. Wenn die Titel irgendwie zusammenhängen,[1] so schiene es mir eher, daß Asaṅga sein Werk im Gegensatz zur „Zierde der Sūtras" (d. i. der Hīnayānasūtras) des Aśvaghoṣa als „Zierde der Mahāyānasūtras" bezeichnen wollte. Daraus würde allerdings folgen, daß Asaṅga den Aśvaghoṣa nicht als Mahāyānalehrer, vor allem nicht als Verfasser des Mahāyānaśraddhotpāda kannte. In der Tat halte ich es für nicht gut denkbar, daß Asaṅga dieses Werk, das mit seinen eigenen Lehren so sehr übereinstimmt, nicht erwähnt hätte, wenn es ihm als ein Werk des berühmten Aśvaghoṣa bekannt gewesen wäre. Ließ er ihn unerwähnt, so hätte er sich zum mindesten gehütet, durch den Titel an ein anderes Werk seines großen Vorgängers zu erinnern. So macht es denn gerade das vorliegende Werk des Asaṅga höchst unwahrscheinlich, daß Aśvaghoṣa der Verfasser des Mahāyānaśraddhotpāda ist[2]. Dagegen spricht aber auch der Umstand, daß die uns bekannten Dichtungen des Aśvaghoṣa — Buddhacarita, Sūtrālaṃkāra und Saundarānandakāvya — gar nichts enthalten, was irgend etwas mit den Lehren des Vijñānavāda zu tun hätte. Und doch ist es nur der Mahāyānaśraddhotpāda, auf Grund dessen Lévi den Aśvaghoṣa als „tiefen Metaphysiker" feiert, als den „kühnen Erneuerer einer Lehre,

[1] Das braucht aber durchaus nicht der Fall zu sein. Titel von Werken, die auf „alaṃkāra" enden, sind ja nicht so ungewöhnlich. Auch die spätere Pāliliteratur kennt Werke wie Jinālaṃkāra und Buddhālaṃkāra, so wie es auch ein Nyāyālaṃkāra und ein Sāṃkhyālaṃkāra gibt (s. Aufrecht, Catalogus Catalogorum I, pp. 312, 707).

[2] Ich hatte im verflossenen Sommer mehrfach Gelegenheit, mich mit meinem Freund Prof. Takakusu über die Frage der Autorschaft des Mahāyānaśraddhotpāda sowohl brieflich als auch mündlich zu unterhalten. Er bestärkte mich durchaus in der Ansicht, daß Aśvaghoṣa nicht der Verfasser sei. In einem Briefe vom 18. Juli 1912 schrieb er mir: 'Either the poet Aśvaghoṣa is different from the philosopher Aśvaghoṣa (for Buddhists generally believe there were more than one Aśvaghoṣa) or that śāstra of a different origin has been attributed to him simply because of his great renown. I think the latter is the case, for an earlier Catalogue of Chinese texts omits the name Aśvaghoṣa. In any case the Mahāyānaśraddhotpāda does not belong to him. Nor do the contents show any probability of his authorship. It is later than Laṅkāvatārasūtra in which Nāgārjuna's appearance is prophesied by Buddha, and only a step earlier than Vijñānamātravāda'.

die berufen sein soll, den Buddhismus zu regenerieren"[1], auf Grund dessen auch Garbe[2] erklärt, daß nicht Nāgārjuna, sondern Aśvaghoṣa der Begründer des Mahāyāna-Buddhismus sei. Meines Erachtens können wir Aśvaghoṣa, der in seinen Dichtungen ganz auf dem Boden der Sarvāstivāda-Schule steht, nur insoferne zu den führenden Männern, vielleicht zu den Vorbereitern des Mahāyāna rechnen, als die Buddha-Bhakti und — wenigstens im Saundarānandakāvya — auch das Bodhisattva-Ideal bei ihm ziemlich stark hervortreten. Wahrscheinlich liegen aber die ersten Anfänge des Mahāyāna, soweit die religiöse Seite dieser Entwicklung des Buddhismus in Betracht kommt, schon etwas vor der Zeit des Aśvaghoṣa. Aber als Begründer der philosophischen Schulen des Mahāyāna müssen wir vorläufig doch noch Nāgārjuna und Asaṅga ansprechen, ersteren als Begründer des Negativismus (śūnyavāda) der Mādhyamikas, letzteren als den des Idealismus (vijñānavāda) der Yogācāras[3].

Wenn aber nicht Aśvaghoṣa, sondern Asaṅga der Begründer der Yogācāra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus ist, so ist das Werk des Asaṅga, dessen Text und Übersetzung wir Lévi verdanken, umso wertvoller. Wahrscheinlich ist aber Asaṅga älter, als Lévi annimmt. Er setzt mit Wogihara[4], der die Lebenszeit Asaṅgas in die Zeit 375—450 n. Chr. setzt, seine Tätigkeit in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Aber N. Peri[5] — wenn anders seine auf chinesischen Quellen beruhenden Angaben, die ich nicht kontrollieren kann, richtig sind — hat es ziemlich wahrscheinlich gemacht, daß Asaṅga und Vasubandhu schon im 4. Jahrhundert lebten. Daß ein so großes Werk, wie das Yogācārabhūmiśāstra des Asaṅga, schon zwischen 414—421 n. Chr.

---

[1] Journal asiatique, 1908, s. 10, t. XII, p. 65.

[2] Deutsche Rundschau 38, 1912, S. 75.

[3] Aus der Schule des Nāgārjuna sind meines Erachtens erst die Prajñāpāramitā-mahāyānasūtras und aus der Schule des Asaṅga das Laṅkāvatāramahāyānasūtra hervorgegangen.

[4] A. a. O., S. 16. Ähnlich auch Takakusu, der (im Journal of the Royal Asiatic Society 1905, p. 1 ff.) Vasubandhu, den jüngeren Bruder Asaṅgas, um 420—500 leben läßt.

[5] A propos de la date de Vasubandhu, Bulletin de l'école française d'Extrême Orient, XI, 1911, Nos. 3—4.

ins Chinesische übersetzt worden ist, spricht auch dafür, daß Asaṅga schon im 4. Jahrhundert lebte und wirkte. Ich glaube zwar nicht, wie das von manchen Gelehrten angenommen wird, daß die indischen Originale den chinesischen Übersetzungen stets um viele Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte vorausgegangen sein müssen; aber einige Zeit muß es doch immerhin gedauert haben, ehe ein Werk in Indien selbst zu Ansehen gelangte und in Übersetzung nach China gebracht wurde.

Außer dem Titel hat Asaṅgas Mahāyānasūtrālaṃkāra mit Aśvaghoṣas Sūtrālaṃkāra nur das gemein, daß er in ziemlich gutem, wenn auch nicht tadellosem Sanskrit geschrieben ist und daß zum Teil kunstvolle Metren, wie sie sonst nur im Kāvya vorkommen, gebraucht werden. Im übrigen kann aber Asaṅgas Werk trotz der Verse und trotz der gelegentlich schwungvollen Sprache kaum als ein Werk der Dichtkunst in unserem Sinne bezeichnet werden. Es ist ein philosophischer Text in der aus der Sanskritliteratur wohlbekannten Form von Kārikās (Memorialversen), zu denen der Verfasser selbst einen Kommentar schreibt. Und Asaṅga ist stets mehr Gelehrter als Dichter. Auch wenn er z. B. im XVII. Kapitel das Gefühl des Mitleides verherrlicht, sind es mehr Äußerungen des Verstandes als Herzenstöne, die aus den Versen herausklingen; und auch in dem Schlußhymnus, wo die Erhabenheit der Buddhas gepriesen wird, finden wir mehr eine scholastische Aufzählung von Vollkommenheiten als begeisterte Verehrung.

Eine knappe und gute Darstellung der Lehren des Mahāyānasūtrālaṃkāra gibt uns Lévi in der Einleitung (pp. *16—*27). Er gesteht zwar zu, daß Asaṅgas Philosophie von dem echt indischen Yoga ausgeht und auf eine Verschmelzung des Buddhismus mit dem Yoga hinausläuft, glaubt aber doch, daß Asaṅga auch unter fremden (manichäischen und neuplatonischen) Einflüssen gestanden habe. Die Möglichkeit wird man gewiß zugeben müssen.

Daß die Übersetzung allen philologischen Anforderungen in vollkommenster Weise genügt, dafür bürgt der Name des Übersetzers. Da der Übersetzung auch eine große Anzahl gründlicher Erläuterungen wichtiger und oft schwieriger mahāyānistischer Termini und mehrere

wertvolle Indices beigegeben sind, müssen wir dem glücklichen Entdecker des wichtigen Werkes doppelt dankbar sein, daß er uns das Werk nicht nur zugänglich gemacht, sondern auch dessen Verständnis in meisterhafter Weise erschlossen hat.

5. Buddhistische Dramen.

Nach dem Majjhimasīla-Abschnitt, einem gewiß alten Stück des buddhistischen Kanons, das uns im Brahmajālasutta und im Tevijjasutta des Dīghanikāya erhalten ist, war den Mönchen des Buddha die Teilnahme an allen Arten von öffentlichen Unterhaltungen verboten. Nebst Tanz, Gesang, Musik, Rezitationen, Tierkämpfen u. dgl. wird hier auch pekkhā genannt, worunter man gewöhnlich „Schauspiel“ verstanden hat. Doch kann pekkhā (Sanskrit prekṣā) irgendeine Art von Schaustellung bezeichnen und es ist fraglich, ob dabei an eigentliche dramatische Aufführungen zu denken ist[1]. Auch im Vinayapiṭaka (Suttavibhaṅga zu Saṅghādisesa 13 und Cullavagga I, 13, 1—2) wird den Mönchen die Teilnahme an Vergnügungen mit Tanz, Spiel und Gesang verboten, aber von Theateraufführungen ist nicht die Rede. Es muß daher zum mindesten als zweifelhaft bezeichnet werden, ob es zur Zeit der Zusammenstellung des buddhistischen Kanons schon ein Theater und eigentliche schauspielerische Aufführungen gegeben hat.

Die in unserem Jātakabuch[2] mehrmals erwähnten Naṭas sind herumziehende Sänger und Tänzer, nicht „Schauspieler“.

Sowohl unter den Jātakas, als auch im Saṃyuttanikāya (Sagāthavagga), im Suttanipāta und in den Thera- und Therīgāthās gibt es eine nicht geringe Anzahl von Balladen in Dialogform. Sie bestehen teils nur aus Gāthās, teils aus einer Mischung von Gāthās mit kurzen

[1] Vgl. T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha I, Sacred Books of the Buddhists, Vol. II, London 1899, p. 7 und Buddhist India, London 1903, p. 185. Die Manu IX, 84 erwähnten *prekṣāsamāja* sind wohl nicht „Schauspiele und Versammlungen“ (Böhtlingk, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung s. v.) und nicht 'public spectacles or assemblies' (Bühler, SBE vol. 25, p. 342), sondern „Zusammenkünfte zur Besichtigung von Schaustellungen (aller Art)“.

[2] Jātaka ed. Fausböll, Nr. 212, 291 und 432; vgl. R. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit, Kiel 1897, S. 188f.

Prosastücken. Die bekanntesten Beispiele sind das Padhānasutta und Pabbajjāsutta im Suttanipāta[1]. Aber Dichtungen ganz derselben Art sind die im Mārasaṃyutta und Bhikkhunīsaṃyutta enthaltenen Gedichte, das Chaddantajātaka (Nr. 514), das Ummadantījātaka (Nr. 527), das Mahājanakajātaka (Nr. 539), das Candakinnarajātaka (Nr. 485), die Ballade vom Räuber Aṅgulimāla in den Theragāthā (866 ff.)[2], die Ballade von der Nonne Sundarī in den Therīgāthā (312 ff.) und viele andere. Alle diese Dichtungen sind ungemein dramatisch. Léon Feer[3] nennt das Chaddantajātaka «un véritable drame» und ich selbst habe vom Ummadantījātaka gesagt, daß man es sich „sehr gut auch als kleines Drama denken könnte"[4]. Dennoch geht es meines Erachtens nicht an, derartige Dichtungen als wirkliche „kleine Dramen" aufzufassen, wie es J. Charpentier (im Anschlusse an die Theorien von L. von Schroeder und Joh. Hertel) tut[5]. Es ist wohl möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß diese Balladen zu irgendeinem Saiteninstrument gesungen wurden, — aber daß sie als geistliche Dramen irgendwie aufgeführt, daß ihr Vortrag von Handlung und Mimik begleitet war, dafür haben wir keinerlei Zeugnisse in der ganzen buddhistischen Überlieferung. Und damit, daß man sich alle diese „geistlichen Balladen" — nur als solche möchte ich sie bezeichnen — sehr gut als kleine Dramen denken kann, ist noch durchaus nicht gesagt, daß sie es tatsächlich waren.

Andererseits ist es begreiflich, daß aus solchen dialogischen, epischen und lyrisch-epischen Gedichten, denen zum Drama nichts fehlte als die Handlung, leicht ein wirkliches Drama entstehen konnte. Doch haben wir sichere Zeugnisse für das Bestehen eines buddhistischen Dramas erst im Avadānaśataka, das dem 2. Jahrhundert n. Chr. angehört[6]. Hier wird im Avadāna Nr. 75 tatsächlich

---

[1] Vgl. Windisch, Māra und Buddha, S. 1 ff. und 245 ff.

[2] Auch im Majjhimanikāya, Nr. 86.

[3] Journal asiatique s. 9, t. V, p. 47 ff.

[4] Geschichte der indischen Literatur, II, S. 114.

[5] WZKM 23, 1909, 33 ff.

[6] S. meine Geschichte der indischen Literatur, II, S. 216.

erzählt, wie Schauspieler vor einem König ein bauddhaṃ nāṭakam aufführten, in dem der Direktor (naṭācārya) im Kostüm des Buddha auftrat. Schon Sylvain Lévi[1] hat auf diese Stelle hingewiesen, ebenso wie auf die in neuerer Zeit in Tibet, China, Ceylon und Birma vorkommenden Aufführungen buddhistischer Dramen. In Birma wird noch heute als Vorfeier zur Weihe eines buddhistischen Novizen das Vessantarajātaka als Drama aufgeführt, und die Weihe selbst ist ein förmliches Drama[2].

Im Sanskritoriginal vollständig erhalten ist uns aber nur ein buddhistisches Drama aus dem 7. Jahrhundert n. Chr., das dem König Śrīharṣa zugeschriebene Drama Nāgānanda. Aus derselben Zeit stammt das in tibetischer Übersetzung erhaltene Drama Lokānanda des Dichters und Grammatikers Candragomin. Letzteres ist vielleicht identisch mit der von I-tsing erwähnten dramatischen Bearbeitung des Viśvāntara(Vessantara)-Jātaka[3]. Nur vermuten konnten wir bisher, daß auch schon viel früher buddhistische Legenden dramatisch bearbeitet worden sind. Wenn I-tsing[4] unmittelbar nach Erwähnung der dramatischen Dichtungen des Śilāditya (Śrīharṣa) und des Candragomin fortfährt: „Auch Aśvaghoṣa schrieb lyrische Dichtungen (poetical songs)", so sind vielleicht — wenigstens nach dem Zusammenhang scheint es so — unter diesen ähnliche lyrisch-dramatische Werke zu verstehen. Jedenfalls aber ist in Aśvaghoṣas Sūtrālaṃkāra — in dem Stück von Māra, der im Kostüm des Buddha auftritt und wie ein geschickter Schauspieler den Buddha so lebenswahr darstellt, daß der Heilige Upagupta anbetend vor ihm niedersinkt — eine Dichtung erhalten, die so ungemein dramatisch ist, daß sie fast wie die Wieder-

[1] Le théatre Indien, Paris 1890, p. 319 ff.

[2] Sehr ausführlich geschildert von Bhikkhu Ānanda Metteyya, Im Schatten von Shwe Dagon, ein buddhistisches Kulturbild von Burma. Leipzig, Buddhistischer Verlag o. J., S. 25 ff.

[3] Vgl. Sylvain Lévi im Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient III, 1903, p. 41 f. und I-tsing, a Record of the Buddhist Religion, translated by J. Takakusu, Oxford 1896, p. 164.

[4] A. a. O. p. 165.

gabe eines Dramas aussieht[1]. Man konnte darnach vermuten, daß es schon zu Aśvaghoṣas Zeit eine Art dramatischer Dichtung gegeben haben müsse. Diese Vermutung ist jetzt durch die Entdeckungen von H. Lüders, über welche nunmehr ein Bericht vorliegt[2], zur Gewißheit geworden. Ja diese Entdeckungen beweisen, daß es nicht nur eine Art dramatischer Dichtungen, sondern wirkliche Dramen, deren Technik von der der Dramen Kālidāsas kaum verschieden war, schon im 2. Jahrhundert n. Chr. gegeben hat.

Unter den kostbaren Handschriftenschätzen, die wir den Ausgrabungen von A. Grünwedel und A. v. Le Coq in Turfan verdanken, hat Lüders Bruchstücke von Palmblatthandschriften gefunden, die aus paläographischen Gründen der Zeit der Kuṣaṇaherrschaft zugeschrieben werden müssen. Lüders neigte in seinem Buch zu der Ansicht von Fleet und O. Franke, daß die Vikrama-Aera 57 v. Chr. von Kaniṣka gegründet worden sei. Ich weiß nicht, ob er jetzt noch derselben Ansicht ist. Nehmen wir aber auch, wie sich doch immer mehr als richtig herauszustellen scheint, erst das 2. Jahrhundert n. Chr. als die Zeit des Kaniṣka an, so sind diese Bruchstücke immer noch die ältesten indischen Handschriften, die bisher entdeckt worden sind. Sind sie schon darum von außerordentlicher Wichtigkeit, so werden sie durch ihren Inhalt für die indische Literaturgeschichte von geradezu epochemachender Bedeutung dadurch, daß sie Fragmente von regelrechten indischen Dramen enthalten. Und zwar konnte Lüders in den von ihm gefundenen Bruchstücken zunächst Stücke von zwei Dramen unterscheiden. In dem ersten treten drei allegorische Gestalten, Buddhi, Dhṛti und Kīrti, auf, wodurch wir an Kṛṣṇamiśras Prabodhacandrodaya erinnert werden. Aber auch Buddha selbst tritt auf,

[1] Daß diese im Divyāvadāna (ed. Cowell and Neil, p. 356 ff) enthaltene, von E. Windisch, Māra und Buddha, S. 161 ff. übersetzte Dichtung aus Aśvaghoṣas Sūtrālaṃkāra herübergenommen ist, hat Éd. Huber (Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient IV, 1904, p. 414 ff.) nachgewiesen.

[2] Bruchstücke buddhistischer Dramen, herausgegeben von Heinrich Lüders. Mit 6 Tafeln. (Königlich preußische Turfanexpeditionen. Kleinere Sanskrittexte, Heft 1.) Berlin 1911, Druck und Verlag von Georg Reimer. 90 S. Lex.-8°.

und zwar von einem leuchtenden Heiligenschein (prabhāmaṇḍalena dīptena) umgeben. Da der Heiligenschein erst durch griechische Künstler in Indien eingeführt worden ist[1], so kann das Drama nur der Zeit der Gandhārakunst angehören, die ja in die ersten Jahrhunderte n. Chr. fällt und im 2. Jahrhundert ihre Blüte hatte[2]. Das zweite Drama ist, trotzdem die Bruchstücke nicht ausreichen, um eine Vorstellung von dessen Inhalt zu geben, doch sehr wichtig durch die auftretenden Personen, unter denen wir den Vidūṣaka und andere typische Gestalten finden, die an das Mṛcchakaṭika erinnern. Daß die Technik des Dramas bereits vollständig ausgebildet war, beweisen die Einteilung in Akte, denen ein Vorspiel vorausgeht, die Mischung von Prosa und Versen, letztere in den Metren der klassischen Sanskritpoesie, und die Abwechslung zwischen Sanskrit und Prakrit. Dem Prakrit der Fragmente widmet Lüders eine eingehende Untersuchung, die zu dem für die Geschichte der indischen Sprachen bedeutsamen Ergebnis führt, daß hier „neben dem Sanskrit drei Dialekte gebraucht werden, die auf der Lautstufe des Pali und der in den älteren Inschriften verwendeten Dialekte stehen und die sich als Vorläufer von drei der späteren Prakritdialekte, der Māgadhī, der Ardhamāgadhī und der Śaurasenī, erweisen“. So zeigt auch die Sprache, daß wir hier eine ältere Vorstufe des klassischen Dramas vor uns haben. Andererseits ist die Technik dieser Dramen, soweit die Fragmente ersehen lassen, schon so ausgebildet, daß wir in ihnen nicht die Anfänge der dramatischen Dichtung in Indien suchen dürfen, sondern eine ziemlich lange vorausgehende Entwicklung annehmen müssen.

Das vorliegende Heft enthält außer der Abhandlung über die Funde und ihre Bedeutung für die Geschichte der indischen Sprache und Literatur auch den transkribierten Text und die Photographien sämtlicher Bruchstücke. Seine Abhandlung hatte Lüders mit der Frage nach dem Verfasser der Dramen geschlossen und die Ver-

[1] Vgl. A. Foucher, Journal asiatique 1903, s. 10, t. II, p. 208f. und L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, t. I, Paris 1905, p. 622.

[2] Vgl. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, S. 81; Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhāra I, p. 40 ff.

mutung ausgesprochen, daß dieser dem Dichterkreis angehöre, „dessen ragender Mittelpunkt Aśvaghoṣa war". Diese Vermutung sollte bald glänzend bestätigt werden. Das vorliegende Werk war kaum gedruckt, als Lüders — unterstützt von seiner Gemahlin, die sich auch an der mühsamen Zusammenstellung der oft ganz winzigen Fragmente der beiden ersten Dramen beteiligt hatte — in den Bruchstücken von Palmblättern aus Turfan Stücke von drei Blättern fand, in denen er ein Fragment eines Dramas von Aśvaghoṣa selbst entdeckte[1]. Es ist nämlich glücklicherweise der Schluß des neunaktigen Dramas erhalten mit dem Kolophon, das den Titel „Śāriputraprakaraṇa" und den Namen des Verfassers Aśvaghoṣa in unzweideutiger Weise gibt. Die schon im Mahāvagga des Vinayapiṭaka so schön erzählte Legende von der Aufnahme des Śāriputra und des Maudgalyāyana in den Orden hat Aśvaghoṣa, der sich immer mehr als der bedeutendste Dichter der Buddhisten herausstellt, hier dramatisch bearbeitet.

Von welch weittragender Bedeutung alle diese Funde für die Geschichte des indischen Dramas und der klassischen Sanskritpoesie, aber auch der buddhistischen Sanskritliteratur sind, liegt auf der Hand. Bei der Fülle von Handschriftenschätzen aus Turfan, die im Berliner Museum für Völkerkunde noch aufgespeichert sind, ist aber die Hoffnung nicht unberechtigt, daß es Professor Lüders und Frau Lüders gelingen werde, noch manches Wertvolle ans Licht zu bringen.

6. Aśvaghoṣa und Mātṛceta und das Gleichnis von der einäugigen Schildkröte.

Im Majjhimanikāya 129 (ed. Rob. Chalmers, vol. III, p. 169) finden wir das folgende Gleichnis: „Gesetzt den Fall, es würfe ein Mann ein Joch mit nur einem Loche[2] ins Meer und der Ostwind

[1] Lüders hat darüber in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, S. 388 ff., berichtet.

[2] Ekacchigalaṃ yugaṃ ist dasselbe wie yugacchidram. Vgl. Āpastambīyagṛhyasūtra 4, 8: dakṣiṇaṃ yugacchidram, was der Kommentator erklärt: dakṣiṇasyā dhuro bāhyacchidram. S. mein „Altindisches Hochzeitsrituell", Wien 1892, S. 45. Im Rigveda (VIII, 91, 7, vgl. Atharvaveda 14, 1, 40 f.) zieht Indra die Apālā durch das „Loch

triebe dieses nach Westen, der Westwind nach Osten, der Nordwind nach Süden und der Südwind nach Norden; und es wäre dort eine einäugige Schildkröte und diese tauchte nur einmal in hundert Jahren an die Oberfläche empor; — was meint ihr wohl, ihr Mönche, würde diese einäugige Schildkröte ihren Hals gerade in jenes Joch mit nur einem Loche hineinstecken?" (Die Mönche antworten:) „Wenn es ja geschähe, Herr, so doch nur einmal nach langer Zeit." (Buddha fährt fort:) „Und doch, ihr Mönche, könnte noch eher die einäugige Schildkröte ihren Hals in jenes Joch mit nur einem Loche hineinstecken; schwieriger aber als dies, sage ich euch, ihr Mönche, ist es für den Toren, der einmal in die Tiefe (niedriger Daseinsformen) gesunken, wieder zu einem Menschendasein zu gelangen". Dasselbe Gleichnis findet sich auch im Saṃyuttanikāya LVI, 47 f. (ed. L. Feer, Vol. V, p. 455). Und in den Therīgāthā (v. 500) wird darauf als auf ein wohlbekanntes Gleichnis nur mit Stichworten hingewiesen:

sara kāṇakacchapaṃ pubbe samudde aparato ca yugacchiddaṃ |
siraṃ tassa ca paṭimukkaṃ manussalābhamhi opammaṃ ||

„Denke an das Gleichnis für die Erlangung einer Wiedergeburt als Mensch: an die einäugige Schildkröte und das im Ozean nach Osten und Westen herumgetriebene Loch des Joches und daran, ob der Kopf dieser (Schildkröte in jenem Loch) stecken bleibe."

Das Gleichnis ist aber gewiß altbuddhistisch, denn es ist nicht auf den Pālikanon beschränkt, sondern kehrt auch in der buddhistischen Sanskritliteratur wieder. Wir finden es in dem Mahāyānasūtra Sad-

des Joches", das auch im Kauśikasūtra (35, 6; 50, 18) als heil- und zauberkräftig gilt. Vgl. W. Caland, Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900, S. 31, Anm. 5. Caland versteht darunter „eines der beiden am Joche befindlichen Löcher, wo der zum Anbinden der Zugtiere dienende Riemen hindurchgeholt wird". Das kann aber doch nur ein kleines Loch sein, während unser Gleichnis eine größere Öffnung voraussetzt, jedenfalls genügend groß, daß eine Schildkröte ihren Hals hindurchstecken kann. Denn das Gleichnis will nicht sagen, daß es unmöglich ist, daß die Schildkröte ihren Kopf durch das Loch hindurchstecke (wie es unmöglich ist, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht), sondern nur, daß es unter den angenommenen Umständen äußerst selten vorkommen wird. Die Übersetzung von K. E. Neumann: „Eine einkehlige Reuse" hat gar keine Berechtigung.

dharmapuṇḍarīka (Kap. XXV), wo es heißt, daß das Erscheinen eines Buddha selten ist, „wie das Hineingeraten des Halses der Schildkröte in ein im großen Ozean herumtreibendes Loch eines Joches“ (mahārṇavayugacchidrakūrmagrīvāpraveśavat). Auch hier wird das Gleichnis als ein bekanntes vorausgesetzt. Es ist sonderbar, daß das vollständig klare Gleichnis so wenig verstanden worden ist. Kern z. B. denkt an die mythologische Schildkröte, welche die Erde trägt.[1] Und man muß das Gleichnis vollständig mißverstehen, wenn man darin mit K. E. Neumann[2], der sich auf De Lorenzo beruft, „das Original zu jener mühseligen, kaum verständlichen Parabel vom Kamel und dem Nadelöhr“ sehen will. Die beiden Gleichnisse haben wirklich gar nichts miteinander zu tun. Wem aber das buddhistische Gleichnis durch das Sutta des Majjhimanikāya noch nicht klar geworden ist, dem muß es durch die Erzählung Nr. 38 in Aśvaghoṣas Sūtrālaṃkāra völlig klar werden. Ein kleiner Knabe — so wird hier[3] erzählt — hat in einem Sūtra das Gleichnis von der einäugigen Schildkröte gelesen und wird dadurch zu einem Experiment angeregt. Er bohrt ein Loch, genügend groß, um seinen Kopf aufzunehmen, in ein Brett und wirft dieses in ein Bassin. Dann steigt er selbst in das Bassin und sucht vergebens seinen Kopf in das Loch des im Wasser schwimmenden Brettes hineinzustecken. Da sieht er ein, wie schwer es erst für eine einäugige Schildkröte, die einmal in hundert Jahren an die Oberfläche des Meeres kommt, sein muß, ihren Kopf gerade in das Loch eines im Ozean umhertreibenden Holzstückes[4] zu stecken, und er lernt das Gleichnis des Buddha begreifen.

Aśvaghoṣa hat aber eine besondere Vorliebe für dieses Gleichnis. Denn er verwertet es nicht nur in dieser Erzählung und den zu ihr gehörigen Strophen, sondern es findet sich auch schon in der Prosa

---

[1] Sacred Books of the East, vol. 21, p. 423.

[2] Reden Gotamo Buddho's, Bd. III, S. 334, Anm.

[3] Açvaghoṣa, Sûtrâlaṃkâra traduit en français sur la version Chinoise par Éd. Huber, Paris 1908, p. 180 ff.

[4] Huber: «Dans le creux d'un bois flottant». Steht das wirklich so im Chinesischen oder wird dort yugacchidra übersetzt?

der 11. Erzählung, wo es heißt: «Tout le monde le sait: la naissance humaine est difficile à obtenir; il est difficile d'obtenir la Loi du Buddha; il est difficile de réunir toutes les racines de bien (kuśalamūla), et la foi naît difficilement; toutes ces choses l'une après l'autre ne s'acquièrent que difficilement, telle une tortue aveugle, qui rencontre le creux d'un bois flottant.»[1] Und es begegnet uns wieder in der 14. Erzählung des Sūtrālaṃkāra in den beiden Strophen:

«Il est très difficile d'obtenir un corps d'homme; il est difficile aussi de naître avec un cœur croyant; les richesses, un champ de mérite, il est difficile de les rencontrer.

S'il en est ainsi de ces avantages un à un, qu'est-ce donc de les obtenir tous ensemble! C'est comme au milieu de l'Océan une tortue aveugle qui viendrait à tomber dans la cavité d'une planche qui flotte!»[2]

Nun zitiert Huber zu dieser Stelle einen Vers aus Mātṛcetas Sārdhaśataka (oder Śatapañcāśatikanāmastotra), den er nach I-tsings chinesischer Übersetzung so wiedergibt: «Je compte que j'ai obtenu un corps d'homme, que j'entends la Loi, et je me réjouis de ma naissance; c'est comme au milieu de l'océan une tortue aveugle qui rencontre le creux d'un radeau!» Und er findet, daß dieser Vers fast identisch ist mit der ersten Hälfte des ersten und der zweiten Hälfte des zweiten der beiden Verse von Aśvaghoṣa. Da nun indische Dichter es lieben, eine und dieselbe Strophe in verschiedenen ihrer Werke einzufügen, um dadurch gewissermaßen zu markieren, daß diese Werke denselben Autor haben, so glaubt Huber in der von ihm hervorgehobenen Übereinstimmung eine Bestätigung der Angabe des Tāranātha[3] zu finden, daß Mātṛceta nur ein anderer Name für Aśvaghoṣa sei. «La répétition du même vers dans le Sūtrālaṃkāra et le Sārdhaśataka semble donner raison à Tāranātha», sagt Huber. Aber wenn man die Verse vergleicht, so liegt doch gar keine so

[1] Huber a. a. O. p. 63.

[2] Huber a. a. O. p. 82.

[3] Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt von A. Schiefner, St. Petersburg 1869, S. 89.

genaue Übereinstimmung vor, daß man von einer „Wiederholung desselben Verses" sprechen könnte. Die beiden Stellen haben eben nur das Gleichnis von der einäugigen Schildkröte gemeinsam, und es ist klar, daß ein so allgemein bekanntes und beliebtes, gewiß aus dem ursprünglichen Kanon stammendes Gleichnis ebensogut von Aśvaghoṣa wie von Mātṛceta verwendet werden konnte. Es ist um so mehr zu verwundern, daß HUBER auf dieses Argument kommt, als er selbst die Stelle im Saddharmapuṇḍarīka zitiert und noch eine andere Stelle aus dem Subhāṣitaratnakaraṇḍaka (einer Sammlung von Versen aus dem Dvāviṃśatyavadāna) nachweist, wo uns dasselbe Gleichnis begegnet.[1]

Meiner Ansicht nach erweist man dem Tāranātha überhaupt zu viel Ehre, wenn man ihn als große Autorität zitiert. An seiner Nachricht, daß Aśvaghoṣa, Mātṛceta und Śūra Namen einer und derselben Persönlichkeit seien, ist gewiß nicht mehr wahr, als daß Mātṛceta und Śūra zu derselben Dichterschule gehören wie Aśvaghoṣa.

---

[1] Es heißt hier nach HUBER a. a. O. p. 83, Note: jalanidhikūrmakarṇayugarandhrasamāgamavat. HUBER gibt eine ganz abenteuerliche Erklärung dieser Stelle. Wenn man aber kaṇṭha anstatt karṇa liest, so ist der Sinn ganz klar: „Wie das Zusammentreffen des Halses der Schildkröte mit dem Loch des Joches im Ozean".

Einige das Mehri betreffende Bemerkungen zu Brockelmanns Grundriß II (Syntax).

Von

Maximilian Bittner.

Auch im zweiten Teile der nun abgeschlossen vor uns liegenden so überaus umfangreichen Arbeit BROCKELMANNS — vgl. diese *Zeitschrift*, 1908, Heft 4, S. 422—430[1] — bedürfen gerade die Zitate aus dem Mehri sehr oft noch eines besonderen Kommentars, sollen sie nicht zu Mißverständnissen Anlaß geben.[2] Ich gebe im folgenden als Stichproben einige Fälle, die allgemein interessieren dürften:

Z. B. S. 20 — § 12 a, Z. 4 soll aus JAHNS Mehri-Texten (Südarabische Expedition, III) 52. 9 die Stelle *šáḫber-ī lâ* ‚Frage mich nicht!' zitiert werden. Der Satz ist ziemlich klar: *šáḫber* ist Imperativ des Kausativ-Reflexivums *šaḫbôr* (formell = ar. استخبر),[3] *-ī* das Pronominalsuffix der 1. P. S. g.-c. (im Mehri auch am Verbum meistens so bloß *-ī*, nicht *-nī*) und *lâ*, die immer nachgestellte Negation. Dieser kurze Satz ist mit drei Fehlern wiedergegeben worden, nämlich als *śaḫberū lā*, also mit *ś* statt mit *š*, ohne Akzent auf dem *a* und mit *-ū* statt mit *-ī*; daneben steht nun als Übersetzung ‚frage nicht', nicht ‚frage mich nicht!'. Jeder Leser wird wohl geneigt sein, ‚*šaḫberū lā* fraget nicht' zu verbessern und so sich Ansichten über das Mehri

---

[1] In der Anzeige zu ‚BROCKELMANN, K., *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen,* Band I'.

[2] Vgl. dortselbst besonders die Bemerkungen zu S. 76, 132, 168, 246, 271, 332, 408, 442, 453, 506, 611, 624.

[3] Cf. BITTNER, *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien* II Zum Verbum, § 41.

bilden, die der Wirklichkeit widersprechen. Denn dieses letztere wäre ,*šáḫberem lâ*'.

S. 257 — § 174 a und b steht unten sub b) folgendes: ,Im Mehri und Soqoṭri können die Pronn. sep. dem Genetivexponenten *da, di* untergeordnet werden, wie m. *ḥayr dähu* ,der Esel gehört mir' Jahn 117. 7 usw. — (eig. *ḥáyr da-hú*) — was richtig ist,[1] dann aber wird noch die folgende auf falschen Voraussetzungen aufgebaute Regel beigefügt: ,ebenso auch den Präpositionen, wie m. *alhó* „mir", *lehēt* „dir", Hein 25. 31, 30' usw. In diesen Beispielen *alhó* und *lehēt* sind nun *al* und *le* gar keine Präpositionen, und zwar ist hier weder *al* noch *le* mit der arabischen Präposition لِ *li* identisch,[2] sondern *al* und *le* sind hier nichts anderes als — der Plural des Genetivexponenten, der für den Singular *da, di* lautet, d. i. die Mehrzahl des Relativpronomens, das in beiden Numeri generis communis ist; der Plural des Relativums ist *la* (auch *la, le, l'*) und mit Metathesis auch *al* (*al, el*). Die betreffende Stelle lautet bei Hein 25. 30 und 31: ***rikôb le-hêt lâ, rikôb al-hó,*** zu deutsch: ,Die Kamelinnen gehören nicht dir, die Kamelinnen gehören mir' (so auch in der nebenstehenden Ḥaḍrami-Fassung: *mâ hên rikâbak, rikâb ḥággi*). Die Konstruktion ist folgende: Subjekt ist zweimal *rikôb*, Prädikat ist einmal *le-hêt* und einmal *al-ho* (= *la-hó*), und zwar sind *le-hêt* und *al-ho* gleichsam Possessivpronomina, eigentlich ,freie Genetive'[3] und genau so zu beurteilen, wie das zitierte *dä-hu* (= *da-hu*), das sich jedoch auf einen Singular bezieht, während jene auf Plurale zurückgehen.

---

[1] Vgl. Jahn, *Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien*, S. 28.

[2] Der arab. Präposition لِ entspricht dort, wo diese den Dativ bezeichnet, immer *ha-* (*ha-, he-, hi-, h'-*). NB. Unser ,haben' wird im Mehri nur mittelst der immer mit Pronominalsuffixen bekleideten Präposition *š(e)-* umschrieben, aber nie mittelst der Präposition *la-*, die im Mehri entweder = على oder = الى, aber nicht = لِ ist.

[3] Vgl. hiezu bei Hein 108. 17 *de-hó* ,meines', 25. 32 *šên le-hêt* ,sie (fem.) sind dein', bei Jahn 17. 19 *da-mendîl-ek* das deines Kopftuches, 19. 24/25 *da-ḥarmât da-ḥabré da-dóulet* der der Frau des Sohnes des Sultans. — In gleicher Weise ist das relative *lä* von B. auch S. 271 c in dem Beispiele *hamôyen lä-hābû*, wtl. ,das Geld (welches) der Leute' verkannt worden, indem er es für die Präposition *lä* hält — *hamôyen* ist ein innerer Plural des Fremdwortes *mônet* ,Geld' (engl. *money*).

Im Mehri steht der Plural des Relativpronomens immer dann als Genetivexponent, wenn der Genetiv von einem Plural abhängig ist, z. B. HEIN 15. 24 *ḥibánten la-dáulet* die Töchter des Sultans, 16. 6 *ġayûj la-hít(t)* die Männer der sechs (sc. Weiber), 70. 10/11 *selôsil la-ḥadîd* Ketten von Eisen usw., im Gegensatze zu HEIN 52. 25 *ḥibrît di-dáulet* die Tochter des Sultans, 131. 30 *ḥîb di-ġajinûten* der Vater der Mädchen usw., wo das Regens eben in der Einzahl steht.[1] Allerdings kommen speziell bei HEIN einige Stellen vor, die auf den ersten Blick die Meinung aufkommen lassen könnten, es verbänden sich im Mehri Präpositionen mit Pronominibus personalibus separatis. Doch sind da bloß die Schreibungen irreführend, z. B. H. 151. 2 *hêt tetûber la-nhâ gīdéryēn,* was nach H. ‚du zerbrichst mir meine Töpfe' heißen soll, richtig aber *hêt tetûber lan-nhâ gidér-yen* zu lesen und ‚du zerbrichst uns unsere Töpfe' zu übersetzen ist (d. i. zu unserem Schaden, eig. *lân,* d. i. die Präp. *la-* (= ar. على) ‚gegen' + *-n,* arab. نا und *nhâ* ‚wir' zur Verstärkung nachgesetzt[2] = einem arabischen علينا نحن); H. 106. 30/31 *hêt, atôši ši-nhá* ‚du, iß Nachtessen mit uns!', zu lesen *hêt atôšī šin nhâ* (*šin* = *šîn* ‚mit uns', d. i. die Präp. *ši* ‚mit' + *-n,* arab. نا- und *nhâ* ‚wir' zur Verstärkung nachgesetzt). Daß dem so ist, ersieht man z. B. aus H. 10. 7, 27, 108. 4 *šey ho* ‚mit mir', 100. 20 *hîni ho* ‚mir', 108. 31 *hinî ho* ‚bei mir', 134. 6 *li-ho* ‚über mich', auch aus J. 130. 24 *bî hu* ‚an mir', d. i. eig. *šî ho, hînī ho, hinî ho, lî ho, bî hu,* wo die Präpositionen *ši-, hi-, hené-, li-, bi-* bereits mit dem Pronominalsuffix der 1. P. S. versehen sind.

S. 365, Z. 4 v. oben wird J. 105. 6 *núkām beh* ‚sie brachten ihn' als ‚*nukam beh* brachte ihn', S. 369, Z. 12 v. oben J. 78. 2 *tebéydem bî* ‚ihr belügt mich' als — ‚ihr beleidigt mich' zitiert.[3]

---

[1] Cf. JAHN, *Grammatik,* S. 69, unten.

[2] Cf. JAHN, *Grammatik,* S. 28 und z. B. folgende Textstellen M. 12. 8 *ridd-î-nī ho* er setzte mich wieder ein (*ho* = ich), H. 2. 8/9 *ya'jîbem bîš hêt* sie lieben dich (fem.), H. 109. 3 *nšáḥbir-ek hêt* wir wollen dich fragen (*hêt* = du), M. 23. 34 *yeḏâṭ-en nhâ* er nimmt uns (*nhâ* = wir).

[3] Von *bedú* ‚lügen', das zu hebr. בָּדָא etwas ‚ersinnen (im üblen Sinne)', dann ‚lügen' gehört, syr. ܒܕܐ, cf. BITTNER, *Studien* II, S. 104, unten.

S. 377, § 242 heißt es, daß die Präposition *la* ursprünglich die Richtung auf ein Ziel bedeute und zum Beweise, daß dieses *la* auch im Mehri diese Bedeutung habe, werden JAHN 105. 6 *núkām beh lähäl ǵaiǧ* ,sie kamen mit ihm zu dem Manne' und JAHN 105. 29 *ḫazóub lāǧûz* ,er sandte zu der Alten' zitiert. — Hiezu ist folgendes zu bemerken: Auch im Mehri hat jenes präpositionelle *la-* (*le-*, *li-*, *l'-*), das auf ar. الى zurückgeht, die von B. angegebene Bedeutung;[1] in den beiden Beispielen aus JAHN steht die Sache jedoch anders, und zwar handelt es sich im ersten um die Präposition *lähäl*, die aus diesem *lä* = الى und *häl* (eig. = ,bei', urspr. mit Mehri *ḥall* ,Ort, Zeit' identisch) zusammengesetzt ist, im zweiten aber hat *la* (in *l-aǧûz*) nicht den Sinn von ,zu', sondern den von ,um' (also = er sandte um die Alte, d. h. er ließ sie kommen) und ist = على. ,Schicken zu' ist *ḫazóub lähäl-*, ,schicken um' *ḫazóub la-*.[2]

S. 286, b liest man: ,Die Verba des Redens, Befehlens, Antwortens usw. werden mit dem Akk. der angeredeten Person verbunden, wie . . . mehri *'amōr ḥibréh* ,sprach zu seinem Sohne' MÜLLER III. 23. 27 (vgl. JAHN 111. 14, HEIN S. 5).' Speziell *amôr*, das gewöhnliche Wort für ,sagen', hat nun nie den Akkusativ. Überall finden sich Beispiele, welche deutlich zeigen, daß *amôr* im Mehri den Dativ verlangt, also mit *ha-* (*ha-*, *he-*, *hi-*, *h'-*) konstruiert wird.[3] Z. B. M. 1, 19 *amôr hêhem* (قال لهم) er sprach zu ihnen, 2. 1 *amôrĭm heh* sie

[1] Fast immer, wenn mit Adverbien verbunden, wie *le-bûme* hieher, *la-ḥalákeme* dorthin u. dgl.

[2] Vgl., rsp. korrigiere z. B. bei JAHN 81. 10 *ḫazóub leh* ,er sandte um ihn', 59. 12 *ḫazóub la-bennôy* ,er sandte um den Baumeister' — also nicht ,zu ihm, zu dem Baumeister' — hingegen 85. 29 richtig *ḫazóub dóulet la-hal wuzîr* ,der Sulṭan sandte zum Vezier' u. ö.

[3] Sehr selten mit *la-* (dann wohl = على, im Sinne von ,vor, in Gegenwart von', oder als Ersatz von *ha-*, dann aber im Sinne von إلى), besonders in den Fällen, wo, wie im folgenden bemerkt wird, *h*(*a*)- auch abfallen kann, und vor *ǵ*; so z. B. H. 68. 17 *amûr la-ḥîb-is* er sagte zu ihrem Vater, 109. 21 *ámūr le-ḥîbeh* er sagte zu seinem Vater und so vor *ḥîb* auch 122. 7 *amûrim li-ḥîb-hem* (aber 122. 8 *ḥîb-hem amûr hîhem*); 149. 9 *amirôt li-ḥibrîs* sie sagte zu ihrem Sohne; 149. 22/23 *ámūr la-hâmeh* er sagte zu seiner Mutter; 136. 17 *amirôt li-ǵajên* sie sagte zum Jüngling, 136. 17 *amirôt la-ǵayj* sie sagte zum Manne; auch 84. 25/26 *ámūr le-gôḏī* er sagte zum Richter.

sprachen zu ihm, 2. 14, 2. 26 *amôr heh* er sprach zu ihm, 3. 12 *wa-amôrīm ha-ṭād-idê-hem* und sie sprachen zueinander (فقال بعضهم لبعض). — dieselbe Stelle hat sogar auch B. S. 328, Z. 5 v. u. zitiert, jedoch aus dem III. Bande, der die Šḫauri-Texte enthält — 4. 5/6 *wa-amôr Yahûda he-ġáu-he* und es sprach Juda zu seinen Brüdern (فقال يهوذا لاخوته), 6. 11/12 *wa-amôr he-ḥermêt d'-bâl-eh* und er sprach zur Frau seines Herrn (وقال لامراة سيده) usw.; J. 2. 4/5 *amôr dôlet hārûn errašîd h-abû-nuwâs* und es sprach der Sultan Harûn er-Rašîd zu Abû Nuwâs, 10. 12 *amôr hĕ-ḥabréh* er sprach zu seinem Sohne, 11. 17/18 *amôr h-askêr* er sprach zu den Soldaten usw.; H. 4. 18 *amôrem heh* sie sagten zu ihm, 9. 6/7 *ajûz amirôt he-ġajinôt* die Alte sagte zum Mädchen, 31. 16 *amirôt hi-bigrêt* sie sagte zur Kuh usw. Dort, wo das *ha-* (*he-*, *hi-*, *h'-*) vermißt wird, ist es eben abgefallen, vgl. *W. Z. K. M.*, 1910, Heft 1, S. 79 oben, und zwar geschieht dies am häufigsten vor wortanlautendem *h*, *ḥ* oder *ḫ*. In dem von B. zitierten *'amōr ḥibréh* steht dieses letztere eben für *h-ḥibréh.*[1]

S. 308, unten § 206, wo vom ‚doppelten Objekt' die Rede ist, wird nach Müller III. 7. 2 die Stelle von Hein zitiert: ‚*hagafíd hāmek išé* bringe deiner Mutter das Essen herab'. Auch hier ist vor *hāmek* das Dativzeichen *h-* abgefallen, denn wie man gleich einige Zeilen darauf lesen kann, regiert das Zeitwort einen Dativ und einen Akkusativ; es heißt dort nämlich: ‚*ḥujûr hagefûd hîs išé* der Sklave brachte ihr die Speise hinab', wo *hîs* Dativ = لها ist.

[1] Vgl. z. B. auch H. 10. 1 *amôr hitáyl* er sagte zum Fuchse, 78. 9 *amûr ḫôdem* er sagte zum Arbeiter usw. (= *h-ḫôdem*, *h-hitáyl*), besonders vor *ḥanáf-h*, *ḥanáf-s* usw. = لنفسه, لنفسها usw. z. B. H. 106. 4 u. ö.

Zur Beurteilung der awestischen Vulgata.

Von

H. Reichelt.

ANDREAS und WACKERNAGEL haben in ihrer Arbeit über die vierte Ghāthā des Zuraˣthušthra (Josno 31), Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist.-Kl. 1911, an ihre ‚Gegner' die Aufforderung gerichtet, an einem Beispiele zu zeigen, wie sie sich den arsakidischen Text des Awesta geschrieben denken und die Gründe darzutun, die sie veranlassen, der in der Vulgata vorliegenden Transkription des alten Textes autoritativen Wert beizumessen. Ich komme dieser Aufforderung nicht als ‚Gegner' nach, sondern im Interesse der Awestaphilologie, deren Förderung auch mir am Herzen liegt. Man wird es mir daher nicht verübeln, wenn ich die Bitte der Verfasser, die Frage nach dem iranischen Fortleben des grundsprachlichen Vokalismus bei der Diskussion aus dem Spiele zu lassen, nicht berücksichtige, da sie vom wissenschaftlichen Standpunkte aus unberechtigt ist.

Es ist zweifellos, daß der Text der awestischen Vulgata aus sasanidischer Zeit (etwa 400 n. Chr.) auf einen älteren Text aus arsakidischer Zeit zurückgeht. Desgleichen steht fest, daß der arsakidische Text in einem weniger ausgebildeten Alphabet niedergeschrieben war als der sasanidische, da schon das Pahlavi-Alphabet, aus dem das des Avesta entstanden ist, die gesprochenen Laute nur unvollkommen bezeichnete. Nicht so zweifellos ist, welches dieses weniger ausgebildete Alphabet gewesen ist; da aber der ältere Text etwa um das Jahr 100 n. Chr. entstanden ist, wie man der mit den Tatsachen gut ver-

einbaren Parsentradition glauben darf (vgl. Geldner, GIrPhil. ii, 35), und bis zu dieser Zeit keine anderen Schriftdenkmäler als aramäisch geschriebene Münzlegenden vorkommen, ist wohl mit Andreas anzunehmen, daß es das aramäische Alphabet gewesen ist.

In der aramäischen Schrift waren nun die ererbten iranischen Vokale nur in einzelnen Fällen bezeichnet und die Konsonanten nicht durchweg geschieden. Es entsteht daher die Frage, ob die Vulgata, die vermutlich um 300 Jahre jünger ist als der arsakidische Text, eine willkürliche Umschrift ohne autoritativen Wert ist oder ob sie altes, in der Erinnerung bewahrtes Sprachgut enthält, für dessen genauere Niederschreibung die awestische Schrift (auf Grund der inzwischen entstandenen Pahlavischrift) erfunden worden war. Andreas und Wackernagel werfen diese Frage gar nicht auf, sondern vertreten von vornherein den Standpunkt, daß die ganze Vulgata eine Umschrift ist, die die Transkriptoren einzig und allein nach dem Anhaltspunkte, den ihnen ihre eigene Sprache, das südwestiranische Mittelpersische bot, bewerkstelligt hatten. Das ist eine einseitige, einer vorgefaßten Idee angepaßte Auffassung, die die Tatsache außer Acht läßt, daß die siebzehn, wegen ihrer gebundenen Form sowohl, als wegen ihrer geringen Anzahl leicht zu behaltenden Gāthās zumal als das heilige Wort des Propheten im Gedächtnis der Priester wortgetreu aufbewahrt gewesen sein müssen. Denn für die Gāthās hat, wie für die Hymnen des Rigveda, ein System der mündlichen Überlieferung bestanden, selbst wenn es ursprünglich mehr als siebzehn waren; sonst wären gerade sie, als die ältesten Texte, nicht am besten überliefert. Es finden sich im Awesta genug Stellen, in denen von den Gāthās, die ohne Einschieben und ohne Versetzen von Worten aufgesagt werden, die Rede ist: vgl. z. B. Visprat 13. 3 *tišranąm haurva.-paoiryanąm yazamaide anapyūxδanąm anapišūtanąm hāitīšča afsmanāča vačasča vačastaštīmča frasraoϑrəmča framarəϑrəmča fragāϑrəmča frāyaštīmča* neben Y. 19. 5 *gāϑanąm anapyūxδanąm anapišūtanąm srāvayamnanąm*. Und der Frahang i oīm (oder das Zand. Pahlavi-Glossary) enthält ein paar grammatische Angaben, die davon Zeugnis ablegen, daß die Priester bemüht waren, das Verständnis

der altertümlichen Formen der Gāthās, die sie nicht zu modernisieren wagten, zu erhalten: IV. c. *zand ‚yə̄ gąmčā ašəmčā dāṯ‘ kē gōspand u ahrākīhča dāt pa gāsān ‚yə̄‘ pa ān handāčak apārīk yāδ ‚yo‘ vaš hamgōnak zand.* ‚Die Bedeutung (von) *yə̄ gąmčā ašəmčā dāṯ* (ist): der das Rind und die Reinheit schuf: in den Gāthās (steht) *yə̄* in diesem Sinne; (an) anderen Stellen (steht) *yo*, dem dieselbe Bedeutung zukommt.‘ II d. *‚vō‘ šmāk ‚və̄‘ šmāk i gāsānīk ‚vō* ihr, *və̄* ihr: Gāthisch‘. Diese Tatsache drängt zusammen mit der einfachen Überlegung, daß die sprachlich und besonders inhaltlich kaum mehr verständlichen Gāthās durch bloße Umschrift unmöglich zu rekonstruieren gewesen wären, zum mindesten für diese[1] eine andere Auffassung auf, nämlich die, daß der Text, in dem sie die Vulgata bewahrt, eine phonetische Niederschrift ist, die den Zweck hat, ihre traditionelle Aussprache, die in der aramäischen Konsonantenschrift unbezeichnet geblieben war, festzulegen. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergibt sich denn auch aus einer Gegenüberstellung des arsakidischen Textes und der Vulgata.

Ich beginne mit der Bezeichnung der Vokale, bemerke aber gleich hier, daß ich bezüglich der Methode auf dem grundsätzlichen Standpunkte stehe, daß eine sichere Feststellung des Lautbestandes der in Frage stehenden ältesten iranischen Texte nur dadurch möglich ist, daß man die aus idg. und ar. Zeit ererbten und die besonderen gāthischen Lauterscheinungen aufweist und gegeneinander abgrenzt und die Aussprache der Einzellaute nach der einheimischen Schreibung oder nach der Schreibung solcher Völker, die altiranische Wörter übernommen haben, bestimmt.[2]

In den Gāthās der Vulgata finden sich folgende Vokalzeichen: *a, ā; i, ī; u, ū; ə, ə̄; e, ē; o, ō; ą, å̄; aē, ōi; ao, ə̄u; āi; āu.* Der arsakidische Text hat dafür Alef, Jod, Waw, und zwar Alef für *ā*

---

[1] Für die Texte des jüngeren Awesta ist allerdings die Vulgata zum größeren Teil bloße Umschrift; diese Partien sind vom philologischen Standpunkte aus auch immer mit Rücksicht darauf beurteilt worden.

[2] Da die Sprache des Awesta sich in keinem späteren Dialekt, von dem aus auf sie zurückgeschlossen werden könnte, fortgesetzt hat, ist diese Methode ja auch die einzig anwendbare.

(oder im Anlaut als Spiritus lenis), Jod für *i, ī; e, ē; aē, ōī,* Waw für *u, ū; ə, ə̄; o, ō,* Alef-Jod für *āi,* Alef-Waw für *å, āu,* Alef-Waw-Nun für *ą*; kurzes *a* wird im Inlaut nicht bezeichnet. Zu den Entsprechungen Alef = *ā* im Inlaut, Jod = *ĭ*, Waw = *ŭ* ist weiter nichts zu bemerken, als daß die Entscheidung für den kurzen oder langen Vokal nur in Wörtern, die im Vedischen oder in anderen idg. Sprachen eine genaue Entsprechung haben, gefällt werden kann.

Der Laut, der idg. *a, e, o* und ved. *a* ist, erscheint nun in den Gāthās in der großen Mehrzahl der Fälle als *a*, hinter *y* vor *ĭ, y, e, ǰ* aber als *e* (*xšayehi* ved. *kṣayasi*, *yehyā* ved. *yásya*, *srāvayeṅhē* ved. *-ase*, *ϑyeǰō* ved. *tyájaḥ*), hinter Labialen vor *u* als *o* (*mošū* ved. *makṣú*, *vohū* ved. *vásu*), vor Nasalen und *vĭ* als *ə* (häufig), hinter *y, č, ǰ* vor Nasalen als *i* (*yimō* ved. *yamáḥ*, *davąs-činā* ved. *caná*, *ǰimaṯ* ved. *gámat*), und zwar mit absoluter Regelmäßigkeit, gleichgiltig, ob für ihn idg. *a, e* oder *o* vorausgesetzt werden muß. Da der arsakidische Text für *e* und *i* und für *ə* und *o* nur je ein Zeichen Jod und Waw hatte, kann die Differenzierung in *e* und *i* und in *ə* und *o* unmöglich aus einer bloßen Umschrift gedeutet werden, sondern muß auf Grund der Aussprache erfolgt sein. Da sich ferner für das Auftreten von *e, i, o* und *ə* bestimmte Bedingungen erkennen lassen, und zwar Kontaktwirkung von Nachbarlauten und Fernassimilation an Vokale der folgenden Silbe, kann *e, i* und *o, ə,* selbst wenn man nur *e* und *o* lesen wollte, nicht mit altem idg. *e* und *o* identifiziert werden, sondern muß als Färbung des *a*-Lautes, der sonst allgemein idg. *e, o* und *a* vertritt, angesehen werden. Es ist ja auch der *a*-Laut des Sanskrit in der Aussprache je nach den ihn umgebenden Lauten nach *e, i* oder *o, u*[1] hin gefärbt, wie schon von Pāṇini konstatiert wird, s. Bühler, Sanskrit Leitfaden, Schrifttafel und Wackernagel, Altindische Grammatik I. S. 3. Diese Erkenntnis findet darin ihre volle Bestätigung, daß auch der Laut, der idg. *m̥, n̥* und ved. *a* ist, unter denselben Bedingungen als *e* (*apa-yeitī* ved. *yáti-* zu √*yam*) oder *ə̆* (*əvistī* ved. *ávitti*) auftritt, weil außer Andreas niemand bezweifeln

[1] Nach der Aussprache der Marāṭhā Brahmanen als *e* vor *r, iy* und *hi*, als *o* vor einem *u* der nächsten Silbe.

wird, daß dieser Laut ein ursprüngliches *a* war. Die Vermutung ANDREAS, daß idg. *m̥*, *n̥* im Iranischen als *u* reflektiert sei, ist indiskutabel, da sie sich auf das einzige Wort *puxδa* ‚fünfter' stützt, für dessen *u* ar. **turtha-* ‚vierter' und das idg. Äquivalent von apr. *uschts* ‚sechster' verantwortlich zu machen ist (ZUPITZA, Germ. Gutt. 8).[1]

Darf also schon für *a* die verschiedene Schreibung als Bezeichnung der Aussprache in Anspruch genommen werden, so gilt dies umsomehr für die Kurzdiphthonge *ai* und *au*, die sich neben *ay* und *av* und neben den Langdiphthongen *āi* und *āu* als die iran. Fortsetzung von idg. *ai, ei, oi* und *au, eu, ou* ergeben: denn *aē, ōi* und *ĕ* sind rein phonetische Schreibungen für (diphthongisch oder monophthongisch ausgesprochenes) *ai*, wie sie im lat. *ae* und *e* (STOLZ, Lat. Gr.[4] 75 ff.) und ir. *oi, oe, ae* (PEDERSEN, Kelt. Gr. 56) vorliegen, *ao, əu* und *ŏ* ebensolche Schreibungen für *au*, wie sie in jon. *αο* (BRUGMANN, Gr. Gr.[3] 51) und lat. *ō, ū* (STOLZ a. a. O. 79) vorliegen. Zudem hatte der arsakidische Text für *aē* und *ĕ* und für *ao* und *ŏ* nur je zwei Zeichen, Yod und Waw, so daß wiederum die Differenzierung unmöglich aus einer bloßen Umschrift gedeutet werden kann.

Der Laut, der idg. *r̥*, *l̥* und ved. *r̥* ist, erscheint in den Gāthās der Vulgata durchwegs als *ər* oder *ar* vor *št*, wofür in dem arsakidischen Text Waw + *r*, *r* oder Alef + *r* gestanden haben muß. Da nun *ar*, wie ich in meinem Aw. Elementarbuche S. 60 f. nachgewiesen habe, auf einem Ausgleich zwischen vollstufigen Formen des *s*-Aorists und schwundstufigen Partizipien und Infinitiven mit *t*-Suffixen beruht und gleichmäßig hinter Labialen und Dentalen erscheint (*parštəm, hvarštāiš, darštōiš*), kann der Stimmgleichlaut der Liquida sonans weder nach *u*, noch nach *i* hin gefärbt gewesen sein, weil sonst der Ausgleich nicht hätte zustande kommen können. Die iranische Liquida sonans war eben in den ältesten (bekannten) Dialekten, im Awestischen sowohl

[1] Gr. *Ἄμυτις, Ἄνουτις = humati-*, arm.-pers. *hmut* ‚erfahren, kundig', soghd. *xormuzda = ahurō mazdāh* neben arm. *spandaramet* und *ormizd* besagen weiter nichts, als daß *a* hinter *m* schon frühzeitig bisweilen als *u* gesprochen wurde. Arm.-pers. *augut* ‚Nutzen, Gewinn' ist nicht **abhigati-*, sondern **abhigūti-* und gehört zu aw. *gūnaoiti* ‚er verschafft', *gaona-* ‚Gewinn', *xratu.gūt-* ‚Weisheit erteilend', lit. *gáuti* ‚bekommen', lett. *gūwejs* ‚Gewinner'.

als auch im Altpersischen, noch durch einen unbestimmten Vokal + *r* vertreten, der sich erst später (vor dem 5. Jahrh. v. Chr.) nach Labialen zu *u*, nach anderen Konsonanten zu *i* entwickelte. Dieser unbestimmte Vokal wird in der Vulgata durch *ə* bezeichnet, das bekanntlich vor *m* als ein nach *u* zu liegender *a*-Vokal, etwa als *ö* gesprochen wurde, vgl. Bartholomae, Zum AirWb. 54 f. Vergleicht man z. B. die Vertretung der Liquida sonans im Lateinischen, wo in antekonsonantischer Stellung *or* (*ol*) und in antesonantischer *ar* (*al*) erscheint, so stellt sich ohneweiters *ər* als die Aussprachebezeichnung der antekonsonantischen und *ar* als die der antesonantischen Liquida sonans (idg. *r̥r*, *l̥l* und ved. *ir*, *ur*) dar. — Hinter dem Hochton ist *r* vor antesonantischen Tenues im Awesta tonlos geworden, s. Bartholomae, GIrPh. I. 168: dieses tonlose *r* wird in der Vulgata mit *k* und *p* durch *hrk*, *hrp*, mit *t* durch 𐬴 bezeichnet. Nach der Gleichung *rk*, *rp* : *hrk*, *hrp* = *rt* : *š* ist anzunehmen, daß 𐬴, dem etymologisch *rt* zugrunde liegt, eine Ligatur aus *hrt* ist, vgl. Bartholomae, ArF. 2, 35 ff., Zum AirWb. 1, 8, und in der Tat läßt sich 𐬴 paläographisch so zerlegen.[1] Demnach muß 𐬴 zu der Zeit, als das Awestaalphabet erfunden wurde, als *hrt* oder tonloses *r* + *t* gesprochen worden sein. Später bekam es den Lautwert *š*, weswegen 𐬵𐬭𐬙 mit Angleichung an 𐬙 in 𐬴 vereinfacht und durch den Querstrich 𐬴 als Einzellaut gekennzeichnet wurde. Die Schreibung des Stimmgleitlautes ist im Inlaut *ə* (gAw. *pəšō. tanū*-adj. ‚der Leib verwirkt ist‘ neben *pərənaoiti* ‚er verurteilt‘, *piryeiti* ‚er wird verurteilt, verwirkt etwas‘, jAw. *kəša*- ‚gemacht, fertig‘ neben *kərəta*-, *pəšō.čingha*-, *pəšō.parəna*- ‚mit gespreizten Klauen, Flügeln‘ aus **pr̥ta*-, *pəšu*- ‚Furt, Brücke‘ neben *pərətu*-, *pəšanā*- ‚Kampf‘ neben ai. *pr̥tanā*-, *məša*- ‚gestorben‘ neben *mərəta*-) und stimmt zu der zu erwartenden Aussprache *ə*(*h*)*rt*, *əš*; im Anlaut ist sie *a*, wenn *aša*- n., *ašaya* adv., *ašaya*- denom. Präs., *ašăvan*- adj., *ašavant*- adj. mit ai. *r̥tá*- n., *r̥tayá* adv., *r̥taya*- denom. Präs., *r̥tā́van*- adj., *r̥tavant*- adj. identisch sind. Aber die vorauszusetzende Akzentverschiebung sowohl, als auch die noch mit *rt* über-

[1] Andreas zerlegt 𐬴 in *uhr*, was schon wegen des Hakens ɔ, mit dem die Ligatur beginnt und der nirgend sonst ein *u* ist, nicht angeht.

lieferten Äquivalente gAw. *də̄jīt̰.arəta-*, jAw. *an-arəta-*, *arətō.karəϑna-*, *apaiti.ərəta-*, *aipi.ərətō.gātu-* widerraten der Identifizierung: *aša-* ist sonach besser auf ein ursprüngliches **árta-* mit derselben Ablautstufe wie ai. *áram*, aw. *arəm*, *arånte*, lat. *artus*, *ars* usw. (s. Walde, Lat. EtWb. 2. Aufl., 61) zurückzuführen und nicht auf **r̥ta-*, *r̥̄ta-*, wofür Andreas *urtaˣ-* ansetzt. Es ist übrigens auch möglich, daß *aša-* aus *árta-* lange Liquida sonans enthält, da ai. *īrmáḥ* ‚Arm, Vorderbug', aw. *arəma-* usw. mit der Grundbedeutung ‚Gelenk' zu derselben idg. Wurzel *ar-*, *arā-*, *arē-* (?) ‚fügen' gehört.

Von den Nasalvokalen, die aus der Gruppe Sonant + Nasal vor den iran. Spiranten entstanden waren, sind in den Gāthās der Vulgata nur *ă* und *r* + Nasal bezeichnet, und zwar durch *ą* oder *ə̆ɯ*, *ə̆ɯn*, *ə̆ng* (vor *h*) und durch *ərą*. Da 𐬄, wie Andreas richtig gesehen hat, eine Ligatur aus *aun*[1] ist und das *ɯ* von *ə̆ɯ*, *ə̆ɯn* als *u* gelesen werden muß, ist *ą* - *aun* und *ə̆ɯ* - *ə̆u*, *ə̆ɯn* - *ə̆un* die Aussprachebezeichnung für einen Nasalvokal von ähnlicher dunkler Färbung wie der durch *ə* bezeichnete *a*-Laut, der vor nicht reduzierten Nasalen geschrieben wird. In *ə̆ɯ* - *ə̆u* kommt freilich die Nasalierung wohl nur infolge nachlässiger Schreibung nicht zum Ausdruck. *ə̆ng* ist wie nasaliertes *ing*, *ung*, das Norddeutsche für französisches *in*, *on* sprechen, aufzufassen, vgl. Meillet, Journal Asiatique 1909, p. 539: es wurde nur vor *h* und im Auslaut gesgrochen. Gāthisch *rą* - *raun* entspricht einem jAw. *rəu*, steht also in demselben Verhältnis wie *ą* - *aun* und *ə̆u*.

Für die Beurteilung der Vokalbezeichnung in den Gāthās der Vulgata ist noch wichtig, daß nach *a* vor *h* aus *s* häufig das Zeichen 𐬎 (*ɯ*) erscheint, wo ihm in den verwandten Sprachen kein Nasal entspricht. Andreas und Wackernagel haben auch hier das Richtige gesehen und das 𐬎 als *u* gedeutet, so daß 𐬎𐬀 als Aussprachebezeichnung eines verdunkelten, nach *u* hin gefärbten *a* zu gelten hat. Diese

---

[1] Genauer genommen, ist indeß das eigentliche Nasalzeichen 𐬅 eine Ligatur aus 𐬎𐬀, dessen Wert als Einzellaut wie bei 𐬨 durch den Querstrich zum Ausdruck gebracht ist. Dieses 𐬅 wurde dann zur Bezeichnung des Nasalvokales *ą* durch Angleichung an 𐬀 in 𐬄 verkürzt; in der unverkürzten Form aber wurde es in der Folge zur Bezeichnung eines beliebigen Nasals verwendet.

Verdunklung des *a*-Vokals zu 𐬃 ist jünger, als die zu *o* vor *ŭ* hinter Labialen, die gleichzeitig mit der Wandlung des *a* in *e* vor *ĭ, ĕ, y* nach *y* eingetreten ist, zu einer Zeit also, als das *h* den vorhergehenden *a*-Vokal noch nicht beeinflußt haben konnte; sie ist daher auf die Fälle beschränkt, in denen *h* nicht vor *ĭ, ĕ, y* nach *ya* (*ye*) oder vor *ŭ* nach Labial + *a* (*o*) steht.

Was die Bezeichnung der Konsonanten betrifft, so finden sich in den Gāthās der Vulgata folgende Konsonantenzeichen: *k, x, g, γ, č, ǰ; t, ϑ, d, δ, t̰; p, f, b, w; n, ŋ, ń, m, m̨*; (𐬫, 𐬎𐬎; 𐬌𐬌, 𐬭;) *r; s, z,* 𐬱, 𐬴, 𐬳; *ž; h, h́, x*ᵛ. — *g, d, b, m, r, s, z* entsprechen aramäischem ג, ד, ב, מ, ר, ס, ז. Dagegen steht *k, γ* für כ, *t, ϑ, δ, t̰* für ת, *p, f, w* für פ, *x, h* für ח, *č, ǰ, ž* für צ, *n, ŋ, ń, m̨* für נ, 𐬱, 𐬴, 𐬳 für ש; diese Mannigfaltigkeit der Zeichen der Vulgata verbietet gegenüber der Dürftigkeit der Zeichen des arsakidischen Textes allein schon die Annahme einer bloßen Umschrift.

Die Medien erscheinen in den Gāthās vor (ar.) Zischlauten als tönende Spiranten *γ, w* (*z* für *δ*, s. Bartholomae, GIrPh. I, 9): *pairyaoγžā* Y. 43. 12 (alle Handschriften außer P 6 *pairyō.gžā*), *mimaγžō* Y. 45. 10 (alle Handschriften außer P 6 *mimagžō*), *dīdraγžō.duyē* Y. 48. 7 (alle Handschriften außer P 6 *dīdarogžō.duyē*), *diwžaidyāi* Y. 45. 4 (alle Handschriften).[1] Die dentale Spirans *δ* ist allerdings vor (ar.) Zischlaut nicht zu erweisen, sie erscheint aber regelmäßig hinter *x* und *f* an Stelle von *ϑ* (ar. *t, th*): *vaxəδrahyā* Y. 29. 8 (alle Handschriften außer S 1, Lb 2 *vaxədrahyā*), *uxδa-* an vielen Stellen (alle Handschriften), *ərəžuxδā* Y. 44. 19 (alle Handschriften), *ərəžuxδāi* Y. 31. 19 (alle Handschriften), *rafəδra-* Y. 28. 1, 46. 2 (alle Handschriften außer S 1, J 3, H 1, L 13, Im 1, C 1 *rafədrəm*), 51. 20 (alle Handschriften außer J 7, L 13, P 6, B 2, Dh 1, L 1 *rafədrəm*).[2] Hieraus geht erstens hervor, daß in der Orthographie der Gāthās schon eine Unterscheidung zwischen tönenden Verschlußlauten (*g, d, b*) und

[1] Vgl. jAw. *vawžaka-, awždāta-* usw.

[2] Vgl. jAw. *bāxδi-, bərəxδa-, druxδa-, draoxδa-, uxδa-, yūxδa-, apāxəδra-, haxəδra-, baxəδra-, bixəδra-, varaxəδra-, yaoxəδra-, rafəδra-, hufəδri-, nafəδr-, ϑrafəδa-, tafəδra-*.

Spiranten *(γ, δ, w)*, die von MEILLET a. a. O. 347 geleugnet wird, gemacht worden ist. Sodann erhellt daraus, daß die Zeichen *γ, δ, w* lediglich der genaueren Aussprache wegen geschaffen und verwendet worden sind, da die Regelmäßigkeit ihres Auftretens falsche oder willkürliche Schreibung ausschließt. Von diesem Standpunkte aus fällt auch Licht auf die konstante Schreibung *ϑw* für *ϑv*, die wegen der Vertretung von ar. *ś(h)v, ź(h)v* durch *sp, zb* und der von anlautendem ar. *du̯* durch *db* (jAw. *t̰b, b*) nicht als Schreibung schlechthin aufgefaßt werden darf. Denn das *w* von *ϑwa-*, ai. *tvá-* oder *xraϑwā*, ai. *krátvā* verhält sich zu dem *b* von *dəbązaitī*, jAw. *bązaiti* (urir. **du̯anz-*) oder *zbaya-*, ai. *hváya-* offenbar ebenso wie das *w* von *diwžaidyāi* zu dem *b* von *dəbənaotā;* es ist also als Regel aufzustellen, daß *v* hinter *ϑ* im Awesta zur labialen Spirans *w* wird.[1] Vergleicht man dazu jAw. *āϑwya-* aus ar. **ātpi̯a-*, ai. *āptya-* (mit Umstellung von *tp* durch volksetymologische Angleichung an *āp-*), so wird diese Regel umso verständlicher, da die Wandlung von ir. *f* zu *w* hinter *ϑ* der von ir. *ϑ* zu *δ* hinter *f* und *x* parallel geht. Die Nachweisung der tönenden Spiranten *γ, δ, w* bestätigt übrigens die bisherige Ansicht, daß *g, d, b* als tönende Verschlußlaute gesprochen worden sind; die Schreibung *γ, δ, β* für *g, d, b*, die ANDREAS einführen will, ist daher unberechtigt.

Die ir. Tenues bleiben vor Sonanten und allgemein hinter Zischlauten gewahrt; sonst gehen sie in tonlose Spiranten über. Ir. *f* wird jedoch im Awesta vor *t* zu *p*: z. B. gAw. *ptar-*, *naptya-*, *āyapta-*. Da nun das Persische in seiner ganzen Entwicklung *ft* beibehalten hat, ist aw. *pt* nicht aus einer Umschrift durch Leute, deren Sprache das Mittelpersiche war, zu erklären.

Das mag vorläufig zur Rechtfertigung meiner Auffassung, daß die Vulgata für die Gāthās wenigstens nicht eine bloße Umschrift, sondern eine phonetische Niederschrift zum Zwecke der Festlegung der traditionellen Aussprache ist, genügen. So lange eine iranische Paläographie aussteht, ist auch nicht viel mehr zu sagen.

---

[1] Beachtenswert ist die Transkription von jAw. *ϑwāša-* durch *spāš* in Pahlavi-Vendidad XIX. 13.

Um zu zeigen, wie ich mir den Text der Gāthās in arsakidischer Zeit geschrieben und in sasanidischer Zeit gesprochen denke, lasse ich nun den Text einiger Strophen des 31. Jasna folgen.

1.

Arsak. Text: תא וו אורואתא מרונתו · אנושתא וצאו סוננחאמחי
Vulgata: [illegible]
Sasan. Ausspr.: *tā və urvātā marənto aguštā*[1] *vačā" sənghāmahi*

איביו יוי אורואתאיש[2] דרוצו ארתחיא גויתאו וימורנצתיו
[illegible]
*aebyo yoi urvātāiš *drujo ašahya gaeϑā" vimərnčate*

אתצית איביו וחישתא יוי זרזדאו אוחון מזדאי
[illegible]
at čit aebyo vahištā yoi zrazdā" a"hən mazdāi.

2.

Arsak. Text: יזי איש נוית אורואני[3] אדואו אבי דורשתא וחיאו את
Vulgata: [illegible]
Sasan. Ausspr.: *yezi āiš noit urvāne advā" abidərštā vahīyā" at*

ואו ויספונג אאיוי יתא רתום אחורו וידא מזדאו איאו
[illegible]
vā" vīspəng āyoi yaϑa ratum ahuro vaeda mazdā" ayā"

אונסיאו יא ארתאת חצא ציואמחי
[illegible]
a""sayā" yā ašāt hača jīvāmahi.

3.

Arsak. Text: יאונם דאו מניו אאתראצא ארתאצא צויש ראנויביא[4] חשנתום
Vulgata: [illegible]
Sasan. Ausspr.: *yā""m dā" manyū āϑrāča ašāča čoiš rānoibyā xšnutəm*

---

[1] Es ist mit den Handschriften *aguštā* (nicht anzuhören, widrig zu hören) zu lesen, was einen guten Sinn gibt; Andreas Korrektur *uzuštā* ist höchst überflüssig.

[2] Druckfehler bei Andreas אור(ו)אתאיש.

[3] Warum Andreas אורואני schreibt und *urvonoi* liest, ist mir wegen des א im Inlaut nicht klar.

[4] Bei Andreas ראבוביא (*rōnŏβyāˣ*): die zweite Silbe enthält jedoch einen Diphthong gAw. *zastōibyā*, jAw. *zastaēibya*, s. Brugmann, Grd. II, 650, Bartholomae, GIrPhil. I, 129.

ית אורואתום[1] צזרוחודביו[2] תת נו מזדא וידונוי ווצא

[illegible]

yat urvātəm čazda^{u}hvadbyo tat nə mazdā vidvanoi vaoča

חיזוא תפחיא אווה: יא צונתו ויספונג ואוריא

[illegible]

hizuvā ϑwahya ā$^{u(u)}$ho yā ǰīvanto vīspəng vāvraya

4.

Arsak. Text: ידא ארתום זווים אוחון מודאוסצא אחוראווחו ארתיצא
Vulgata: [illegible]
Sasan. Ausspr.: *yadā ašəm zəvyəm a^{u}hən mazdā^{u}s ča ahurā$^{u(u)}$ho ašī ča*

ארמתי וחישתא אישסא מנוחא מביו חשתרום אוצווחות

[illegible]

arəmatī vahištā išasā mana^{u}hā mabyo xšaϑrəm aoǰa^{u}hvat

ייחיא וורדא ונימא דרוצים

[illegible]

yehya vərdā vanaema druǰim.

5.

Arsak. Text: תת מוי ויצידיאי ווצא ית מוי ארתא דאתא וחיו
Vulgata: [illegible]
Sasan. Ausspr.: *tat moi vičidyāi vaoča yat moi ašā dātā vahĭyo*

וידוי[3] ווחו מנוחא מונצא דדיאי ייחיא מא אורשיש תאצית

[illegible]

vidve vohū mana^{u}hā mənča dadyāi yehya mā əršiš tāčit

מזדא אחורא יא נוית וא אוחת אוחתי וא

[illegible]

mazdā ahura yā noit vā a^{u}hat a^{u}hati vā.

---

[1] Andreas schreibt nach der Vulgata אורותום: da aber *urvata-* neben *urvāta-*, das fünfmal belegt ist, nur einmal vorkommt, ist wohl besser in *urvātəm* zu korrigieren. Vgl. *urvātōiš* Y. 46. 5 und gr. ῥητόν, ῥῆσις. Man kann nach ai. *vratá-* natürlich auch überall *urvata-* ansetzen, wenn man will. Die Sache ist ziemlich belanglos.

[2] Bei Andreas *čizδohvuδβyo:* ob die Einsetzung von *i* erlaubt und dadurch die Anknüpfung an die Sippe von ai. *cit-* ermöglicht ist, bleibt einstweilen fraglich.

[3] Andreas Vorschlag, *vidoi* zu lesen, ist bestechend, da sonst *v*, das vor der Infinitivendung *-e* erscheint, zur Wurzelsilbe gehört, d. h. der zweite Komponent eines stammhaften *u*-Diphthongs ist; wegen *dāvōi* vgl. Reichelt, KZ. 39. 13.

6.

Arsak. Text: אחמאי אוחת וחישתום יו מוי וידואו ווצאת חתים

Vulgata: [illegible]

Sasan. Ausspr.: *ahmāi a^{u}hat vahištəm yə moi vidvā^{u} vaočāt haϑyəm*

מאונתרום יום חרותאתו ארתחיא אמורתאתסצא מזדאי אות

[illegible]

ma^{un}ϑrəm yəm harvatāto ašahya amərtātasča mazdāi avat

חשתרום ית חוי ווחו וחשת מנוחא

[illegible]

xšaϑrəm yat hoi vohū vaxšat mana^{u}hā.

Über den Lautwert des hebräischen ע.

Von

Ed. König.

Allerdings ist es mir zurzeit nicht möglich, die Frage nach dem vom hebr. ע bezeichneten Laute vollständig zu beantworten, aber was ich nicht aufschieben kann, ist eine Stellungnahme zu dem, was von Herrn Dr. Růžička in dieser *Zeitschrift*, xxvi, S. 96 ff. über Äußerungen bemerkt worden ist, mit denen ich jenes Thema früher berührt habe. Dabei darf ich an den Satz aus der Vorrede meines Wörterbuchs[1] anknüpfen, der von Herrn Dr. R. freundlicherweise am Schlusse seines Artikels zitiert wird. Das in diesem Satze von mir ausgesprochene Prinzip, zu allen mir in meinen Arbeitsgebieten entgegentretenden wissenschaftlichen Ansichten bei erster Gelegenheit eine kritisch begründete Stellung zu nehmen, habe ich auch in bezug auf jene Frage befolgt. Ob ich dabei geirrt habe, soll nun auch von mir untersucht werden.

1. Herr Dr. R. geht in seinem Artikel von der mehrmals geäußerten Ansicht aus, daß ‚die Theorie von einem ursemitischen *ġ* sich einzig und allein auf einige Transkriptionen der lxx stützt' (S. 96. 99. 101). Er spricht diese Ansicht aus, ehe er bewiesen hat, daß nicht auch die faktische Existenz des arab. *ġain* eine Stütze jener Theorie bilde. Er leistet diesen Beweis auch hinterher nicht positiv,

[1] Hebr. und aram. Wb. zum A. T. mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen etc. (1910 bei Dieterich in Leipzig), S. x.

sondern berührt ihn nur in Form einer Frage (S. 99). Er meint, wie man denn den Umstand erklären wolle, daß *ġ* in keiner semitischen Sprache mit Ausnahme des Arabischen graphisch ausgedrückt worden sei, obwohl das semitische Alphabet für weit feinere Lautnuancen besondere Zeichen geschaffen habe (*s*, *ṣ*; *k*, *ḳ*; *t* *ṭ* etc.). Aber das ist nicht absolut ausschlaggebend. Denn zunächst lagen die von ihm beispielsweise angeführten Lautmodifikationen alle in derselben Linie und konnten daher durch ihren gemeinsamen emphatischen Charakter sich so stark als eine besondere Reihe geltend machen, daß für ihre Darstellung besondere Buchstaben gewählt wurden. Aber sollte dieser Umstand es auch nicht erklärlich machen können, daß für den besonderen Laut *ġ*, falls er im Ursemitischen existierte, kein eigener Buchstabe geschaffen wurde, so könnte man noch an eine andere Erklärung dieser Tatsache denken. Die besondere Lautnuance, die durch *ġ* von vornherein hätte bezeichnet werden können, konnte weniger distinkt und konstant, als z. B. die des emphatischen *ṣ* neben dem gewöhnlichen *s* sein. Dies führt zu dem Versuch, die Laute *ʿain* und *ġain* zu definieren und zu unterscheiden.

Als ich meine Arbeit über das Äthiopische schrieb,[1] habe ich, bevor ich an die Darlegung über die Laute des Gəʿez ging, erst ‚die arabischen Laute als Grundlage' mit kritischer Berücksichtigung der ganzen damals vorhandenen Literatur behandelt (S. 22—33 nebst einer nach den arabischen Orthoëpisten aufgestellten Schrifttafel). Darnach bezeichnet ع einen tönenden (d. h. einen miteinander genäherten Stimmbändern hervorgebrachten) Laut, wird aber gegenüber dem Alif bei erhöhter Stellung des Kehlkopfes hervorgebracht und wird, wie ل, ن, ر und م, zu den mittleren, d. h. zu den zwischen Verschluß- und Engelauten in der Mitte liegenden Lauten gerechnet.[2] Betreffs des غ kam ich damals zu diesem Urteil: ‚Indem der

---

[1] Neue Studien über Schrift, Aussprache und allgemeine Formenlehre des Äthiopischen (Leipzig, bei Hinrichs 1877).

[2] Vgl. Ernst Brücke, Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute, S. 10: Ein Zittern der Stimmbänder verbunden mit leichtem Druck in der Kehle ist das *Ain* der Araber.

ohnehin unfertige Stimmritzenschluß des ع vollends gelöst wurde und die Luft aus dem Kehlkopfe durch eine im Schlunde gebildete Einschnürung strömte, entstand ein schnarrendes, rasselndes Reibgeräusch, welches man als nächsten Verwandten des ع mit غ bezeichnete.' Ich meinte dabei gegen Wallin[1] opponieren zu müssen, der das غ beim Durchstreichen der Luft durch eine von Zungenwurzel und Gaumensegel gebildete Enge entstehen ließ. Denn dann würde غ ja einer von den Zungenlauten sein, während er von den so scharf unterscheidenden arabischen Orthoëpisten, die eine reiche vollständig a. a. O. vorgeführte Gruppe von Zungenlauten (ق etc.) statuiert haben, nicht zu den Zungenlauten gerechnet worden ist. Aus eben demselben Grunde ist mir auch fraglich, ob das غ mit R. (S. 103) als eine ‚velare' (am Gaumensegel gebildete) Spirans bezeichnet werden kann.

Mit andern Worten: Ich habe immer geurteilt, daß das ع wesentlich einen Kehlkopfdruck bezeichne.[2] Daneben bezeichnet غ den, wie die arabischen Orthoëpisten sagen, mit höher gehobenem Kehlkopfe, oder, wie ich meine, aus dem zusammengedrückten Schlunde hervorgepreßten spirantischen Laut, der wie ein Gurgellaut verschiedene Geräusche in sich schließt, unter denen bald *gh*, bald *g*ʳ die Dominante bildet. Diesen Eindruck mußte doch auch z. B. Socin gewonnen haben, weil er in seiner Arabischen Grammatik vorn in der Schrifttabelle so drucken ließ: ‚غَيْن *Ghain*, gutturales *r*, transkribiert durch *ġ*.' Wenn aber neben jenem Kehlkopfdruck *ʿain*, den ich deshalb als doppelten Spiritus lenis bezeichne, worin die *ZDMG*. mir nunmehr gefolgt ist, ein unbestimmterer und nicht recht faßbarer Laut gesprochen wurde, so brauchte die älteste Sprache nicht dazu fortzuschreiten, daß sie zu seiner Bezeichnung einen besonderen Buchstaben schuf. Dann ist aber das arabische Alphabet, indem

[1] Die ganze Literatur ist von mir a. a. O., S. 22 zitiert.

[2] Wenn ich in meinem Historisch-kritischen Lehrgebäude des Hebr., Bd. I, 33 in bezug auf die Artikulationsstelle des ع die von Herrn R. (S. 103) getadelten Worte ‚näher am Kehlkopfe' gebrauchte, so war dies als Gegensatz zu ‚näher am Gaumen' gesagt und sollte die Kehlkopfgegend selbst bezeichnen.

es diese Lautnuance gleich anderen Nebenlauten (cf. ث etc.) durch einen diakritischen Punkt zur graphischen Darstelllung brachte, mit seinem غ doch ein Hinweis auf einen längst vorhandenen (ursemitischen) Laut. Wie schwierig wäre doch auch die Annahme, daß alle die arabischen Worte mit eigenartiger Bedeutung, die ein *Ghain* besitzen, erst in einer sekundären Ausbildung des Wortschatzes geschaffen worden wären!

2. Für die außerarabische Existenz eines solchen Nebenlautes von *ʿain*, nämlich *ghain* und ähnlich, sprechen nun aber doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auch die Transkriptionen, die ע-haltige Wörter im Griechischen gefunden haben.

Herr Dr. R. hat sich ja das Verdienst erworben, diese Transkriptionen genauer, als es je vorher geschehen war, zu untersuchen (1907 in der ZAss. in der Abhandlung ‚Über die Existenz des غ im Hebräischen'). Seine Ergebnisse sind Bd. xxvi, S. 97 wiederholt und nach seinem Dafürhalten können sie keine Grundlage für das Urteil bilden, daß im Hebräischen noch von den Griechen der LXX ein *ghain* gehört wurde. Denn erstens finde schon bei den elf Wörtern, bei denen ע durch *γ* zum Teil wiedergegeben sei, zum Teil ein Schwanken in bezug auf die Wahl des *γ* statt, wie dieses Schwanken überhaupt noch weiter reiche, und zweitens sei *γ* auch in 24 Fällen gesetzt, wo dem ע ein arabisches *ʿain* entspreche. Aber die Aussprache des hebräischen ע, das ursprünglich einem *ghain* entsprach, braucht sich nicht in allen Wörtern gleichmäßig erhalten zu haben. Es kann ‚schwerlich von dem weithin in den semitischen Sprachen beobachteten (mein Lehrgeb. II, 453 f. 458 f. etc.) Prozeß der Veränderung der Potenz der Kehllaute eine absolute Ausnahme bilden.'

Ist dieser Satz in meinem Wörterbuch beim Buchstaben ע ohne Anlaß und mit unbegründeter Zitierung jener Seiten meines Lehrgebäudes geschrieben worden? Herr Dr. R. meint dies (S. 105) aus verschiedenen Gesichtspunkten. Zunächst sei *ghain* überhaupt kein ‚Kehllaut', sondern ein velarer Laut. Dies ist schon oben in Nr. 1 mit Hinweis auf die arabischen Orthoëpisten als fraglich hingestellt worden. Darnach meine ich, daß *ghain* zu den Kehllauten im weiteren

Sinne gehört, die man in Kehlkopflaute (Laryngale) und etwa Schlundlaute (Faucale) zerlegen kann. Sodann ‚Potenz der Kehllaute' ist ihr spezifischer Laut oder ihr lautphysiologischer Charakter. Über diese Potenz brauchte ich auf den zitierten Seiten meines Lehrgebäudes keine Worte zu machen, da ich meinen durfte, daß jener Ausdruck schon an sich hinreichend deutlich sei. Aber die Hauptsache ist endlich, daß ich auf den zitierten Seiten, wo der interdialektische Lautwandel der semitischen Sprachen dargestellt wird, von dem nach meiner Behauptung weithin beobachteten Prozeß der Veränderung der Kehllaute ‚keinen einzigen Beleg' gegeben haben soll. Die Sache steht aber so. Auch abgesehen davon, daß die Angaben über ق und ק, welche hie und da in Hamza, resp. *ḥ* übergehen (S. 453, Anm. 2), schon nach der einen Seite des Prozesses hierher gehören, wie auch der auf S. 454, Anm. 1 belegte Wechsel zwischen ע und ק innerhalb des aramäischen Sprachgebietes, finden sich größere Gruppen von Belegen für jenen Prozeß auf S. 459, die ja mitzitiert ist: ‚Gutturale: im Ass. sind א, ה, $ע_1$ (ع, ʿ) und $ע_2$ (غ, *gh*), auch zumeist $ח_1$ (ح, *ḥ*) zu Spiritus lenis geworden' (Delitzsch, Ass. Gram. § 42 etc.). ‚Weit ist diese Abschwächung auch in einigen aramäischen Dialekten fortgeschritten', wofür ich Belege aus dem Fellîḥî nach Guidi gebracht habe. Auch im Hebräischen tritt für den Spiritus asper mehrmals Spiritus lenis auf, wie ebenfalls dort von mir belegt wird. Ein weiterer Beweis für spätere Vereinfachung von Kehllauten liegt übrigens auch in den Worten des Talmud,[1] wonach in der galiläischen Aussprache sich ע und ח nicht von א unterschieden.

Weil dieser Prozeß der Veränderung der Kehlkopf- und Kehllaute also eine Tatsache ist, so kann er auch in bezug auf den Laut *ghain* eingetreten sein.

Deshalb brauchen auch die Griechen bei einem solchen ע, das ursprünglich einem *gh* oder einem ähnlichen Laute entsprochen hat, zum Teil nicht mehr diesen stärkeren oder signifikanteren Laut ge-

[1] Z. B. bei Dalman, Gram. des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 2. Aufl., S. 57 f.

hört zu haben. Umgedreht können sie auch bei manchem bloßen Kehlkopfdruck (*ʿain*) einen *g*-artigen Laut gehört zu haben meinen und können daher ihren Gehöreindruck durch γ wiedergegeben haben. Dieses Urteil erscheint mir, da nun einmal *ʿain* und *ghain* im Arabischen nebeneinander existieren und viele Wörter mit verschiedenen Bedeutungen voneinander scheiden, natürlicher zu sein, als daß das γ der griechischen Transkription auf bloßes Verhören zurückgeführt werde. Das Zitieren von Sätzen Pauls (Rů., S. 104) kann kein anderes Urteil begründen. Die Richtigkeit seiner Beobachtungen wird von mir zwar nicht bestritten, aber sie brauchen nicht in allen Fällen zu gelten, und der Fall mit dem γ in jenen griechischen Transkriptionen hebräischer Wörter muß auch schon wegen des teilweisen Parallelgehens des arabischen *ghain* als ein eigenartiger gelten. Auch müssen doch die Griechen der LXX in manchen hebräischen Wörtern einen dem γ ähnlichen Laut gehört haben und dazu würde ihnen nicht so wahrscheinlich ein Anlaß gegeben worden sein, wenn in dem Hebräischen ihrer Zeit mit ע gar niemals ein dem γ ähnlicher Laut bezeichnet worden wäre.

Bonn, im Februar 1913.

Anzeigen.

DIEDRICH WESTERMANN, *The Shilluk People, their Language and Folklore.* Philadelphia Pa., 1912. 8°. LXIII, 312 pgg., 8 plates and a sketch map. 12 Mark.

Der kleinen Schrift: A short grammar of the Shilluk language. Philadelphia 1911 (vgl. *ZDMG.* Bd. LXV [1911], S. 812—814) hat der Verfasser in kurzer Frist das größere oben angeführte Werk folgen lassen, in welchem nicht nur die Grammatik, das Wörterbuch und zahlreiche Originaltexte mit Übersetzung ausführlich behandelt sind, sondern auch die Beschreibung des von den Schilluk bewohnten Landes, deren Sitten, Gebräuche, Religion, Staatsverfassung und soziale Einrichtungen, sowie die Geschichte und die historischen Traditionen dieser weitverzweigten Nation übersichtlich dargestellt erscheinen. Die acht gut ausgeführten photographischen Tafeln illustrieren die äußere Erscheinung der Schilluk, deren Häuserbau, Waffen, Tänze usw. und die beigegebene von BERNHARD STRUK angefertigte Mappe macht die räumliche Verbreitung dieser in viele Völkerschaften verzweigten Nation anschaulich, welche vom weißen und blauen Nil an bis hinauf zum Albert- und Viktoriasee seßhaft ist. Diese zunächst in Sprache mit den eigentlichen Schilluk enge zusammenhängenden Völker sind folgende:

1) Die Nuer, südlich vom Gazellenfluß und an beiden Ufern des weißen Nil hausend.

2) Die Aniwak, von den Abessiniern Yambo genannt, welche von den Nuer ostwärts bis hinein nach Abessinien wohnen. WESTER-

MANN hat von diesen zwei genannten Völkerschaften grammatische und lexikalische Skizzen samt einigen Originaltexten mit Übersetzungen veröffentlicht, und zwar in den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen der Universität Berlin, Bd. XV, Abteil. II (1912) unter dem Titel: The Nuer language und: Some notes and a short vocabulary of the Anywak language. Im Anhang davon befinden sich noch: Short vocabularies of the Dinka, Golo and Zande languages. Weshalb der Verfasser auch diese Schrift, welche ja nicht auf Kosten der amerikanischen Presbyterianer erschienen ist, nicht in deutscher, sondern in englischer Sprache veröffentlicht hat, ist wohl etwas verwunderlich.

3) Die Dyur, südwestlich von den Nuer am Gazellenfluß wohnhaft, deren Sprache in HEUGLINS Reisen (1857) und von G. SCHWEINFURT unter dem Titel ‚Linguistische Ergebnisse aus Zentralafrika‘ behandelt ist.

4) Die Dinka, deren Sitze östlich von den Schilluk am rechten Ufer des weißen Nil liegen. Die Sprache dieses Volkes ist eingehend behandelt von J. E. MITTERRUTZNER: Die Dinkasprache, Grammatik, Texte und Wörterbuch. Brixen 1866, und von G. BELTRAMI, Grammatica e vocabulario della lingua Denca. Verona 1880.

5) Die `Gang oder Ač̆oli, nordöstlich vom Albertsee seßhaft, deren Sprache behandelt ist von Rev. A. L. KITCHING, An outline grammar of the Gang language. London 1907.

6) Die Luo, zwischen dem Albert- und Viktoriasee hausend, deren Sprache uns vorliegt in einem Büchlein, betitelt: Elementary grammar of the Nilotic-Kavirondo language (ḏo-Lwo), together with some useful phrases and vocabulary by the fathers of St. Joseph's foreign missionary society. Mill-Hill 1910.

Außer diesen mit den eigentlichen Schilluk in Sprache und Sitten nahe verwandten Völkerschaften sind als hieher gehörend noch zu nennen die Lur u. a., welche gleichfalls am oberen Nil und seinen Zuflüssen hausen. Da aber über deren Sprachen nur kurze Wörterverzeichnisse vorliegen, aus denen zwar eine Verwandtschaft mit den oben genannten Sprachen mit gutem Grunde vermutet, aber doch

noch nicht tiefer begründet werden kann, so läßt sich hier auf dieselben nicht weiter eingehen.

Nachdem schon früher dargetan worden ist, daß auch das Nubische mit den genannten Sprachen in verwandtschaftlichen Beziehungen steht,[1] so wird hieraus ersichtlich, daß von Assuan aufwärts den Nil entlang bis zum Albert- und Viktoriasee, wenn man von den später eingedrungenen Arabern absieht,[2] ein weit ausgedehntes Sprachgebiet besteht, das man mit Recht unter der Bezeichnung ‚nilotische Sprachen' zusammenfassen kann. Es ist daher unverständlich, wie KARL MEINHOF in seinem Buch ‚Die Sprachen der Hamiten' S. 3 den ‚Begriff nilotisch' abweisen kann, indem er bemerkt, daß ‚mit dem ebensoviel anzufangen ist, wie mit dem Begriff Donausprachen' (ein schlecht gelungener Vergleich) und weiter behauptet ‚es gibt keine nilotische Sprachform, die sich von andern klar unterscheiden ließe und eigenen Gesetzen folgt'. In diesem Sinne ist wohl viel eher seine vorgeschlagene Bezeichnung ‚Sudansprachen' für die in weit ausgedehnten Mittelafrika vorkommenden Idiome abzulehnen, da unter diesen ja doch isolierende, agglutinierende und flektierende Sprachen sich vorfinden und von denen gegenwärtig noch gar nicht alle genau klassifiziert werden können, weil von einer großen Anzahl dieser Sprachen noch keine ausreichenden linguistischen Behelfe vorhanden sind. Es geht daher nicht an, diese Sprachen, indem man sie geographisch unter der Bezeichnung ‚Sudansprachen' zusammenfaßt, deshalb zugleich auch als sprachlich eng zusammengehörige Idiome zu betrachten, wie MEINHOF und WESTERMANN dies glaubhaft zu machen bestrebt sind.

Der folkloristische Teil im Buche WESTERMANNS ist vortrefflich bearbeitet; über die Lebensweise, Sitten und Gebräuche der Schilluk bietet das Buch in jeder Hinsicht eine den Stoff erschöpfende Dar-

[1] Vgl. L. REINISCH, Die sprachliche Stellung des Nuba. Wien 1911.

[2] Die Bari am Oberlauf des weißen Nil lasse ich hier außer Betracht, weil deren Sprache, obwohl sie sich grammatisch und vielfach auch lexikalisch ebenfalls an das Schilluk anreiht, doch mit der Masaigruppe in noch engerer Verwandtschaft steht.

stellung. Auch die mitgeteilten Originaltexte in der Schilluksprache mit beigegebener Übersetzung sind wertvolle Urkunden für das Studium des Volkscharakters und des Genius der Sprache. Sehr erwünscht wäre es allerdings gewesen, wenn der Herausgeber die Übersetzung dem Originaltext gegenüber auf der gleichen Buchseite gestellt hätte, statt fortlaufend nach Schluß eines Textes, da in dieser Weise das Studium der Originaltexte außerordentlich erschwert und mit viel Zeitverlust verbunden ist. Auch trifft es sich gar häufig, daß Schillukwörter, welche in den Texten vorkommen, ins Wörterbuch nicht aufgenommen sind. Diese zwei Übelstände erschweren das Studium der Originaltexte recht sehr und es hätte wohl vermieden werden können, dem Leser der Texte die Arbeit so mühevoll zu gestalten.

Von diesem Übelstand abgesehen, kann man mit dem Buche WESTERMANNS, so weit darin das Schillukvolk und auch seine Sprache als solche speziell behandelt wird, vollauf zufrieden sein; wo aber der Verfasser weiter ausgreift und sich auf das sprachvergleichende Gebiet begibt, da hört wohl jede auf sachlicher Grundlage gestützte Erwägung auf. Als Probe mögen hier einige Beispiele von Wortvergleichungen bei WESTERMANN folgen: auf S. 38 wird mit Schilluk *bur* Asche, das nubische *obúrti* zusammengestellt, welches Wort doch dem Arab. غُبْرَة Staub, entlehnt ist, was auch ausdrücklich in meinem Wörterbuch S. 167 angegeben erscheint. Nun wird aber vom Verfasser in seinem Schillukglossar S. 248 dasselbe Wort ,*buro* = *bur* ashes' wiederum mit nubischem *but* identifiziert. Dieses nubische Wort, eigentlich *būd* lautend, bedeutet jedoch nicht Asche, sondern Steppe, Wüste und ist wohl ein Lehnwort aus dem abessinischen በድው፡ — Ebenso (S. 38) Schi. *cāk* Milch, mit Nub. *iji*[1] Milch. Im Kordofan-Nuba lautet dieses Wort *ejū* = Kafa, Galla *ejō* (für *ejaw*, *ejau*), Chamir *ájib*, Tigray አጅቢ፡ Wie soll mit diesen Formen nun Schi. *cāk* im Zusammenhang stehen? — Ebenso (S. 38) Schi. *ḏok*

[1] *c* und *j* sind Palatale und werden gesprochen wie unser *tsch* und *dsch*. WESTERMANN umschreibt diese beiden Laute mittelst *ch* und *j*.

Mund, mit Nub. *ak.* Im Nubischen nun lautet das Wort im Mahassi-Dialekt: *ag,* aber im Plural *agl-ī,* also die ursprünglichere Form *agil,* wie sie noch in den Idiomen von Kenzi und Dungula vorkommt. Damit identisch *ågul, ågol,* auch *åwul* vor, ante = den Formen im Kordofan-Nuba *ågul, åwul* Mund. Wie sollen nun diese Formen mit Schi. *d̲ok* in Verwandtschaft stehen? — Ferner stellt der Verfasser zu den nilotischen Formen: Schi. *kwāro* rot, Nuer *kwar* usw. (S. 40) das nubische *korgos* gelb, das er in *kor-gos* zerlegt, wornach also *kor* und *kwāro* usw. identisch sein sollten; was *-gos* sei, darnach wird nicht weiter gefragt. Hätte Westermann im nubischen Wörterbuch nur etwas genauer gelesen, so würde er auch die Nebenform *kórkos* gesehen und diese als Lehnwort von *κρόκος* bezeichnet gefunden haben. — Wie die Formen: Ewe *ga* Ort, Nupe und Schilluk *ga* dieser, im Zusammenhang stehen sollen (S. 43), ist unklar, aber unbegreiflich, wieso diese Ausdrücke mit Nubisch ‚*aga, agar* place‘ als identisch aufgeführt werden; *aga* existiert im Nubischen überhaupt nicht und das *agar* ist ein Lehnwort aus Amh. አገር፡ G. ሀገር፡ — Ebenso unbegreiflich ist die Zusammenstellung: ‚*kwako* to embrace‘ und Nub. ‚*kat* to envelop‘ (S. 43). Das nubische Wort lautet jedoch nicht *kat,* sondern *katt,* assimiliert aus *kand* einhüllen in die Toga, bekleiden, wie die Form im Dialekt vom Fadidscha noch vorkommt und bei Umstellung des *n* dem abessinischen ከደነ፡ entlehnt ist. — Ganz unmöglich ist auch die Zusammenstellung von ‚Shi. *d̲ōd̲o* to suck‘ und Nub. ‚*duge* to lick‘ (S. 44). Letzteres Wort, eigentlich *dūg* lautend, ist doch bekanntlich eine Nominalform von ذاق gustavit; wie diese aber mit *d̲ōd̲o* zusammenhängen soll, ist unerfindlich. — Höchst fraglich ist ein Zusammenhang von ‚Shi. *chul,* Ju. *shul,* Any. *chul,* La. *sūl*‘ etc. penis, mit Bari ‚*toluto* testicles, Nub. *soro̩t* penis‘ (S. 38). Das Bariwort lautet bei Mitterrutzner: ‚*túlutut* Hodensack‘, nicht *toluto,* und besteht wohl aus dem kausativen *tu* + *lutut,* während das nubische Wort vermutlich eine Nominalform aus ዘረወ፡ darstellt. Eher dürften die Formen *šul, sūl* mit Kordofan-Nub. *selu* penis, zusammenhängen. Auf keinen Fall dürften aber die obigen Wortvergleichungen in so apodiktischer Weise hingestellt werden. — Welcher

Zusammenhang soll ferner zwischen Schi. ‚*tōk* to be absent' (S. 281) und Dinka *wtok* bestehen? Letzteres Wort bedeutet doch: fertig werden, vollenden, das Ende. — So wird ferner Schi. *tēdo, tēro* people, mit Nub. *ter* they, identifiziert (S. 281), obschon die Herkunft dieses letzteren Wortes in meinem Buch ‚Die sprachliche Stellung des Nuba' (S. 43 ff.) ausführlich erörtert worden ist.

Gleiche unmögliche Dinge könnten in noch viel größerer Anzahl vorgebracht werden, doch genügen die eben angegebenen wohl schon, um daraus zu ersehen, daß der Verfasser bei seinen sprachvergleichenden Vorführungen allein nur das Wörterbuch und auch dieses bloß ganz oberflächlich benützt hat. Bedenklicher aber als die angegebenen Fälle sind solche, bei welchen der Verfasser Wortformen, statt sie so anzuführen, wie sie im Wörterbuch stehen, willkürlich abändert, um sie besser für seine Demonstrationen verwenden zu können. So wird z. B. auf S. 39 mit den nilotischen Bezeichnungen ‚Shi. *kich* bee, Ga. *kich* bee, Ju. *kich* bee' usw. ‚Nub. *kit, kuti* bee' gleichgestellt. Nun existiert im Nubischen kein *kit, kuti* als Bezeichnung für Biene, sondern nur ein *kutti* (FM) = *kulti* (KD), wo also *kutti* assimiliert ist aus *kul-ti* und da *-ti* als Nominalsuffix sich darstellt,[1] als Radix *kul*, nicht *kit* oder *kuti* erscheint; ferner bedeuten *kutti, kulti* nicht Biene, sondern Fliege, und erst die Verbindung *ásel-in kútti* (*kúlti*), d. i. Honigfliege, gelangt zur Bedeutung Biene. — So erscheinen auf S. 44 die Formen: ‚E. *ashi* wife, Ku. *shi* to beget, bear, Di. *tik* wife, Shi. *chĭ* wife' gleichgestellt mit Nub. ‚*ash, ashi* daughter'. Im Nubischen aber existiert kein *aš, aši* mit der Bedeutung Tochter, sondern nur *as* (FM), Nebenform *assi* Mädchen, Tochter. Ob diese letzteren Formen nicht vielmehr zu Abess. አንስ፡ daher አንስት፡ femina, gehören oder nicht, wollen wir hier nicht weiter erörtern; was aber Schi. *ci* (Weib) betrifft, so ist dieses Wort gekürzt aus *cik* = Nuer *cyek*, Dinka *tik*, Barea *toko* Weib, auch im Bedauye vorkommend als *tak* Mann, *tak-at* Weib; von einem Zusammenhang dieser Formen mit Nub. *as* kann daher trotz

[1] Vgl. REINISCH, Die sprachliche Stellung des Nuba, § 81.

der Umgestaltung zu *aši* wohl keine Rede sein. — Auf S. 41 wird ein nubisches Wort, von Herrn WESTERMANN: *ka-rē* geschrieben, als zusammengehörig mit: ‚Shi. *rējo* fish, Ga. *rech* fish, Ju. *rēyo* fish' usw. hingestellt. In meinem Nubawörterbuch lautet das Wort *káre*, ALMKVIST hat *kārĕ*, LEPSIUS *karē* Fisch. Indem der Verfasser dasselbe Wort in *ka-rē* zerlegt, will er doch wohl das *-rē* mit den obigen nilotischen Formen als wurzelverwandt bezeichnen. Eine Möglichkeit hiervon könnte man zugestehen, wenn im Nubischen ein Präfix *ka-* existieren würde, was jedoch nicht der Fall ist und im Nubischem überhaupt kein Nominalpräfix, sondern nur Suffixe vorkommen. — Ebenso befremdend ist die Zusammenstellung auf S. 285: ‚*wích-wa̠t*, *wi̠t* head, top, surface . . . (Nr. *wich*, Somali *wij* face)'. In meinem Somaliwörterbuch S. 374 steht folgendes: ‚*wáji*, *wáji* . . . (aus *wájhi* = Saho *wájhe*, Ar. وَجْه) Gesicht, Antlitz'. Zunächst sei bemerkt, daß die nilotischen Formen: Schi., Luo, Dyur *wic*, Nuer *wiy*, Aniwok *wi* nur Kopf, Spitze, Oberteil, oben, über, nicht aber Antlitz, Gesicht bedeuten, obwohl W. dem Schillukwort auch die Bedeutung surface beilegt, wohl nur deshalb, um dasselbe leichter mit seinem Somali *wej* identifizieren zu können. — Auf S. 279 liest man: ‚*ri̠t* (also *ra̠t*)-*ror* king (Ju. *rwot*, Nub. *arti* god, Somali *ga-rat* chief).' Nun gehört in Schi. *ri̠t*, *ra̠t* das auslautende *t̠* zur Wurzel, während das nubische *arti* in *ar* + Nominalsuffix *-ti* zu zerlegen ist. Was aber das Somaliwort betrifft, so lautet dasselbe nicht *ga-rat*, sondern *garād* und besteht aus der Radix *gar* + Nominalsuffix *-ād*, wie deutlich in meinem Somaliwörterbuch S. 175 angegeben ist. Die Schreibung *ga-rat* erscheint sonach als bewußte Entstellung des Somaliwortes, um so die Identität von Schi. *ra̠t* und So. *rat* darzutun.

Diese Proben reichen wohl hin, um daraus zu ersehen, wie unkritisch, unvorsichtig und bedenklich die Methode ist, in welcher der Verfasser bei seinen etymologischen Wortvergleichungen zu Werke geht. Nun aber darf noch ein anderer Übelstand nicht unerwähnt bleiben, der im vorliegenden Buch sowohl, wie in dem des Verfassers über die Sudansprachen zutage tritt und in der Theorie wurzelt, daß die sogenannten Sudansprachen vom Westen an durch den Kontinent bis nach Osten

(mit Einschluß des Kunama und Nuba) sich erstreckend, ein einheitliches Ganzes bilden und dem Ursprunge nach grundverschieden seien von den chamito-semitischen Sprachen des Nordens und den Bantusprachen des Südens von Afrika.

Die Charakteristika dieser Sudansprachen sind nun zufolge dem Buche dieses Verfassers über die genannten Sprachen hauptsächlich folgende: 1) Monosyllabismus, jedes Wort besteht aus einem Konsonanten und einem darauffolgenden Vokal. 2) Zur Unterscheidung der vielen Bedeutungen der monosyllaben Wörter dienen die musikalischen Töne.

Diese Charakteristika sind wohl anwendbar auf das Ewe u. a., während sie auf gar viele andere Sprachen und namentlich auf die weiter gegen Osten ganz und gar nicht passen. Damit nun auch auf diese die gleichen Merkmale anwendbar werden, so muß der Nachweis erbracht werden, daß sie ebenfalls monosyllab seien, daher auch den musikalischen Ton anwenden. Die Methode das zu zeigen, kann gar nicht einfacher und leichter erdacht werden, indem eben mehrsilbige Wörter in einsilbige zerlegt werden; vgl. z. B. für das Schilluk folgende Exempel (S. 24 ff.): *bāgǫ* to make a fence, und *bājǫ* to tie together, beide entstammend der Wurzel *bā*; ebenso: *bāno, bāno* to make a mistake, und *bājǫ* to err, gleichfalls auf die Wurzel *bā* zurückgehend; dann *fāgǫ* to be sharp, und *fālǫ* knife, beide Wörter aus der Wurzel *fā* entstanden; ferner: *kāgo, kāgǫ* to ache, pain, und *kāgǫ* to bite, von *kā* stammend; ebenso *rǫbǫ* to string beads und *rǫdǫ* to sew, beide von der Wurzel *rǫ* usw. usw. Warum diese genannten und andere Wörter in solcher Weise zu zerlegen seien, weshalb die Silben *bā, fā, kā* usw. als Wurzeln und *gǫ, jǫ, bǫ, tǫ* usw. etwa als Suffixe zu betrachten seien, was die einzelnen Silben für sich und was sie in der Zusammensetzung bedeuten, darüber wird jedoch irgendwelche Erklärung nicht erteilt.

Wie die einsilbigen Sprachen Ostasiens wenden auch die diesen gleich organisierten Sprachen des Sudans die musikalischen Töne an, um so die verschiedenen Bedeutungen der monosyllaben Wörter zum Ausdruck bringen zu können, wie z. B. im Ewe u. a. Wo aber

der Monosyllabismus überwunden ist, fällt auch die Intonation weil eben entbehrlich weg und es tritt der Akzent an deren Stelle.

WESTERMANN und gleich ihm auch CARL MEINHOF, da sie allen sogenannten Sudansprachen den gleichen isolierenden Charakter beimessen, behaupten demnach auch bei allen diesen Sprachen das Vorhandensein der Intonation. So sagt MEINHOF in seinem Buch ‚Die Sprachen der Hamiten‘ (S. 3): ‚Ich bin durch das Studium der Sudansprachen zur Überzeugung gekommen, daß es sich hier im wesentlichen um isolierende Sprachen handelt. Sie haben weder Genus noch Klasseneinteilung, ihre scheinbaren Flexionsformen zerfallen in meist einsilbige Wurzeln. Diese Wurzeln sind im übrigen formlos und wenden den musikalischen Ton an. Der Starkton erscheint nur in bescheidenen Ansätzen. Es ist WESTERMANN gelungen, den Nachweis zu führen, daß diese Sprachgruppe tatsächlich bis Nubien reicht. Er hat die von ihm und mir geteilte Vermutung bestätigt gefunden, daß auch am Nil noch der musikalische Ton in dieser Sprachgruppe vorliegt, wenn auch das Nubische, das seit Jahrtausenden von flektierenden Sprachen umflutet ist, die musikalische Betonung aufgegeben hat.‘ Daß dereinst auch das Nubische den musikalischen Ton angewendet habe, wie die einsilbigen Sprachen, folgert MEINHOF aus nachstehender Beobachtung: ‚Nach Untersuchungen, die im phonetischen Laboratorium des Seminars für Kolonialsprachen mit einem eingeborenen, gebildeten Nubier angestellt sind, hat der Fragesatz genau denselben Tonfall wie der Aussagesatz, doch wird eine hochtonige Silbe angehängt. Im Ewe liegt die Sache genau ebenso, nur daß die angehängte Silbe tieftönig ist. Das spricht für früheres Vorhandensein musikalischer Töne‘ (a. a. O. S. 3, Note 3).

Ich will Herrn MEINHOF die Freude an dieser Entdeckung der Intonation im Nubischen nicht verleiden, obschon ich die angegebene Begründung dafür nicht verstehe. Was aber die sogenannte Intonation im Schilluk und den damit verwandten Sprachen am Nil anlangt, so ist die Tatsache wirklich verwunderlich, daß gute Beobachter, welche sich Jahre hindurch unter den nilotischen Völkern, nicht wie

WESTERMANN durch einige Wochen, aufgehalten und deren Sprachen erlernt haben, wie BANHOLZER, BELTRAME, MITTERRUTZNER, KITCHING, JONSTON, die Väter der St. Josefs foreign missionary society mit keiner Silbe die Intonation in den nilotischen Sprachen erwähnen. Würde die musikalische Betonung in diesen Sprachen als ein notwendig erforderliches Verständigungsmittel vorhanden sein, so hätte sie den genannten Beobachtern doch auch auffällig werden müssen, weil sie ja ohne Berücksichtigung derselben mit den Eingeborenen sich nicht hätten verständigen und um so weniger intensive Sprachstudien hätten anstellen können.

Indem nun WESTERMANN diese seine Entdeckung der Intonation durch Schriftzeichen anschaulich zu machen bestrebt war, hat er die Vokale mit einer Fülle von Unterscheidungszeichen ausgestattet, welche die Lektüre nur unnütz erschweren, hat aber dadurch doch nicht den Zweck erreicht, alle Wörter ihrer Bedeutung nach durch Schriftzeichen genau zu unterscheiden; vgl. z. B. *àdẹ̄rọ̀* an armring, und *àdẹ́rọ* donkey; *àṯẹ̄r* forever, und *àṯẹ́rọ* a small stick; *bȅr* (ar.) flag, banner, und *bẹ̀r* poor; *bọ̀ṅọ́* pelican, und *bọ̀ṅọ* a small lizard; *bwọ̀ṅọ̀* white man, und *bwọ̀ṅọ* a fish; *fà̰ṅọ̀* to be full, und *fā̰ṅọ* to divide usw. Welch andere Wirkung wird durch solche Belastung der Schriftzeichen erreicht als die, das Lesen fast unmöglich zu machen, auch wird der Verfasser wohl selbst kaum der Überzeugung sein, daß nunmehr der Leser in die Lage gesetzt sei, die Schillukwörter ganz so wie die Eingeborenen aussprechen zu können; das wird doch nur erlernt im unmittelbaren, mündlichen Verkehr mit den Eingeborenen und für speziell wissenschaftliche Ziele aber ist diese Anhäufung von Zeichen zwecklos, weil es sich hier ja doch zumeist nur um den inneren Bau der Sprache handelt.

Der philologische Teil des Buches (S. 46 ff.) ist etwas vollständiger und ausführlicher als der in der Short grammar of the Shilluk language. So kannte damals der Verfasser beim Nomen als Pluralsuffix nur das *-i*, während er jetzt auch die Suffixe *-k* und *-t* auf-

führt, worauf er wohl durch meine Anregung in der *ZDMG.* LXV, 812 aufmerksam gemacht wurde. Dagegen ist die Aufstellung des Verfassers über die Herkunft dieser beiden Suffixe ganz unmöglich. Bezüglich *-k* sagt er: *k* may be shortened from the demonstrative pronoun *ak* these. Diese Erklärung besagt eigentlich nur: das Pluralsuffix *-k* ist gleich *-k,* denn *ak* ist ja die Pluralform von *an* dieser, und steht für *an-k,* da im Schilluk und den zunächst verwandten Idiomen die Liquida *n* und *l* vor *k* elidiert werden, wie z. B. *gin* Sache, plur. *gi-k* für *gin-k*; *dyel* Ziege, plur. *dye-k* für *dyel-k.* Ebenso wenig ist die Herleitung des Pluralsuffixes *-t* aus dem Aniwokwort *ṯoṯ* (viele) möglich, da dieses Suffix auch im Dinka, Luo u. a. vorkommt; über die Herkunft der Pluralia auf *-k* und *-t* vgl. meine Schrift ‚Das persönliche Fürwort' S. 280 ff. und ‚Die sprachliche Stellung des Nuba' S. 148. Eine weitere Pluralbildung bringt der Verfasser in folgender Darstellung (S. 49): nasal consonant as suffix.

ṯāgo-ṯāńi dura-basket	*kwach-kwańi* leopard
yaṯ-yeṉ tree	*atābo-atām* tobacco
ańādo-ańāni breast-bour	*ṯābo-ṯāmi* dish.

Diese Darstellung ist etwas unklar; der Sachverhalt ist aber folgender: Wie aus dem Luo oder Nilotic-Kavirondo ersichtlich wird, lautet der Pluralcharakter *-ini, -ni,* z. B. *lau,* plur. *lew-ini* Ziegenhaut; *abil-a,* plur. *-ini* Hütte; *kid-o,* plur. *-ini* Sitte; *tawo,* plur. *tewo-ni* Schale; *hono,* plur. *-ni* Wunder u. a. Sonach stellen sich die obigen Schillukplurale als gekürzte Assimilationen dar, als: *tańi* aus *tag-ni* *kwańi* aus *kwac-ni, ańani* aus *ańad-ni* (*ańan-ni* und kurz *ańani*); *yeṉ* für *yaṯ-ni, yaṉ-ni* (das inlautende *a* ist durch das auslautende *i* zu *e* verdünnt); *ṯāmi* für *ṯab-ni, ṯab-mi, ṯām-mi* und *atām* für *atab-ni* usw. Zum Suffix vgl. das persönl. Fürwort S. 284, § 279 ff.

Bei der Bildung des Genetivs ist auf S. 57, § 127 das *e* kein sogenannter ‚helping vowel', sondern ganz so wie im Dinka u. a. zu erklären; vgl. hierüber meine Schrift ‚Die sprachl. Stellung des Nuba' S. 145 und *ZDMG.* LXV, 813, wo auch die eigentümliche phonetische Erscheinung ausführlich erörtert ist, die dann WESTERMANN auf S. 58, 2 behandelt, ohne diese Bezugsquelle zu erwähnen.

Der Objektskasus wird im Schilluk mittelst der Präposition *ki*, *ke* ausgedrückt (S. 59, § 128). Hier könnte daran erinnert werden, daß der gleiche Kasus im Nuer und Anyuak gleichfalls durch *ki*, *ke*, dann im Nubischen durch die Suffixe *-ki*, *-gi* (KD) und *-ka*, *-ga* (FM), im Wandala und Bagirmi durch *-ga*, im Maba durch *-go*, dagegen im Hausa wiederum mittelst der Präposition *ga* gebildet wird. Über die Darstellung des Objektes mittelst der gleichen Partikel und über die Herkunft derselben vgl. die oben genannte Schrift ‚Die sprachl. Stellung usw.' S. 63 ff.

Beim persönlichen Fürwort ergeht sich der Verfasser in eine Spekulation über die einstige Gestaltung und die Herkunft derselben (S. 59 ff.). Er würde dieser überhoben gewesen sein, wenn er den betreffenden Abschnitt der eben genannten Schrift S. 128 ff. gelesen hätte. Vielleicht hat es der Verfasser auch getan und war nur mit den Ergebnissen dieser Untersuchung nicht einverstanden. In einem solchen Fall gebietet es aber die Achtung vor der ehrlichen Forschung eines Vorgängers, dessen wissenschaftliche Resultate zu prüfen und deren Fehler aufzuweisen, nicht aber neue Theorien aufzustellen und die diesen entgegenstehenden Ergebnisse der Untersuchung eines Vorgängers mit bloßem Stillschweigen zu übergehen.

Das *r*, welches im Schilluk zum Ausdruck des Possessivs in Verwendung steht, wie in *ñā-r-a* Sohn von mir, mein Sohn, *ñā-r-i* dein Sohn usw. ist nicht ‚a shortened form of *ré* body, self' (s. S. 62, § 135), welches Wörtchen dialektisch im Schilluk auch als *rau* (BANHOLZER), im Nuer *rō* neben vollerem *rod*, im Dinka *rot* lautend vorkommt mit der Bedeutung Körper, selbst, sondern ist ganz anderer Herkunft. Es erscheint dieses *r* auch als Genetivexponent, wie z. B. im Luo: *ka-r-bet* Haus-des-Sitzens, d. i. die Wohnstube, *ka-r-tedo* Haus-des-Kochens, Küche, *mo-r-kic* Saft-der-Biene, Honig usw. Im Dinka erscheint dasselbe in älterer Gestalt als *de*, *d*, und zwar ebenfalls als Possessiv- und als Genetivexponent, wie z. B. *lyem-d-ya* meine Zunge, *uen-d-ya* mein Sohn, *cam-de-tehi* Essen-des-Abends, *te-de-piu* Ort-des Wassers, Wasserplatz, *te-de-uāl* Grasplatz usw. Weitere Ausführung in meiner Schrift ‚Die sprachliche Stellung des Nuba'

S. 136 und 145, und über die Herkunft dieser Partikel im Buche ‚Das persönliche Fürwort' S. 27, § 34 ff.

Bei der Bildung des Verbums kommen zwei Stämme in Betracht, nämlich die eigentliche Verbalwurzel, mittelst welcher in Verbindung mit dem vorangehenden Fürwort das Perfekt ausgedrückt wird, wie *yá cam* ich aß, *yí cam* du aßest usw. und dann ein Nominalstamm auf *-o* zur Bezeichnung des Präsens, als: *yá cāmo* ich esse, *yí cāmo* du issest usw. Diese letztere Verbalform deckt sich mit den Nomina der gleichen Form, wie: *adēro* Esel, *būdo* Teil, *cāňo* Sonne, *d̲āco* Weib, *rīňo* Fleisch usw. Die Wurzelform bezeichnet also eine fertige Handlung, während durch die Nominalform auf *-o* eine unvollendete Tätigkeit oder ein solcher Zustand ausgedrückt erscheint. In weiterer Entwicklung zeigt sich das Futurum, welches ein Kompositum ist aus dem Präsensstamm mit vortretendem *u*, als: *yā u cāmo* ich werde essen. Folgt dem Verb ein Objekt, so wird es im Präsens und Futurum entweder unmittelbar oder vermittelst der Objektspartikel *ki* dem Verb nachgesetzt, z. B. *yá cāmo rīňo* oder *ki rīňo* ich esse Fleisch. Im Perfekt aber lautet die Objektspartikel *a* oder *i* und wird enklitisch mit dem Verb verbunden, wie: *yá cam-a, -i rīňo* ich aß Fleisch. Ich glaube dieses *a* mit der gleichlautenden Objektsform im Geʿez zusammenstellen zu dürfen; vgl. hierüber die Schrift ‚Die sprachliche Stellung des Nuba', S. 65.

Die Verbalwurzel dient sonach zur Bezeichnung des Perfektums, während das Präsens im Auslaut durch das vokalische Suffix *-o* charakterisiert erscheint, vor welchem der stumme Endkonsonant der Wurzel stimmhaft wird; z. B. *yá fot* ich übertraf, aber Präsens *yá fōdo*; *yá dek* ich war steif, aber Präsens *yá dēgo*; *yá kap* ich nahm, aber Präsens *yá kābo*. Es wäre daher angezeigt gewesen, wenn im Wörterbuch die Verba nach der Perfekt-, d. i. Wurzelform angesetzt worden wären statt nach der Präsensform, wie sie gegenwärtig angeordnet erscheinen.

In der tertia sing. des Perfektums zeigt sich statt des Fürwortes vor dem Verb ein *a*, wie: *a cam* er aß. Tritt das Verb als Nomen auf, in welchem Fall demselben die Pronomina in gekürzter

Form suffigiert werden, dann erscheint dieses *a* durch alle Personen und beide Numeri, z. B. von *rĕṅ* der Lauf:

a rḗṅ-á ich lief	plur.	*a rḗṅ wá*	wir liefen
a rḗṅ-í du liefest	„	*a rḗṅ-wú*	ihr liefet
a rḗṅ-é er, sie lief	„	*a rḗṅ-gĕ*	sie liefen.

Hieraus folgt wohl, daß dieses *a* einst auch bei den primitiven Verben durch alle Personen und die beiden Numeri in Verwendung gestanden hat. Es ist identisch mit dem gleichlautenden Verbum substantivum. In den verwandten Idiomen: Nuer, Dinka, Gang, Luo werden im Perfekt durch alle drei Personen und die beiden Numeri ebenfalls synonyme Ausdrücke des Verbum substantivum gebraucht.

Die Verbalwurzel als Nomen dient auch zur Bezeichnung des Passivs; z. B. *ríṅo á cam-á* das Fleisch wurde von mir gegessen, wörtlich: war mein Essen. Das Pronomen kann hier auch in der vollen Form gesetzt werden, in welchem Fall es dann mit dem Verb durch die Genetivpartikel verbunden erscheint, wie: *ríṅo á cam-e yan* wörtlich: das Fleisch war ein Essen von mir. Dieses *-e* ist nicht the helping vowel, wie der Verfasser angibt (S. 78, § 175), sondern der Genetivcharakter, der in gleicher Form wie im Schilluk auch im Dinka erscheint. Daß dieses *-e* kein bloßer Hilfsvokal ist, zeigt ja auch seine Ersetzung mittelst der Präposition *yi* durch, von Seite des, wie: *á cam yi jal eni* es ward gegessen von diesem Mann, es war ein Essen seitens dieses Mannes.

Sehr dankenswert ist das Verzeichnis von Doppelformen der Verba, welche WESTERMANN in reicher Anzahl auf S. 83 ff. aufführt und die einen interessanten Einblick gestatten, wie durch Lautwandel zwei gleichbedeutende Wörter aus einer Radix entstanden sind. So ist z. B. das abessinische Lehnwort *lēt* rasieren, schaben (Amh. ላጨ።) noch vorhanden in der Nominalform *lēdo*, Präs. *e lḗdo* er schabt. Im Perfekt erscheint schon das Wort als *lēl* und *lyēl*, ebenso daneben auch das Präsens *e lyĕlo*. Ebenso *kwat* und *kwal* rauben, stehlen. Die ältere Form ist *kwat*, vgl. Galla *hāta*, Ar. خات (mit med. و) rapere; zu *kwal* vgl. Barea *hōl*, Kunama *gur*, Bilin *gurgur*, Ty. ጎጕረ። rauben; im Dinka bestehen dafür die Doppelformen *kual* und *cuer*

stehlen. Solche Doppelformen bestehen noch in *cut* und *col* ersetzen, *gēt* und *gēr* bauen, *ṅat* und *ṅal* schlachten u. a.

Westermann hat sich durch dieses Buch ein großes Verdienst, und zwar ganz speziell im folkloristischen Teil um die Forschung erworben. Wenn Referent auch zu mancherlei Ausstellungen sich veranlaßt gesehen hat, so darf das wohl nicht wundernehmen: wer vermag es, ein Buch ganz ohne Irrung zu schreiben! Bei der größten Sorgfalt sind Verstöße nicht zu vermeiden. Im ganzen hat der Verfasser eine dankenswerte Arbeit geliefert.

L. Reinisch.

M. Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur*. II : 1. ‚Die buddhistische Literatur'. (‚Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen'. IX : 2, 1.) Leipzig 1913, C. F. Amelangs Verlag. VI + 288 Seiten. 8°.

Nach einer Zwischenzeit von etwa fünf Jahren ist wieder eine Abteilung der ‚Geschichte der indischen Literatur' von Winternitz erschienen und wird gewiß nicht nur den Indologen, sondern auch einem weit größeren Publikum ebenso willkommen sein wie die beiden früheren Teile desselben Werkes. Eine Arbeit wie diese ist nicht nur wünschenswert, sondern sogar höchst notwendig, da es uns bisher an einer modernen, streng wissenschaftlichen und doch nicht nur den Fachmännern zugänglichen Darstellung der ganzen, so überaus reichen Literatur der alten Inder völlig gefehlt hat — ein Mangel, der sich in den letzten Jahren, wo doch das Interesse für das religiöse und literarische Leben des Ostens mächtig zugenommen hat, besonders fühlbar machte. Ein derartiges Werk, das zudem von einem der hervorragendsten Vertreter unserer Wissenschaft stammt, empfehlen zu wollen, wäre eigentlich unnötig; doch mögen die folgenden Zeilen als eine Art Orientierung über die Arbeit dienen.

Die beiden Abteilungen des ersten Bandes haben uns eine ausgezeichnete Darstellung der vedischen und epischen Literatur geboten. Schon eine solche Zusammenfassung dieser ungeheueren Gebiete des

indischen Geisteslebens wird dem Verfasser große Schwierigkeiten bereitet haben; und doch fehlte es hier gar nicht an vielen und nützlichen Vorarbeiten. Jetzt ist aber Winternitz in dem vorliegenden Bande seines Werkes an eine weit schwierigere Aufgabe herangetreten und hat sie auch mit großer Meisterschaft gelöst: die nämlich, eine Geschichte der ganzen buddhistischen Literatur, soweit sie uns bis jetzt bekannt ist, zu schreiben. Das war, wie er selbst im Vorwort (p. I) bemerkt, ‚ein kühnes Wagnis', da doch noch große Partien dieser überaus reichen Literatur kaum bekannt, manche Werke noch nicht herausgegeben worden sind. Mit nie versagender Gelehrsamkeit führt uns der Verfasser durch den wüsten Urwald der buddhistischen Schriften von der ältesten Periode an, die in den ursprünglichsten, schlichten Teilen des Pālikanons kodifiziert ist, bis zu den jüngsten und absonderlichsten Ausläufern, den Dhāraṇīs und Tantras, die doch wenig oder überhaupt nichts mit der ursprünglichen Lehre des Erleuchteten gemeinsam haben. Es sind die literarischen Produkte einer religiösen Bewegung, die hunderte von Jahren vor Christus ihren Anfang nehmend und fast bis in unsere Zeit hinreichend, einen ganzen Weltteil umspannt, es sind Werke in fast allen Sprachen Asiens abgefaßt, die z. T. beinahe unermeßliche Einflüsse auf Literatur und Geistesleben, nicht nur des Ostens, sondern auch des mittelalterlichen und modernen Europas ausgeübt haben, welche der Verfasser uns hier in gedrängter, aber klarer und übersichtlicher Darstellung vorführt. Riesenhaft müssen die Vorarbeiten eines solchen Werkes sein; das Resultat hat aber auch der Mühe des Forschers reichlichen Lohn gespendet.

Winternitz beginnt natürlich sein Buch mit der Geschichte des Pālikanons, des Tipiṭaka; denn, wenn auch nicht alles, was da steht, gerade zu den ältesten Schriftstücken des Buddhismus gehört, ist doch diese Sammlung der einzige vollständige Kanon, den wir besitzen, und enthält übrigens allein einige der wichtigsten Werke, die die buddhistische Religion geschaffen hat. In einer knappen und übersichtlichen Einleitung (SS. 1—17) wird das, was wir von der Vorgeschichte des Kanons, den buddhistischen Konzilien und den alten

Zeugnissen für die Existenz der kanonischen Schriften wissen, zusammengestellt. Es macht dabei einen besonders erfreulichen Eindruck zu sehen, daß der Verfasser, der doch äußerst vorsichtig und gewissenhaft verfährt, die Berichte über das Konzil zu Vesāli nicht unbedingt verwirft, sondern im Gegenteil den Kern jener Tradition als wirklich ‚geschichtliche Tatsache' (S. 5) betrachtet. Gegen einen in den letzten Jahren hervorgetretenen Skeptizismus, der überhaupt in allen geschichtlichen Nachrichten der Pāli-Schriften nur mehr oder weniger alberne Hirngespinste und Konstruktionen sieht,[1] wirken diese bedachtsamen Auseinandersetzungen sehr wohltuend. Erwägenswert ist auch die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen Pāli und Māgadhī, die nach Windisch und Pischel (S. 10 f.) angedeutet wird.

Der Einleitung folgen (SS. 17—139) die Auseinandersetzungen über den Inhalt der drei Piṭakas, des Vinaya, des Sutta und des Abhidhamma. Unter jenen nimmt selbstverständlich die Darstellung des Suttapiṭaka, der ja weitaus der wichtigste ist, den breitesten Raum ein (SS. 26—134). Sehr gedrängt ist die Darstellung des Vinayapiṭaka; man muß aber dem Verfasser dankbar sein, daß er uns eine weitläufigere Behandlung der Mönchsvorschriften erspart hat und statt dessen etwas über die im Vinaya eingestreuten, literarhistorisch wichtigen Fabeln und Legenden berichtet. Noch kürzer ist die Behandlung des Abhidhamma; diese unerfreulichen Texte sind ja auch in einer Literaturgeschichte von wenig Belang und sogar philosophische Bedeutung in höherem Sinne scheint ihnen fast völlig abzugehen.[2]

Breit und ausführlich ist dagegen die Darstellung des Suttapiṭaka, und selbstverständlich sind es vor allem gewisse Bücher innerhalb des Khuddakanikāya — das Dhammapada, der Suttanipāta, die Thera- und Therī-Gāthās und das Jātakabuch — die hier zu weit-

---

[1] Besonders R. O. Franke in *JPTS.* 1908, p. 1 ff., hat in der Fähigkeit alles zu bezweifeln und verdeuten wahrhafte Meisterstücke geleistet. Seine Auffassung des zweiten Konzils nähert sich sehr der Deutung, die er früher den Versen des Mahājanakajātaka gab, *WZKM.* xx, 352 ff. (vgl. dazu Verf. Paccekabuddhagesch. p. 106 ff.; Winternitz, *WZKM.* xxiv, 107).

[2] Vgl. Mrs. Rhys Davids, *ERE.* i, 19 f. (angeführt bei Winternitz S. 134).

läufigeren Auseinandersetzungen Stoff abgegeben haben. Besonders die große Sammlung der Jātakas hat ja für die Literaturgeschichte der ganzen zivilisierten Welt eine nicht zu ermessende Bedeutung gehabt, die auch von Winternitz gebührend gewürdigt worden ist. Die Geschichte der Jātakas innerhalb Indiens ist noch ein ungeschriebenes Blatt; wahrscheinlich wird es noch lange Zeit dauern, ehe alles Material, das für ein solches Unternehmen nötig wäre, zugänglich werden kann, und bis dahin müssen wir uns damit begnügen, nur einzelne Jātakas in bezug auf ihre Geschichte näher kennen lernen zu können. Winternitz hat aber seine Aufgabe, den Inhalt der großen Sammlung kurz zu skizzieren, außerordentlich glücklich gelöst; hat man die SS. 89—127 seines Buches durchgelesen, ist man jedenfalls in bezug auf die verschiedenen Literaturgattungen, die das Jātakabuch in sich einschließt, gut orientiert. Hier, wie überall sonst, bilden die Übersetzungen und detaillierten Inhaltsverzeichnisse einzelner Stückchen eine nicht zu hoch zu schätzende Hilfe und Abwechslung beim Studieren. Solche Übersetzungen sind gerade in der Behandlung des Jātaka häufig; man mag aber vielleicht bedauern, daß dies nicht ebenso beim Suttanipāta und den ‚Liedern der Mönche und Nonnen' der Fall ist. Und unwillkürlich bedauert man, daß uns der Verfasser keine einzige Probe aus dem Mahāparinibbānasutta hat geben wollen; die schöne Erzählung von den letzten Stunden des Vollendeten hätte doch hier einen Beitrag abgeben dürfen.

Bedeutend — in ihrem Umfang wenigstens — ist ja die nichtkanonische Pāliliteratur, deren vornehmste Werke auf SS. 139—181 erwähnt und beschrieben werden. Unter diesen Büchern steht natürlich der Milindapañho[1] an erster Stelle als die einzige Schrift, die nicht auf Ceylon geschrieben ist, sondern aus dem eigentlichen Indien stammt. Winternitz beschreibt ausführlich diesen schönen Dialog und weist gegen Weber, der ja in diesem Werke griechischen Ein-

[1] Winternitz S. 139 hat gemäß den Handschriften das Milindapañha geschrieben. Da aber Trenckner u. a. nach dem ceylonesischen Gebrauche die Form Milindapañho verwenden, scheint es mir am besten, immer noch ‚der M.' zu sagen.

fluß sehen möchte, mit vollem Recht auf die alten Dialoge der Upaniṣads und des Tipiṭaka hin, die sehr wohl als Musterbeispiele für das Gespräch zwischen Milinda und Nāgasena betrachtet werden können. Richtig ist wohl auch die von W. angesetzte Zeit der alten Partien des Dialogs; ob aber irgendwas in der früher gegebenen Gleichsetzung von Nāgasena und Nāgārjuna[1] liegt, hat W. nicht erwähnt. Wahrscheinlich wird dies auch nicht der Fall sein.

Weniger erfreulich ist die große auf Ceylon entstandene Kommentarliteratur, deren größte Wichtigkeit unzweifelhaft in der Menge von Erzählungen liegt, die sich dort überall eingestreut finden. Am reichsten ist wohl in dieser Beziehung der Dhammapadakommentar, aus dessen reichem Erzählungsschatz W. ein paar Proben angeführt hat; wichtig ist wohl hier besonders der Roman von dem berühmten Udena (= Udayana) von Kosambi und seiner Königin Vāsuladattā (= Vāsavadattā) wegen seinen Beziehungen zur Bṛhatkathā.[2] Auch aus den übrigen Kommentaren des Buddhaghosa, Dhammapāla u. a. hat W. interessante Legenden und Erzählungen angeführt. Die Darstellung der nichtkanonischen Pāliliteratur erwähnt auch ausführlich den Visuddhimagga, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und schließt mit einer Aufzählung der späteren ‚Vaṃsas', Kunstgedichte usw. ab.

Damit ist nun die Darstellung der ganzen in Pāli abgefaßten Literatur zu Ende geführt. Hier war die Scheidung zwischen Kanonischem und Nichtkanonischem von vornherein gegeben und es liegen außerdem die allermeisten Texte in leicht zugänglichen Ausgaben vor. Anders stellt sich die Sache bei der zweiten großen Abteilung, die da ‚die buddhistische Literatur in reinem und gemischtem Sanskrit' behandelt. Es ist hier nicht immer von vornherein klar, inwieweit eine Schrift als kanonisch oder nicht zu bezeichnen ist, da uns kein einziger in ‚reinem oder gemischtem' Sanskrit verfaßter vollständiger Kanon vorliegt. Weiter sind von vielen der ältesten und wichtigsten Werke nur spärliche Bruchstücke erhalten, und zudem

---

[1] Vgl. Burnouf, Intr. 570.

[2] Vgl. Lacôte, Essay sur Gaṇāḍhya et la Bṛhatkathā, p. 249 ff.; Verf. JA. 1910, p. 608.

liegen viele Bücher nur in chinesischer oder tibetischer Übersetzung vor. Dieses ganze, so weit zerstreute Material zu überblicken und in zusammenfassender Darstellung zu beschreiben war eine überaus schwierige Aufgabe, die doch in glücklichster Art von WINTERNITZ gelöst worden ist.

Diese Abteilung fängt mit einer ganz kurzen Auseinandersetzung über Hīnayāna und Mahāyāna an. Bemerkenswert ist hier die m. W. früher nicht klar ausgesprochene Feststellung dessen, was die beiden Namen eigentlich bedeuten. Freilich hatte schon SCHRADER *ZDMG*. 64, 341 ff. klargelegt, daß *yānam* hier nichts anderes als ‚Schiff, Fahrzeug' bedeuten kann, irrte sich aber, wenn er *hīna* mit ‚klein' = ‚inferior' übersetzen wollte. WINTERNITZ spricht ohne weiteres klar aus, was darin liegt, wenn er sagt: ‚. . . Mahāyāna, „das große Fahrzeug", das geeignet ist, eine größere Anzahl von Wesen, die ganze große Menschheit über das Leid der Welt hinüberzusetzen.' Denn gerade dies ist es ja, was die Anhänger des Mahāyāna bewirken wollen.

Nicht ausschließlich mahāyānistisch ist ja aber die buddhistische Literatur in Sanskrit — im Gegenteil, viele der wichtigsten Werke werden der dem Hīnayāna zugehörigen Sekte der Sarvāstivādins, der ‚Positivisten', zugerechnet. Mit diesen Schriften fängt W. hier an: es gehören vor allem dahin die Fragmente des Sanskritkanons aus Ostturkestan (S. 185 ff.). Weiter folgt das Mahāvastu (S. 187 ff.), das sich selbst als ‚Vinayapiṭaka nach dem Text der zu den Mahāsāṅghika gehörigen Lokottaravādin aus Madhyadeśa' bezeichnet, und unzweifelhaft trotz allen Sonderbarkeiten, ein ganz altes und wichtiges Werk ist. Es enthält ja eine Menge der Texte, die im Pālikanon erhalten sind, und bietet also für Vergleichungen reiches Material dar.[1] Zum Mahāyāna gehört dagegen der Lalitavistara (S. 194 ff.), jedenfalls in seiner jetzigen Gestalt, obwohl es ursprünglich wohl ein den Sarvāstivādins gehöriger Text war. Für die ganze buddhistische

[1] Solches Material ist außer in den von W. erwähnten Schriften auch bei DUTOIT, Die duṣkaracaryā des Bodhisattva, Straßburg 1905 und Verf. *WZKM*. XXIII, 33 ff.; Le Monde Oriental III, 34 ff. behandelt worden.

Welt sehr wichtig ist das Werk bis in die letzte Zeit als eine Quelle für die Kenntnis des Buddhismus — namentlich von Senart und de la Vallée Poussin — bedeutend überschätzt worden.

Lehrreich und interessant ist die Darstellung der schriftstellerischen Tätigkeit des Asvaghoṣa (und seiner Schule, S. 201 ff.), den wir in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr als einen der bedeutendsten Dichter Indiens, einen würdigen Vorgänger des Kālidāsa, haben kennen gelernt. Wir dürfen vielleicht hoffen, daß uns die Funde aus Zentralasien noch weitere Proben seiner glänzenden Dichtergabe bringen werden; besonders wünschenswert wären weitere Stücke seiner neuentdeckten, von Lüders veröffentlichten buddhistischen Dramen. Auf S. 215 ff. schildert Winternitz weiter die Avadānaliteratur, die ja manche wertvolle Beiträge zur indischen Märchenkunde gibt und bisweilen wahre Perlen, wie z. B. die Geschichte des Kuṇāla (Divyāvad. 406 ff.), enthält.

Enthielt die bisher geschilderte Literatur z. T. sehr weitschweifige und unerquickliche Partien, so gilt dies in viel höherem Maße von den auf S. 230 ff. erwähnten Werken, den sogenannten Mahāyānasūtras. Mit Ausnahme des Saddharmapuṇḍarīka, das noch allen Ungereimtheiten zum Trotz gut lesbar ist, gehören diese Texte, der Kāraṇḍavyūha, der Sukhāvatīvyūha, der Samādhirāja, der Suvarṇaprabhāsa usw. und vor allem die verschiedenen Rezensionen der Prajñāpāramitā, zu den unerfreulichsten und wegen ihrer unendlichen Wiederholungen und allerlei Absurditäten zu den unlesbarsten Produkten der Weltliteratur. Von der reinen alten Lehre des Buddha ist in ihnen überhaupt nichts erhalten, und wenn auch hie und da ganz hübsche Erzählungen verwendet sind, werden sie meistens in überaus verballhornter Gestallt wiedergegeben. Man muß aber dem Verfasser dankbar sein, daß er sich der Mühe unterzogen hat, jene Werke durchzugehen, um ihren Inhalt skizzieren zu können.

Dieser Darstellung der Mahāyānasūtras folgt auf S. 250 ff. eine äußerst lesenswerte Auseinandersetzung über ‚die Meister und Dichter des Mahāyāna', worin die bedeutendsten Schriftsteller des nördlichen Buddhismus, ein Nagārjuna, ein Asaṅga, ein Vasubandhu u. a. in

bezug auf ihre schriftstellerische Tätigkeit kurz geschildert werden. Die letzte Abteilung (SS. 266—277) beschäftigt sich mit den Stotras, Dhāraṇīs und Tantras, Texte, die mit der buddhistischen Lehre öfters nur die äußerliche Einrahmung gemeinsam haben und den höchsten Grad von Albernheit und Sinnlosigkeit darstellen. Besonders die Tantraliteratur steht ja den śivaitischen Lehren sehr nahe.

Den Schluß des Ganzen bildet ein kurzes Kapitel über ‚Die buddhistische Literatur und die Weltliteratur' (S. 277ff.). Es werden hier die wichtigen Fragen über Berührungen zwischen buddhistischer und christlicher Literatur kurz gestreift; Winternitz erwähnt die Arbeiten von Seydel, van den Bergh van Eysinga und Edmunds und nimmt hie und da auch einen wirklichen Zusammenhang an, wie z. B. zwischen der Erzählung von Asita im Suttanipāta und der Geschichte des alten Simeon im Lukasevangelium usw., geht aber im großen und ganzen sehr vorsichtig vor und scheint den Gedanken an Benutzung einer wirklichen Buddhabiographie durch die Evangelienverfasser unbedingt abweisen zu wollen, was wohl auch unzweifelhaft richtig sein mag. Daß wir aber in den späteren apokryphen Evangelien wirklich Entlehnungen aus buddhistischen Quellen vorfinden, wird als sichere Tatsache vorausgesetzt. Das Ganze schließt mit ein paar Bemerkungen über die Legende des Barlaam und Josaphat und über buddhistische Motive bei modernen europäischen Schriftstellern ab.

Nachdem ich nun in aller Kürze den Inhalt der Arbeit angegeben habe, möchte ich ein Paar kleine Bemerkungen zu einigen Stellen, wo ich nicht mit dem Verfasser ganz übereinstimmen kann oder irgendwas hinzuzufügen habe, vortragen.

Auf S. 99 spricht der Verfasser von dem Wert der Jātakaprosa und sagt dabei in Anm. 2: ‚Und man kann auch nicht mit Charpentier (*ZDMG.* 66, 1912, S. 41f.) sagen, daß die Jātakaprosa „im allgemeinen" auf alter Tradition beruhe, sondern nur, daß dies manchmal der Fall ist.' Ich habe aber l. c. gesagt: ‚Die Prosa hat aber nur bedingten Wert, weil sie weit später fixiert, fußt aber im allgemeinen auf alter Tradition und ist deswegen nicht unbedingt min-

derwertig.' Dabei beabsichtigte ich zunächst das harte Urteil HERTELS über die buddhistische Erzählungsliteratur im großen und ganzen zu mildern; ich wollte aber nicht die Jātakaprosa als allgemein alt und zuverlässig darstellen, sondern sprach von der Prosa in ihrem Verhältnis zu den Gāthās. Daß nämlich das Jātakabuch ursprünglich nur aus Versen bestand, bezweifle ich nicht, und möchte nun nur behaupten, daß die Prosa im allgemeinen dasselbe alte Material wie die Gāthās bearbeitet hat und also nur, wo sie mit diesen sich in Widerspruch befindet, minderwertig ist. Ich glaube immer noch, daß sich diese Ansicht aufrecht halten läßt.

S. 106 spricht WINTERNITZ von dem Jātaka 196, dem Valāhassajātaka, wo von den Abenteuern der schiffbrüchigen Kaufmänner und den menschenfressenden Unholdinnen erzählt wird. Es verdiente wohl erwähnt zu werden, daß diese Erzählung — die man übrigens in Divyāvad. SS. 120. 524 ff. und Kāraṇḍavyūha, s. 52 ed. Calc. wiederfindet — sich auch in jainistischer Literatur spüren läßt, nämlich in Nāyādhammakahāo IX.[1] — Auf derselben Seite bespricht W. das Sutasomajātaka, die Sage vom Menschenfresser und dem frommen König Sutasoma; außer der angeführten Literatur vergleiche man dazu auch *WZKM.* XXIV, 396 Anm., wo sich einige Hinweisungen auf episches Material finden.[2]

S. 108 f. spricht WINTERNITZ von den Anekdoten des Jātakabuches, wo oft verschiedene Narrenstreiche belacht werden. Eine ganze Sammlung von derartigen Geschichten hat ja HERTEL in seiner Abhandlung ‚Ein altindisches Narrenbuch' = SB. Bd. 64, H. 1, Leipzig 1912, veröffentlicht, worauf hingewiesen werden sollte.

Auf S. 120 f. bespricht WINTERNITZ das Sāmajātaka (jāt. 540), die Geschichte von dem frommen Asketenjüngling, der da von dem König Piliyakkha von Benares totgeschossen, aber wieder von seinen

[1] Vgl. JA. 1910, pp. 606. 608. Es ist sonderbar, daß die Geschichte Divyāvad. XXXVI, wo sich das Gegenstück des Jātaka 196 findet, den Namen Māgandiyā führt und daß Nāyādhammakahāo IX gerade Māgaṇḍī oder Māgaṇḍiputtā ‚die Söhne des Mākandi(ka)' betitelt ist. Ich vermag diese Übereinstimmung, die gewiß nicht ganz zufällig sein kann, nicht zu erklären.

[2] Vgl. auch *WZKM.* XXIII, 161, Anm. 3.

Eltern ins Leben gerufen wird. Wenn W. diese Geschichte, die sich ja auch im Mahāvastu (ii, 207 ff.) findet,[1] als echt buddhistischen Ursprungs darstellt — und in seiner Ausformung, in der Schilderung übermenschlicher Milde und Versöhnlichkeit ist sie es unzweifelhaft auch — verdient es doch beachtet zu werden, daß sich in epischer Literatur Parallelen finden.[2] Es mag ja vielleicht z. T. Zufall sein; denn daß ein König auf der Jagd aus Fehlgriff oder sogar mit Absicht einen Brahmanenknaben erschießt, ist nichts Unmögliches. Was aber kaum Zufall sein kann, ist die Tatsache, daß in der wahrscheinlich ältesten Version der Sage, Rām. ii, 63, 14 ff., sich Verse finden, die freilich kleine, aber doch unzweifelhafte Ähnlichkeiten und wörtliche Übereinstimmung mit Versen des Pālijātaka und des Mahāvastu zeigen. Es scheint also sogar, als ob die epischen und buddhistischen Erzählungen eine gemeinsame Vorlage voraussetzen würden.

S. 131 ff. bespricht Winternitz das Cariyāpiṭaka und bezweifelt dabei (S. 133) die Möglichkeit, ein ‚Ur-CP.' zu rekonstruieren, so wie ich es *WZKM.* xxiv, 404 ff. zu tun versuchte. Natürlich gebe ich gerne zu, daß die Resultate, die ich dort gewonnen zu haben glaubte, z. T. problematisch sind, da sich natürlich in einer derartigen Sache niemals völlige Sicherheit gewinnen läßt. Doch muß es jedenfalls von Bedeutung sein, daß sich gewisse Erzählungen an derselben Stelle sowohl in den beiden Cariyāpiṭakas als auch in der Jātakamālā wiederfinden;[3] es sind dies feste Punkte, die doch auf die einstige Existenz einer für alle Versionen gemeinsamen Vorlage, eines ‚Ur-Cariyāpiṭaka' hindeuten.

Bei der Behandlung des Mahāvastu spricht Winternitz S. 190 von dem Kuśajātaka, das dem Kusajātaka (jāt. 531) der Pālisammlung entspricht und im Mahāvastu in zwei Versionen, einer überwiegend prosaischen (ii, 420 ff.) und einer metrischen (iii, 1 ff.) vorliegt. Es verhält sich nun mit diesen beiden Versionen folgendermaßen: die erste schließt sich im großen und ganzen, was den Fortlauf der Er-

[1] Vgl. Winternitz S. 190.

[2] Vgl. *WZKM.* xxiv, 397 Anm. 2.

[3] Vgl. die Tabelle in *WZKM.* xxiv, 405.

zählung betrifft, ziemlich genau dem Pālijātaka an, ist aber weitläufiger, und enthält zudem sehr wenige Gāthās, und zwar nur solche, die man in der metrischen Version wiederfindet. Die metrische Abfassung wiederum ist offenbar ziemlich fragmentarisch und würde, wenn sie allein bewahrt wäre, an manchen Stellen schlechthin unbegreiflich sein, enthält aber etwa zwei Dutzend Gāthās, die mit solchen des Pālijātaka ühereinstimmen, nicht aber überall an entsprechender Stelle in der Erzählung stehen. Welche der beiden Versionen ursprünglicher sein mag, kann wohl nur durch nähere Vergleichung mit der Pāligeschichte ausgemacht werden. — S. 191 steht eine Geschichte aus Mahāvastu I, 272 ff. von dem kinderlosen König Brahmadatta, der drei weise Vogeljungen als Kinder aufnahm; diese Erzählung entspricht dem Tesakuṇajātaka (jāt. 521) der Pālisammlung.

Das auf S. 226 erwähnte Avadāna von Rūpavatī (Divyāvad. XXXII) erinnert in seiner Schlußszene (Verwandlung von Weib in Mann) an den von Hertel *WZKM.* XXV, 153 ff. behandelten ‚Geschlechtswechselsagen'. — Die Schilderung des Höllenbesuches Avalokiteśvaras aus dem Anfang des Kāraṇḍavyūha (Winternitz S. 240) erinnert stark an die Geschichte von dem frommen König Vipaścit in Mārk. P. XIII, 5 ff.,[1] der ebenso wie Avalokiteśvara bei seinem Auftreten die höllische Glut in angenehme Kühle verwandelt. — Interessant ist das S. 245 aus dem Suvarṇaprabhāsa angeführte Gleichnis über die Haare der Schildkröte; es findet sich auch im Jāt. 425, G. 2:

yadā kacchapalomānaṃ pavāro tividho siyā
hemantikaṃ pāpuraṇaṃ atha nūna tadā siyā

und bei Vijñānabhikṣu zu Sāṅkhyakār. 7[2] (neben Hasenhorn, Luftblume usw.).

Auf S. 258 wird Vasubandhus Paramārthasaptati erwähnt, was Winternitz wohl mit vollem Recht als eine Widerlegung von Īśvarakṛṣṇas Sāṅkhyakārikā (oder °saptati) betrachtet. Jener Īśvarakṛṣṇa

[1] Vgl. Verf. Paccekabuddhageschichten I. 118.

[2] Vgl. Garbe, Sāṃkhyaphil. S. 163, Anm. 2.

war nun nach Takakusu *BEFEO.* iv, 1 ff. mit Vindhyavāsin (oder °vāsa) identisch, was auch Tuxen Yoga, S. 14 und ich *ZDMG.* 65, 845 als richtig angenommen haben. Falls nun Vasubandhu, wie N. Peri *BEFEO.* xi, H. 3—4 meint, und auch Winternitz anzunehmen scheint, wirklich schon um 350 n. Chr. gelebt hat, muß ja auch Īśvarakṛṣṇa [1] viel älter sein, als man es bisher hat annehmen wollen. Hieraus würden sich also wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der älteren Sāṅkhya- und Yogaphilosophie gewinnen lassen.

Endlich möchte ich noch bemerken, daß unter den modernen Verfassern, die sich durch buddhistische Motive haben inspirieren lassen, und welche auf S. 287 f. aufgezählt werden, der Däne Karl Gjellerup fehlt. Jener hat zwei Bücher veröffentlicht, die sich mit Ereignissen aus dem Leben Buddhas beschäftigen, den Roman ‚Pilgrimen Kamanita' (= ‚Der Pilger K.'), Kopenhagen 1906, [2] und das Versdrama ‚Den fuldendtes Hustru' (= ‚Die Gattin des Vollkommenen'), Kopenhagen 1907, von denen besonders das erste Buch von gründlichen Vorstudien und einem nicht gewöhnlichen Vermögen sich in die buddhistische Geistes- und Gedankenwelt hineinzuversetzen zeugt.

Mit diesen bescheidenen Bemerkungen und Zusätzen habe ich meine Besprechung zu Ende gebracht. Meinem Urteil über das Buch von Winternitz habe ich schon oben Ausdruck gegeben und brauche in der Beziehung kein Wort weiter hinzuzufügen. Ich möchte nur den Wunsch aussprechen, daß uns der hochverdiente Gelehrte baldmöglichst auch den Schlußteil seines Werkes schenken wolle, der sicher ebenso reiche Belehrung, ebenso viele neue Gesichtspunkte bringen wird.

---

[1] Und m. E. also auch der Yogakommentator Vyāsa, vgl. *ZDMG.* 65, 845.

[2] Das Werk wurde zuerst deutsch in der ‚Täglichen Rundschau' (1906) veröffentlicht; später erschien eine deutsche Ausgabe bei Rütten & Loening, Frankfurt a. Main.

Jarl Charpentier.

Enjil Yesu komisbuldi teran hiran *Mata* — hiran *Markus* — *Luka* gadisebul — hiran *Hana* bajsin nawite. Berlin, British and Foreign Bible Society 1912. S. 89 — 57 — 93 — 70.[1]

Es sind dies die vier Evangelien, in die kenzische (kunuzische) Mundart des Nubischen übersetzt von dem getauften Nubier SAMUÊL ʿALI HISSÊN (seine Heimat liegt unter dem Wendekreis des Krebses), wie am Schlusse jedes Heftes gemeldet ist und außerdem in dem beigegebenen losen Blatte: ‚Für europäische Leser', welches die Unterschrift von H. SCHÄFER trägt. Ein wenig ausführlicher werden wir hierüber unterrichtet in den *SB. der Berl. Akad. d. W.* 1910, 588, in dem Bericht über die Ergebnisse von H. JUNKERS und H. SCHÄFERS Nubischer Forschungsreise in den Wintern 1908/9 und 1909/10; auch die Apostelgeschichte ist von dem genannten Mann übersetzt, außerdem von den beiden Reisenden eine Menge freier Sprachproben gesammelt worden. Da die Veröffentlichung des ganzen Sprachmaterials für später in Aussicht gestellt ist, so haben wir es jetzt nur mit einer Abschlagszahlung zu tun. Es ist eine Volksausgabe (für Nubier oder Nubisch Redende), in einfachster und an das Englische angelehnter Schreibweise, ohne diakritische Zeichen, ohne Angabe von Quantität und Ton, von ein paar praktisch begründeten Ausnahmen abgesehen.[2] Wenn ich mit meinen Bemerkungen zu den vorliegenden Texten nicht warte bis diese eine vollkommenere, den Bedürfnissen des Sprachforschers entsprechendere Fassung erhalten

---

[1] Ich kürze die Evangelisten ab: *Mt*, *Mk*, *Lk*, *Jh*; die Nubisten: R. (L. REINISCH *Die Nuba-sprache* 1879 I. II; die Grammatik nach §§ zitiert), $R._2$ (L. REINISCH *Die sprachliche Stellung des Nuba* 1911), L. (R. LEPSIUS *Nubische Grammatik* 1880), A. (H. ALMKVIST *Nubische Studien im Sudān* 1877—78, hg. von K. V. ZETTERSTÉEN 1911); die Mundarten: F (fadidschaisch), M (mahassisch), K (kenzisch), D (dungulaisch).

[2] Die Setzung von Quantitätszeichen zur Verhütung von Verwechselungen ist nicht streng eingehalten worden; es konnte auch der Zweck nicht immer mit diesem Mittel erreicht werden, s. z. B. *Mk* 16, 17: *ann eriged, wide nedi eriged* in meinem Namen und in neuen Zungen, wo beides nach R. *ēri* zu sprechen ist. — Ich ersetze, wenn es nicht gerade auf den Buchstaben ankommen sollte, die anglisierenden *ch (cch), sh (ssh), j, y* durch *č (čč), š (šš), ǧ, j*; Bindestriche setze ich wo es mir zweckmäßig erscheint.

haben, so geschieht das weil ich damit eben die abschließende Arbeit wenn auch in bescheidenstem Maße fördern zu können glaube.

Eine Übersetzung hat treu zu sein, treu gegen die Vorlage und treu gegen die eigene Sprache. Dem Sprachforscher liegt im Grunde nur an letzterem; aber wegen der innigen Wechselwirkung zwischen beidem muß er auch das erstere ins Auge fassen. In unserem Falle ist das um so mehr geboten als die Vorlage zum großen Teil das Verständnis der fremden Sprache erst vermittelt. Sehr lehrreich ist die Vergleichung des kenzischen mit dem fadidschaischen, von LEPSIUS herausgegebenen Markusevangelium. Beide gehen viel weiter auseinander als durch die Verschiedenheit der Mundarten geboten zu sein scheint; wo haben wir die größere Freiheit oder die größere Richtigkeit zu suchen? Manches in unseren Texten stimmt nicht zum Urtext; z. B. steht *Lk* 11, 53 ‚da er aber solches zu ihnen sagte‘, der Nubier setzt dafür: ‚als Jesus von dort wegging‘. Manches fehlt, z. B. *Mk* 8, 26: ‚und sage es auch niemandem drinnen‘, *Mk* 9, 49: ‚und alles Opfer wird mit Salz gesalzen‘, *Mk* 10, 21: ‚und nimm das Kreuz auf dich‘ (im fad. Text sind die drei Verse vollständig). Manches endlich ist hinzugesetzt; so ist z. B. *Mt* 8, 8 der Behauptung: ‚ich bin nicht wert . . . .‘ derselbe Gedanke als Frage vorausgeschickt. Eine ganz gerechtfertigte und doch befremdende Ergänzung finden wir *Jh* 1, 42. In den Worten: ‚du sollst Kephas heißen (das ist verdolmetscht ein Fels)‘ entdeckt der Deutsche keine Beziehung auf Petrus, und der Nubier ebenso wenig; darum schließt sich ʿALI HISSÊN zunächst genau an den lat. oder griechischen Text an: ‚*Kefa* (das ist auf lateinisch[1] *Butrus*)‘, um hinzuzufügen: ‚und *Butrus* ist auf nubisch *kulu* [Fels]‘. Auf diese Weise ist das Nubische ins Evangelium gekommen. Und der dem Christentum zugewandte Nubier wird dann wohl auch in der Apostelgeschichte die äthiopische Königin Kandake als Landsmännin begrüßen können.

---

[1] *Rumiged;* das bedeutet auch *Lk* 23, 38 und *Jh* 19, 20: ‚auf lateinisch‘, während an der letzteren Stelle *Rumaniged* ‚auf griechisch‘ bedeutet (= *Grigiged* an der ersteren). Sollte hier nicht eine Verwechselung stattgefunden haben? *Jh* 11, 48 heißen doch die Römer *Rumaniči* und *Jh* 12, 20 die Griechen *Rumiči*.

Welche besondere Vorlage der Übersetzung gedient hat, ist im allgemeinen von geringem Belang. Daß *Jh* 1, 11 τὰ ἴδια — οἱ ἴδιοι, lat. *propria* — *sui* im Nub. beides mit *tendiči* die Seinigen wiedergegeben wird, muß wohl eher auf einen Mangel dieser Sprache selbst zurückgeführt werden als etwa auf engl. *his own* — *his own* oder arab. خَاصَّتَهُ — خَاصَّتُهُ, wie das arab. *N. T.* von 1871 (Oxford) hat. Syntaktische Einflüsse seitens des Arabischen dürfen wir hier kaum erwarten; wohl aber wären lexikalische denkbar, insofern als neben den zahlreichen überhaupt im Nubischen gebräuchlichen Wörtern für den besonderen Zweck abstrakte entlehnt worden wären. Aber bei gelegentlichem Nachschauen hat sich mir diese Vermutung nicht bestätigt. *Jh* 1, 13 wird θέλημα, *voluntas*, *Willen*, *will* mit *hawa* übersetzt; das ist arabisch, kann aber hier nicht, wie sonst gewöhnlich, = هَوَاء Luft, Wetter sein, sondern nur = هَوًى leidenschaftliches Verlangen; da dies als nub. sonst nicht gebucht ist, glaubte ich, es stammte aus dem arab. *N. T.*, doch bietet dieses مَشِيئَة Wille.

Die Übersetzung ist von dem Urheber selbst schriftlich angefertigt worden; H. SCHÄFER hat sie ‚mit ihm zusammen revidiert und in der schonendsten Weise redigiert'. Der Druck ist sorgfältig; ich bin nur auf wenige Druckfehler i. e. S. gestoßen. Falsche Trennung: *a weran Mt* 10, 2. Falsche Buchstaben: *dodor* (= *dogor Jh* 17, 2), *Jri* (= *I- Mt* 5, 21), *Jngurton* (= *I- Mt* 10, 29). Ausgefallene: *an erir* (= *ann erir Mk* 9, 41), *awtakili* (= *-takk- Mt* 11, 21; s. unten S. 102); *arrigon* (= *arrigigon Lk* 24, 30), *targon* (= *targigon Mk* 11, 13), *kalligon* (*Mk* 8, 8; = *kaleligon*? vgl. *Mk* 8, 9. *Mt* 15, 38; oder = *kalligigon*? vgl. *Lk* 9, 17. *Jh* 6, 26); *hohan* (= *hoshna Mk* 14, 68; vgl. *Mt* 26, 69. *Mk* 15, 16), *hohag* (= *hoshg Mt* 26, 71), *hoha* (*Jh* 5, 2); *kidar*[1] (= *kidirar Mt* 3, 7)[1]. Überschüssige Zeichen: *bellunnna* (= *-unna Lk* 21, 36), *an̄dogor* (= *andogor Jh* 9, 4; *andi-* = *an̄di- Lk* 20, 14). Umgestellte: *Maruksna* (Überschrift *Mk* S. 37). Bedenken erregt mir das *-ler-*

---

[1] *Kidir* taufen, eig. untertauchen (trans.) ist das Kausativ von *kid* untertauchen (intrans.). Von letzterem kann allerdings ein *kidar* gebildet sein; das würde aber an obiger Stelle nicht als Taufe in passivem Sinne verstanden werden können, da *tenna* (sein) vorhergeht (also: die von ihm verrichtete Taufe).

für *-rel-* im Pz. Prät., weil es öfter vorkommt: *dalerigon* (*Mt* 3, 5), *dalerigi* (*Lk* 5, 7), *taleri* (*Mk* 3, 22), *atalerigi* (*Mt* 3, 1); vgl. *amnelerkiri* (*Jh* 7, 48). Es ist jedenfalls unrichtig, kann auch kaum mundartliche Aussprache sein; aber doch wohl ein individueller lapsus linguae, nicht calami. Es kommt dazu daß wir für dieses *-rel-* auch *-lel-* antreffen: *gedimeleligi* (*Mk* 10, 13), *tabaeleli* (*Jh* 1, 40), *amneleli* (*Jh* 20, 29). Eine Erscheinung sind wir nur durch ihr häufiges Auftreten gezwungen als sprachliche Freiheit auszulegen, nämlich das Fehlen des an sich notwendigen Objektssuffixes *-gi* nach *-gon*, so: *wekkon* (*Lk* 16, 1. *Jh* 21, 25), *daligon* (*Mk* 2, 26), *mingon* (*biniru an Mt* 6, 31; vorher *mingi bikallu an*), *in owigon* (*Mk* 16, 13; gleich vorher *in owigon* als Subjekt), *ājačigon* (*Mk* 16, 18), *timbabkon wide tinengon* (*Jh* 6, 42), *abogon* (*wide bijirsun Jh* 8, 19; vgl. *abogongi bijirsum* = *-n Jh* 14, 7; in beiden Fällen geht vorher: *ir on aigi ijirkokrun*), *alegon* (*Jh* 8, 32; darauf *alegon* als Subjekt), *mangon* (*Lk* 20, 11). Auch statt *salirunna wattigon* (*Mt* 6, 7) erwarteten wir *-gongi*, doch ist vielleicht der adverbiale Gebrauch von *watti* statthaft; vgl. *manin saa Mt* 8, 13, wo auch *saar* zu erwarten wäre. Nur scheinbar wird zuweilen *-gi* nach *min* unterdrückt; denn *min iri irged awrin . . .?* (*Mt* 20, 32), *min awrin terre?* (*Lk* 20, 13) sind nicht zu übersetzen: was ich mit euch tun soll, was soll ich tun? — es ist nicht dafür auf *mingi awrun terre?* was sollen wir tun? (*Lk* 3, 10. *Jh* 11, 47) zu verweisen —, sondern: wie . . .? in Übereinstimmung mit: *mine tirged bawin?* wie wird er mit ihnen tun? (*Lk* 20, 15), *mine terre awrun?* wie sollen wir tun? (*Lk* 3, 14), *mine awrin terre?* wie soll ich tun? (*Lk* 16, 3); vgl. *er ma ikke arged awu?* warum hast du so mit uns getan? (*Lk* 2, 48). Das *-ē* von *mine* ist vor dem vokalischen Anlaut geschwunden, wie regelmäßig das von *-we* vor *an*. Ein Apostroph wäre im ersteren Fall nicht übel.

An die kleine Variantengruppe in der unbedingt Unrichtiges dem Richtigen gegenüber steht, schließt sich, ohne daß wir einer ganz festen Abgrenzung fähig wären, die sehr umfangreiche und bunte an welche nur an sich Richtiges, das heißt Lebendiges, aber einander Bekämpfendes enthält. Ich beginne mit den Erscheinungen des Vo-

kalismus. Im Nubischen und besonders wiederum im Kenzi gleicht oder ähnlicht sich ein Vokal gern an einen benachbarten an (z. B. *anatti* Mond = *unatti*, wie bei R. und A. ausdrücklich auch für das K angegeben wird). Das frühnub. *ukur* Tag (= *ugur* Leben K nach L., *ŭgu* Alter DK nach A.) ist durch eine mir dunkle Endung erweitert worden zu gleichbed. *ugrēs* in allen Mdd.; dafür nun regelmäßig in unsern Texten *ugros*, aber mit ein paar Ausnahmen, so *ŭgres* (*Jh* 9, 4), Pl. *ugresi* (*Jh* 2, 12. *Mk* 13, 19. 20. 24). *Urbur* D, *urbir* K Loch hat A.; *Mt* 6, 19 steht *urbur*, 20 der Plur. *urbiri*, *Mt* 19, 24 *urburked* = *Mk* 10, 25 *urbirked*. *Buǧusum* (*Lk* 7, 6. *Jh* 8, 1) = *biǧusum* (*Mt* 2, 21. 9, 7 usw.[1]; *biǧu Mt* 2, 20 usw.). *Imbelos* (seltener *belos*) bewahrt selten sein *e*: *imbelossum*, *belossum* (*Mt* 17, 18. *Mk* 16, 6. *Lk*. 9, 8); in der Regel lautet es *(im)bolos*. Für *-kello* steht vereinzelt *-kollo*: *wattikollo* (*Lk* 8, 41. 12, 12), *teddokollo* (*Mt* 5, 24), *ugroskollo* (*Mt* 13, 1). Umgekehrt geht *e* vor *o*, aber nach *e*, *i* sehr häufig in *e* über, allerdings im Schwachton: *teddeton* (*Mt* 4, 21. 15, 29. *Mk* 1, 42. 14, 23), *tiddeton* (*Mk* 14, 35. 69. 70. *Jh* 7, 12. 13. 10, 20. 11, 37), *eddeton* (*Mt* 5, 29. 30), *iddeton* (*Jh* 7, 19); so auch *mandeton* (*Mt* 5, 26. 14, 13). Neben *taru* klagen (*bitaruran Mt* 24, 30; *taruka Lk* 23, 27) findet sich *toru* (*torutidirrun Mt* 11, 17; *atorossan Lk* 8, 52). *A* und *e* wechseln: *bajingir* (*Mk* 1, 45. 8, 32) = *bejingir* (*Jh* 10, 24 usw.); *i* und *e*: *witidirri* (= *we- Mk* 14, 9); *betirkanin* (= *bi- Mt* 6, 4); *waki-takkirun* (*Lk* 6, 37), *waki-mentag* (*Lk* 11, 42) = *wake-takkossirsan* (*Lk* 7, 47), *wake-mentag* (*Lk* 2, 37) und auch sonst *wake-*. Nicht klar ist mir das *talin* das oft *tale* gehen, wandern vertritt (doch vgl. *taj*, *tajin* dass. K bei A.): *talin torgi* (*Mt* 14, 15 usw.) = *tale torgi* (*Mk* 1, 31 usw.), *talinkidosir* (*Mt* 14, 15. *Lk* 9, 12) = *talekidirsum* (*Lk* 1, 53). Besonders in arabischen Wörtern ist die Wiedergabe der Vokale eine unsichere, so *tabae-* (*Mt* 9, 19.

---

[1] A. 155 hat *sāi bu-ǧu?* wohin gehst du? K. Aber hier ist *bu-* das Futurzeichen (gleich darauf: *ai sāi bi-ǧūri?* wohin soll ich gehen?). Jenes *bi-* steckt wohl auch in *bidā* kommen KD, das A. hat, und ebenso unsere Texte (z. B. *Lk* 2, 39). Man könnte darin *bel* erblicken wollen, und *bel-ta*, *bel-ǧu* gehören ja unserer Md. an, aber weder Laut noch Bedeutung stimmen gut dazu.

Jh 1, 40) neben häufigerem *tebae-* von تبع, *adbe* (*Mt* 18, 15), *edibos* (*Lk* 23, 22) von ادّب, *šahad-*, *šehed-*, *šehad-* von شهد, mit Umstellung *gafir-takk-* (*Mk* 3, 28. *Jh* 20, 23), *gafre-takk-* (*Mt* 12, 31. 32. *Mk* 4, 12) von غفر, *wağiad* (*Mk* 9, 12), *weğia-takk-* (*Lk* 17, 25. 22, 15), *weğa-takk-* (*Mt* 16, 21. *Mk* 8, 31) von وجّع. In diesem letzten Fall sehen wir daß das *i* von *iʿa* unterdrückt werden kann; aber das kann auch mit dem *a* geschehen: R. hat *weği-*[1] für alle Mdd. In einheimischen Wörtern zeigt sich nicht weniger selten der Schwund eines Vokals, z. B. *sair?* (*Jh* 11, 34) = *sajer?*, *imankijkane* (*Mk* 6, 6) = *imankijikane* (*Mt* 13, 58. *Mk* 9, 24. 16, 14), *agujkidin* (*Lk* 7, 24) neben *agujikidil* (*Mt* 11, 7).

Verdoppelung von Konsonanten soll nach SCHÄFER nur dann geschrieben werden wenn sie durch Assimilation oder Zusammensetzung zu erklären ist. Das trifft aber auf das Passivzeichen *-takk-* nicht zu (s. oben S. 99). Auch in arabischen Wörtern ist zuweilen Doppelkonsonanz geschrieben, so *bisellimel* (*Mt* 10, 4) für sonstiges *biselimel*. *Lk* 7, 31 steht *šebbiherin?* vergleiche ich? neben *ašebiheran*, sie sind gleich, und diese Unterscheidung ist durch den Sinn gerechtfertigt = شبّه und شبه; aber anderswo findet sich *šebiherin* in der ersteren Bedeutung. In *watti* = وقت hat sich im Nubischen die Assimilation vollzogen; vereinzelt wird *wakti* geschrieben. Eine besondere Assimilation ist *abbun* (*Lk* 11, 2) = *awbun* (*Mt* 6, 10) (im Vaterunser). Zu *kuzzeččir* (*Lk* 13, 25) = *kusdeččir* (*Mt* 25, 11) und *bagozzen* (*Lk* 15, 12) = *-sd-* vgl. A. 179[5]. XVIII[1]. Sonst habe ich wenig Schwankungen im Konsonantismus bemerkt, z. B. *akalgidirin* (*Lk* 12, 24) = *akalkidirin* (*Mt* 6, 26).

Solche lautliche Schwankungen, die sich hier nicht wie in einer Literatursprache dem Gesichtspunkt des Antibarbarus unterordnen lassen, erklären sich im allgemeinen aus der Tatsache daß keine Individualsprache völlig einheitlich ist. Auch in den allereinfachsten Unterredungen einsprachiger Menschen lassen sich noch Abwechselungen der Aussprache wahrnehmen. Weit stärker treten sie hervor

[1] L. gibt irrtümlicherweise *weie* statt *weğe* an, indem er R.s. *j* in *wej* als deutsches *j* nimmt.

in der Wiedergabe von Überliefertem, besonders von Märchen und Liedern, wie das z. B. bekunden die šilḥischen Texte von H. Stumme und die vulgärarabischen des Ḏofâr von N. Rhodokanakis; vgl. was dieser Bd. II, Einl. IX und XV f. bemerkt. Ein Mann wie ʿAli Hissên, der nicht bloß das Nubische kennt und nicht bloß die Mundart seiner engeren Heimat, wird eine beträchtliche Anzahl von ‚Synonymen' zur Verfügung haben, und gerade bei der Behandlung biblischer Texte tatsächlich über sie verfügen. Ich bediene mich hier des Ausdrucks ‚Synonyme' mit Absicht: ich vermag das nur lautlich von dem formal und dem stammhaft Verschiedenen nicht grundsätzlich zu trennen, und falls es für das letzte richtig ist daß es keine wirklichen Synonyme gibt, so gilt das auch für das erste. Das will ich zunächst durch zwei Dublettenpaare unserer Texte erläutern. Das eine scheint formal verschieden zu sein und ist es vielleicht nur lautlich; das zweite ist formal verschieden und macht den Eindruck nur lautlicher Verschiedenheit. Für ‚wie' lesen wir bald *nawite*, bald *nawre*; man könnte daran denken daß jenem der Sinn von ‚sicut', diesem der von ‚secundum' zukomme; aber es heißt *ǧowiči nawre* (Menschen) wie Bäume (*Mk* 8, 24) und *teliǧ nawite* (weiß) wie Schnee (*Mk* 9, 3), anderseits *baǧbun nawite* wie geschrieben steht (*Mk* 1, 2. 7, 6. 9, 13. *Lk* 22, 22. *Jh* 12, 14) und *baǧbun nawre* dass. (*Mk* 14, 21. *Jh* 6, 31). *Nawre* ist bisher nicht gebucht worden; für das K finden wir bei R. L. A. die Formen: *nawid, nawít, nawíte, nawitte,* für das D *nahát, nahâted* (R.), für das F *nagítan* (R.), für das M *nahítan* (R.), *nagittā* (L.), *nakittan* (A.). *Nawre* scheint für *nawid,* **nawd* zu stehen, und die bei A. 235 [2]. 236 [1] ausgesprochene Vermutung das Richtige zu treffen, es sei *awid* (Tat, Werk, z. B. *Jh* 6, 29) mit dem *-n* eines vorhergehenden Genetivs. — Das andere Paar ist *bočigir* und (viel seltener) *bočir* hin-, heraus. Letzteres ist nicht aus ersterem zusammengezogen; wir müssen abteilen: *boči-gir, boči-r,* von *boči* offenes Land. Die angegebene Bedeutung eignet ursprünglich nur der ersten Form (*-kir* nach) und bei R. L. A. ist *bočir* nur soviel wie ‚außen, draußen'; aber *-r* bezeichnet ebensowohl die Bewegung wie die Ruhe (*kubi-r* ins Schiff, im Schiff; *Urušalimi-r* nach Jerusalem, zu J.). In unsern Texten tritt

eine neue Spaltung hervor: gegenüber dem *bočir*, *-igir* für die Bewegung gilt *bočiged* für die Ruhe. — Äußerlich ähnelt diesem Fall sehr der von *kidir*, *kidigir* taufen, welches ein Kausativ von *kid* mit *-ir* oder *-kir* darstellt (s. oben S. 99 A.); bei A. *kĭddir* M, *kĭddikir* D ersäufen. In unsern Texten herrscht *kidir*; nur zweimal (*Jh* 1, 25. 4, 1) ist mir das andere begegnet: *akidigrin* für *akidirin* du taufst, er tauft. — Höchst auffällig ist das Nebeneinanderbestehen von *-kon* und *-kol* als Endung gewisser von Substantiven abgeleiteten Adjektive. Wohl ist *-kōl* KD, *-kō* FM, eigentlich Pz. Präs. von *kō* haben, in dieser Rolle bekannt, z. B. *awir-kōl*, *awir-kō* beflügelt (von *awir* Flügel), *ā dūlkōl*, *ai dawū kō* stolz (von *ā dūl*, *ai dawū* großes Herz); s. R. § 122 a. 2 § 86. Ein entsprechendes *-kon* finde ich nirgends erwähnt. Unsere Texte bieten *zenbikol* Sünder, *baraskol* Aussätziger, auch im Plur. *zenbikoli*, aber nur vor *-na* (*Mt* 11, 19. 26, 45. *Lk* 24, 7), sonst *zenbikoni* (*Mt* 9, 10. 11. *Mk* 2, 15. 17 usw.; vor *-na Mk* 14, 41) und immer *baraskoni*; ferner *a-ğagadkol* und *a-ğagadkoni Lk* 6, 36 und endlich: *a-dulkoni, arokoni, iman-gelilkoni, koi-owikoni, orokelkoni, šidakoni* — ein *-kon* des Sing. ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Dieses *-kon* ist die partizipial gebrauchte 3. Sing. von *ko* haben; weshalb es nur vor dem *-i* des Plurals erscheint, hier aber die Vorherrschaft hat, ist mir nicht klar. R. kennt nur *tirti* Herr; unsere Texte haben daneben *tir* und zwar mit ziemlich gleicher Häufigkeit und ohne Gebrauchsverschiedenheit, im Anruf und außer dem Anruf gilt eines wie das andere; auch im Objektskasus *tirtigi* und *tirki* (da ihm *tirgi* ‚ihnen' gegenübersteht, so könnte man daran denken daß *-k* auf ein vorhergehendes *-t* hinweise; aber es heißt ja z. B. auch *orki* von *or* König). — Unser Verständnis des Begriffsverhältnisses zwischen einfachem und erweitertem Verb sowie zwischen den verschiedenen Erweiterungen wird zwar gefördert, doch nicht in entscheidender Weise; besonders scheint die Setzung von *-os* — trotz A. 154 f. — fast immer ganz bedeutungslos zu sein.

[1] Sollte etwa das armen. *tēr* Herr mit dem Christentum nach Nubien gekommen sein? Narses, der dem Isiskult auf Philae ein Ende bereitete, war ein Armenier.

‚(Und) der Wein wird ausgeschüttet werden und der Schlauch verderben' heißt *Mk* 2, 22: *hamurkon bibog-in, girbagon binefakijan-in* und *Mt* 9, 17: *hamur . . . bibog-os-in wide girbagon binefakijan-os-in*; ‚sein (der) Aussatz wich sofort von ihm' *Mk* 1, 42: *tenna baras tenna saajen teddeton dab-sum* und *Lk* 5, 13: *baras tenna lehdajen teddoton dab-os-sum.*[1] — Aus der Verbalflexion hebe ich eine Partie heraus hinsichtlich deren der Übersetzer Unsicherheit zeigt. Im Kenzi lautet nach den sonstigen Quellen in der positiven Aussage die 1. Sing. Präs. und Aor. auf *-i* (*-ri, -si*), die 1. und 2. Pl. Präs. und Aor. auf *-u* (*-ru, -su*) aus. Hierfür bieten nun unsere Texte *-rin, -sim, -run, -sun* (*-sim, -sum* hat A. 59 als Nebenformen im D). $R._2$ § 12 — er kannte damals schon das kenzische *Mk*-ev. — ist geneigt diese Formen für die älteren zu halten; an sich erklären sie sich leichter aus Angleichung an die 2. und 3. S. *-in* und *-sum,* und an die 3. Pl. *-ran* und *-san*. Die Formen ohne Nasal finden sich aber auch hier, z. B. *eri, eru* (*Jh* 8, 23). So herrscht zwar unter den etwa achtzigmal vorkommenden Fällen von: ‚wahrlich ich sage euch (dir)' *(a)weti(di)rrin* vor; aber auch *-ri* ist nicht sehr selten (so *Mk* 3, 28. 8, 12. 10, 15. 11, 23. 14, 9. *Jh* 5, 19. 24. 25. 6, 26. 32. 8, 34), nur *Mt* und *Lk* sind frei davon, woraus eine philologische Kritik schließen könnte daß sie nach den beiden andern übersetzt worden sind. Ferner fehlt der Nasal vor *an*, mag es sich auf wirklich Gesprochenes, mag es sich auf Gedachtes beziehen, so *beskeru an* (sie sagten) ‚wir können' (*Mk* 10, 39), *ekki wetirri an* damit ich dir sage (*Lk* 1, 19) (aber doch *attasim an* daß ich gekommen bin *Lk* 12, 51). In der Frage zeigt sich noch mehr Verwirrung, weil hier neue Kreuzungen hinzukommen. Vor allem ist R. § 202 Anm. 1 zu beachten. Er stellt für das Präsens Übereinstimmung der Wortfrage (nicht der Tatfrage) mit der positiven Aussage fest; damit würden die nasallosen Formen gemeint sein. Unsere Texte kennen hier zwar auch diese; die Regel aber bilden die andern; einen Unterschied im Gebrauch habe ich nicht entdecken können. Man vergleiche: *ir ma . . . adamreru?* warum

[1] Bemerkenswert ist *giǧos* schwer hören (*Mt* 13, 15) neben *giǧ* (L.), *giǧir* hören.

denkt ihr . . .? (*Mt* 9, 4); ***ir ma . . . ağileru?*** warum denkt ihr . . .? (*Mk* 2, 8); ***mingir . . . abirigru?*** wozu wollt ihr . . .? (*Jh* 9, 27) und ***minegon ir adamrerun . . .?*** was bekümmert ihr euch . . .? (*Mt* 16, 8); ***ir ma . . . ametilerun?*** was besprecht ihr euch . . .? (*Mk* 8, 17); ***mingi iri . . . adamrerun?*** was denkt ihr . . .? (*Lk* 5, 22); ***mingi iri abirigrun?*** was wollt ihr? (*Jh* 1, 38); ***ir ma . . . akusrun?*** was bindet ihr . . . los? (*Mk* 11, 5; aber natürlich: ‚***ir ma akusru?***' an *Mk* 11, 3); ***mingi awrun?*** was tun wir? (*Jh* 6, 28); ***sittagbokon . . . bikewidrin?*** wie lange werde ich . . . bleiben? (*Mt* 17, 17); ***niged . . . šebiherin?*** mit wem vergleiche ich . . .? (*Mt* 11, 16) usw. In den Tatfragen herrschen die Formen auf *-a*; aber doch ***iri abirigrun . . .?*** wollt ihr . . .? (*Jh* 9, 27), wie umgekehrt ***mine . . . biwerua?*** wie werdet ihr . . . reden? (*Mt* 12, 34). Für den Aorist setzt R. keinen Unterschied zwischen Wort- und Tatfrage an (doch scheint er [2] § 46 auch hier einen anzunehmen). Die von mir für Wortfragen vermerkten Formen stimmen wesentlich zu dem auf solche bezüglichen Paradigma von A. 156 mit den 83 [3] angegebenen Nebenformen der 2. und 3. S.). So ***sair tekki uskursure?*** wo habt ihr ihn hingelegt? (*Jh* 11, 34) und ebenso ***ir in malegi fehmesure?*** habt ihr das alles verstanden? (*Mt* 13, 51); ***minged iri Muse weseiru?*** was befahl euch Moses? (*Mk* 10, 3); ***ni irgi amintidiru . . .?*** wer zeigte euch . . .? (*Lk* 3, 7); ***edi sai . . . awu?*** welcher tat . . .? (*Mt* 21, 31), aber ***mingi ekked awum?*** was tat er mit dir? (*Jh* 9, 26); ***er ma ikke arged awu?*** warum tatest du so mit uns? (*Lk* 2, 48), aber ***mingi er awum?*** was tatest du? (*Jh* 18, 35); ***er ma ta?*** warum bist du gekommen? (*Mt* 26, 50), aber ***mine er . . . tam . . .?*** wie bist du . . . gekommen . . .? (*Mt* 22, 12) wie ***er (. . .) tama . . .?*** bist du gekommen . . .? (*Mt* 8, 29. *Mk* 1, 24). Ebenso besteht ein Schwanken bezüglich des nasalen Auslauts in den negativen Fragen, z. B. *gerjekomnu* (*Mt* 21, 16. *Mk* 12, 10) statt des gewöhnlichen ***gerjekomnun?*** habt ihr nicht gelesen? — An dieser Stelle gedenke ich einer Vertauschung von der ich mir nicht klar bin wo sie eigentlich hingehört, nämlich der von *-ged* weil mit *gad* als (zeitl.). Wie mir scheint, findet sich *-ged* nur vereinzelt da wo wir *-gad* erwarteten, so *giğirbusinged* als sie gehört hatte (*Mk* 5, 27); hingegen *-gad* in

kausalem Sinn, im Präsens wie im Präteritum sehr oft, auch mit vorhergehendem, ebenfalls kausalem *mine*, so *mine . . . dameningad*, weil . . . nicht ist, *ter mursağ engad* weil er ein Lügner ist (beides *Jh* 8, 44). Beide Postpositionen stehen sich im Laut und in der Bedeutung so nahe daß man sie für mundartliche Varianten desselben Wortes halten könnte, besonders wenn man daran denkt daß unser *da* beiden gerecht wird. Allein sie liegen doch im Grunde weit auseinander; *-ged* tritt in verschiedenen Bedeutungen (vermittelst, wegen usw. R. § 359) an Substantive an und *-gad* ist Nebenform von *gāl*, *gal* KD (R. § 275. 440). Man vergleiche *gū šaranósingal* als es Abend wurde (ebenda) mit dem gleichbedeutenden *gu šareja-ningad* (*Mk* 6, 35). Auch A. hat *-gad* als 183 f. (aber 184, 28: *er-me amōnosningad?* warum weigerst du dich?).

Einen großen Reichtum tragen unsere Texte zur Schau an solchen Dubletten auf die wir meistens die Bezeichnung ‚Synonyme‘ einschränken, nämlich an Wörtern ganz verschiedener Herkunft und Gestalt. Hier wiederum verdienen besondere Beachtung die aus dem Arabischen entlehnten und mit einheimischen wechselnden; sie finden sich in der Klasse der abstrakten wie der konkreten Ausdrücke und von den Verben an bis zu den Adverben und Postpositionen. Ja, das Arabische ist in eine ganz verborgene Ecke geschlüpft, wenn ich mit der folgenden Erklärung recht habe. Die arabischen وقت Zeit, ساعة Stunde, لحظة Augenblick treten im Nubischen sehr oft mit der Endung *-en* auf und bedeuten dann, meist mit Hinzufügung eines Demonstrativs: zu dieser Zeit, Stunde, in diesem Augenblick, alsbald, sofort, zugleich: *tenna watten* (*Mt* 14, 22 u. oft); *tenna saajen* (*Mk* 1, 42 u. oft), *ter saajen* (*Mt* 15, 28); *tenna lehdajen* (*Mt* 4, 22 u. oft), *man lehdajen* (*Mt* 10, 19), *lehdajen* (*Mt* 8, 24. 21, 20. 24, 29); das *-j-* ist ‚hiatustilgend‘. Die nubischen Entsprechungen haben sehr mannigfache Gestalt: *mani wattigi* (*Lk* 6, 35 usw.), *mani wattir* (*Mt* 16, 21), *man wattir* (*Lk* 10, 21), *man wattin tur* (*Lk* 7, 21), *manina wattin tur* (*Mt* 14, 1), *tenna wattir* (*Lk* 22, 60 u. oft), *tenna wattin tur* (*Jh* 5, 9); *manin saa* (*Mt* 8, 13), *man saan tur* (*Mt* 26, 55); *man lehdar* (*Mt* 18, 1), *tenna lehdar* (*Lk* 8, 55). Schon diese Syno-

nymieen erweisen daß *-en* kein nubisches Sufix ist, und es würde sich überhaupt kaum aus dem Nubischen erklären lassen. Es muß das arab. ـًا *-ān* sein, vulg. *-an, -än, -en,* die Akkusativendung, die sich in vielen Adverben der Zeit erhalten hat, so ägypt.-arab. *baʿdēn* für *baʿden* بَعْدًا nachher, *äbädän* أَبَدًا niemals, *dāʾiman* دَائِمًا immer, *awwalan* أَوَّلًا zuerst, *ḥālan* حَالًا sofort. Zwei von diesen hat das Nubische in Gänze übernommen: *ebeden* und *dimen* (in unsern Texten *dime*). Hier haben wir die Vorbilder für nub. *watten, saajen, lehdajen*; an arab. *leilan* لَيْلًا mag sich *ugwen* nachts (*Mt* 2, 14; sonst *ugugi*) anlehnen. Man bemerke noch *šuttan* rasch, sogleich (*Lk* 14, 21. *Jh* 13, 30) neben dem gleichbedeutenden *šutte* (*Mt* 6, 25 u. oft; *suttē* D bei A., *sud-de* D, *šudd* bei R.). In *gowan* sofort (*Mk* 1, 31. 6, 25) steht *-n* für *-m* (arab. قَوَام). Vielleicht gehören noch hierher *kitten, kitte* KD bei A. und *wīj(j)an* M bei R. L. A., beide mit der Bedeutung ‚immer‘. Auch das begrifflich fern stehende *nagitan* (s. oben S. 103) möge in Erwägung gezogen werden.

Wie unvorteilhaft ein solcher Mangel an Spracheinheitlichkeit für ein Volksbuch sein mag, dem Sprachforscher ist er höchst willkommen. Die Synonymieen, von denen hier ja nur ein Teil herausgehoben worden ist, zeigen ihm die Sprache noch in lebendigem Fluß und regen ihn an sein Verlangen nach weiteren Beobachtungen und Ausfragungen zu bekunden, in Hinsicht sowohl auf die räumliche Ausdehnung wie auf die innere Gebrauchsweite der betreffenden Wörter und Wortformen. Denken wir uns nun aber alle Falten und Spalten aus diesen Texten hinweg und nehmen sie im Sinne des Übersetzers als die Probe einer bestimmten Sprechweise, so ist es die längste ihrer Art die uns Nubien bisher geliefert hat, und bringt uns demgemäß eine außerordentliche Fülle von Neuem, wodurch schließlich auch die Erforschung der Zusammenhänge des Nubischen mit andern Sprachen sehr gefördert wird. Die Bereicherung des Wortschatzes böte Stoff zu interessanten Erwägungen; doch würden mich solche zu weit führen und ich will mich damit begnügen die auf das Verb bezüglichen Neuigkeiten zu besprechen. Zu unterscheiden sind als primäre Gebilde mit dem Werte eines Satzes: Verb (nacktes Verb,

Verbalstamm) und Verbalform (Verb mit Subjektszeichen), als sekundäre, d. h. Satzteile in welchen die Beibehaltung des verbalen Grundbegriffes mit der Überführung in eine andere Wortklasse verbunden ist: Verbalsubstantiv, Verbaladjektiv, Verbaladverb im Sinne unseres Infinitivs, Partizips, Gerundiums.

Das selbständige Verb tritt im Nubischen nur als 2. S. des Imperativs auf, nicht wie in anderen Sprachen als 3. S. des Indikativs. Nur daß *an* ‚sagen' jede Person eines präsentischen oder präteritalen Indikativs (ich sage, er sagte usw.) vertritt, indem es den mitgeteilten Worten eines anderen (besonders dem Zitat wiederum innerhalb einer Rede), gleichsam als gesprochenes Gänsefüßchen hinzugefügt wird.[1] Vor diesem *an* verliert die 2. Pl. des Imperativs

[1] In unsern Texten pflegt dieses *an* nach ganz kurzen Reden, besonders nach Willensäußerungen zu stehen und wird meistens in die Gänsefüßchen einbezogen, z. B. *wetidirsum: ‚Ariddogor tegosw an'* er sagte ihnen: ‚setzt euch auf die Erde' (*Mt* 15, 35); *tir wesan: ‚Barabask an'* sie sagten: ‚den Barabas' (*Mt* 27, 21). In den Erzählungen bei A. 180 ff. ist *an* stets mit dem letzten Worte einer Rede zusammengeschrieben. Mit diesem *an* werden Absichtssätze gebildet; ist das Subjekt eines solchen dem des Hauptsatzes gleich, dann wird es durch die 1. P. wiedergegeben, fällt es mit dem Objekt des letzteren zusammen, dann durch die 2. P. des Imperativs. Also: ‚er kommt um zu sehen', ‚er schickte sie, damit sie sähen' wird im Nubischen zu: ‚er kommt, 'ich sehe (will sehen)' sagend', ‚er schickte sie, 'sehet!' sagend'. Ganz ähnlich waltet im Georgischen *-o*, z. B. sie sprachen: „. . . er sprach: '. . . ich werde auferstehen'" *Mt* 27, 63: *hrk'wes: . . . hst'k'wa . . . wit'armed* [daß] . . . *awyhsdgeo* (nub. *wesan: ‚. . . wekosingi: '. . . bimbelkandij an'*); (er hoffte noch mehr Geld) zu bekommen = 'ich werde bekommen', sagte er: *awiyebo.* Die eigentliche Bedeutung von *an* hat sich mit der Zeit sehr verdunkelt; wenn es *Mt* 8, 22 laß die Toten ihre Toten begraben heißt: *dibuligi mug tinna dibuligi kujir-w an*, so sollte man für *tinna* ‚ihre' erwarten *inna* ‚eure' (vgl. *Mt* 20, 28 usw.). Da *Lk* 3, 7 Leute die kamen um getauft zu werden lautet: *kidirtakki-ru an* (wir werden getauft, sagend), so sollte auch *Mt* 6, 5 sie beten um von den Menschen gesehen zu werden lauten: *zolirton naltakki-ru an* (von den Menschen werden wir gesehen, sagend); wir lesen aber: *zolirton naltakki-w an* (von den Menschen werdet gesehen! s.). Oft steht *-r-w*, wo ein Versehen für *-r-ru* denkbar wäre (z. B. *Lk* 11, 54. *Mt* 2, 2. 6, 16. *Jh* 12, 13; vgl. *Jh* 11, 19 mit 31); doch könnte auch *w* vor *an* das *u* vertreten (sonst bleibt dies allerdings als *-u* oder *-uw*), über das einfache *r* kämen wir nicht hinweg. Man beachte auch Wendungen wie diese: *Mt* 6, 18 (wasche dein Gesicht, damit daß du fastest) den Menschen nicht zeigest: *zoligi nalmen-w an* (den Menschen 'sehet nicht!' s.); *Jh* 6, 5 (wo sollen wir Brot kaufen) damit diese essen?:

ihr *e* (*tirw an* für *tirwe an*); die 2. S. bleibt nur bei konsonantisch auslautenden Verben ganz unverändert (*tir an*), bei vokalisch auslautenden tritt ein ‚hiatustilgender‘ Konsonant an und zwar *j* nach *i*, *w* nach *u*, *r*[1] nach *a*, *e*: *ǧu-w an*, *ta-r an*, *tebae-r an*. Wenn dem Imperativ das *an* nicht folgt — was sehr oft der Fall ist, nicht bloß in der Mitte, sondern auch am Schluß der Rede —, so bleibt er (wie überhaupt im Pl.) im Sing. immer bei vokalisch auslautenden Verben ganz unverändert (*ǧu*, *ta*, *tebae*), zuweilen auch bei konsonantisch auslautenden; häufiger jedoch ist hier eine bisher noch nicht verzeichnete Verbalform, die durch Anfügung von *-u* entsteht, z. B. *aru*, *awu* (doch *aw Mt* 6, 4. 21, 28), *bağu*, *dolu*, *šugudu*, *tebu* (doch *teb Lk* 6, 8. *Jh* 5, 8), *tiru*, *uru*; nach Stammerweiterungen: *amre-den-u*, *amin-tir-u* (doch *amin-tir Lk* 5, 14), *dull-an-u* (doch *gen-an Mk* 5, 34; *wari-an Mt* 16, 23. *Mk* 8, 33), *luf-os-u* (doch *luf-os Mt* 18, 8. 9); nach dem Pluralzeichen: *dečč-ir-u* (*Lk* 11, 3 im Vaterunser; aber ebenda *dečč-ir Mt* 6, 11), *ine-ir-u*, *iw-ir-u*, *wetid-ir-u* (doch *tid-ir Mt* 17, 27). Dieses *-u*, das wohl mit dem *-u* der fragenden 2. S. Aor. (z. B. *awu*) im Zusammenhang steht, scheint mir die Endung des entsprechenden Plurals: *-we* (d. i. *-u̯ē*) zu erklären. — Auch das eben angeführte *deččir* ist eine neu auftauchende Form. Wie dem *tir* gib ihm entspricht *tidir* (für **tir-ir*) gib ihnen, so sollte dem *den* gib mir entsprechen **den-ir* (D?) gib uns. Es hat sich aber hier die Form des FM:

---

ingugi kal-w an (diesen ‘eßt!’ s). Müßte *Mt* 6, 7 statt *bigiğirtakkiran an* (wo die 3. Pl. zu unserer Ausdrucksweise stimmen würde) nicht vielmehr . . . *i-ru an* stehen? Wie innig sich *an* mit der 2. Pl. Imp. verbindet, sieht man z. B. aus Einkapselungen wie: *a-bainw-an-sum* er machte redend (die Stummen) (*Mk* 7, 37); *urw-an-sum*, er ließ sehen (den Blinden) (*Mk* 8, 25); *b-arw-an-din*, ich werde (euch) machen fangend (Menschen) (*Mt* 4, 19. *Mk* 1, 17).

[1] Das ‚hiatustilgende‘ *r* scheint — im Gegensatz zum *j* und *w* — noch nicht erkannt oder anerkannt worden zu sein; man möchte überall ein ursprüngliches *r*, ein stammhaftes oder ableitendes darin erblicken, aber die Fälle die sich einer solchen Erklärung nicht fügen, sind zu zahlreich, z. B. von *wake*: *wake-r-ar* (*Mt* 9, 6), von *soke*: *soke-r-ar* (*Jh* 12, 34), von *duluma* (arab.): *duluma-r-an* (*Mt* 6, 23; aber *dulum-an Lk* 11, 34 ff., wo *a* + *a* zu *a* zusammengezogen sind) neben *duluma-j ekin* an der gleichen Stelle *Mt* 6, 23. Es tritt nämlich *j* nicht bloß nach *i*, sondern auch, wie *r*, nach *a*, *e* ein: *Kefa-j an*, *ǧita-j-an*, *ale-j on* usw.

dēn-ǧē eingemischt: **den-ǧ-ir*, woraus *deččir* geworden ist, wie aus *ēnǧi* KD (R. L.), *ēnkʲi* D, *ēkʲi* K (A.), dem Plural von *ēn* Frau, *ečči* in unsern Texten. Auf eine ganz gleichartige Verknüpfung der beiden Gestalten des Pluralzeichens geht das von A. 34 [4]. 134 [12]. 175 [2, 17] angeführte *tiǧir* des K zurück, da ihm im D *tirir*, im FM *tiǧ-ǧē* entspricht. — Erwähnung verdient noch das Futur mit *-kan-*, das sich in der Bedeutung nicht sehr von dem gewöhnlichen unterscheiden kann, s. z. B. nebeneinander *b-ar-ran* und *b-ar-kan-dan* (*Mt* 20, 16). Selten fehlt *bi-*, so *meroskan* (*Lk* 13, 9). Mit dem *-kin-* der 2. 3. S. Kond. (im FM: *-kan-*) hat es zunächst nichts zu tun.

Das infinitivische Verbalsubstantiv geht im K auf *-ar* aus. R. § 293. 297 und ₂ § 82. 88 unterscheidet die nubischen Verbalnomina auf *-ar* (*-er*, *-ir*) und die auf *-id* als konkret und abstrakt, z. B. *goñar* Bau, *goñid* (das) Bauen; *berar* Mord, *berid* (das) Töten. Der Unterschied der Bedeutung tritt nicht immer scharf hervor; es handelt sich wohl großenteils um mundartliches Auseinanderweichen. A. gibt *-id* als Endung des Infinitivs an; nur aus ein paar Fußglossen (141 [7]. 175 [15]) ist ersichtlich daß dem D *-id* im K *-ar* entspricht. Unsere Texte gewähren zahlreiche Belege für diese Rolle des *-ar*. So *sere-gi* [Akk.] *awar samter hilena?* Gutes zu tun am Samstag ist erlaubt? (*Mk* 3, 4) und *sere-na* [Gen.] *awar hilen samten tur* Gutes zu tun ist erlaubt am Samstag (*Mt* 12, 12). Hier ist *awar* Subjekt und wird einmal als Verb, das andere Mal als Substantiv mit seinem Objekt verbunden. Objekt ist das Verbalnomen in *gengirar-ki marossan* zu heilen vermochten sie nicht (*Mt* 17, 16); *ugudisum šorograr-ki* er begann zu schelten (*Mt* 11, 20); *birigsum tirgi nogar-ki* er wollte an ihnen vorübergehen (*Mk* 6, 48). Aber auch *-id* ist nicht selten, und *-ad* von arab. Wörtern gewöhnlich, so bei *ugudi* beginnen (*Mt* 4, 17. *Mk* 8, 11. 32. *Lk* 7, 15), *weris* wollen (*Mt* 16, 24) usw.

Das partizipische Verbaladjektiv, das natürlich auch in substantivischer Rolle auftritt, hat in KD nicht sowohl die Endung *-il*, *-el* oder *-l*, als vielmehr die Endungen *-il* (*-l*) und *-el*, jene im präsentischen, diese im präteritischen Sinn. Wenn das bisher nicht deutlich erkannt oder doch nicht bestimmt ausgesprochen worden

ist[1], so lag es an der Beschränktheit des aufgezeichneten Stoffes. Unsere Texte lassen keinen Zweifel an dem Verhältnis von *-il* und *-el*, z. B. *digril* welcher fällt (*Mt* 21, 44): *digrèl* welcher fiel (*Mt* 13, 22). Sehr häufig unterscheidet sich das Pz. Präs. von dem Pz. Prät. noch durch das durative *a-*, z. B. *agiǧrili* welche hören (*Lk* 8, 15): *giǧreli* welche gehört haben (*Lk* 8, 14). Aber in einzelnen Fällen steht dieses *a-* umgekehrt, und zwar ganz sinngemäß, so *beddil* welcher bittet (*Mt* 5, 42): *abeddel* welcher bettelte (*Jh* 9, 8); aber das *a-* von *akaleli* welche gegessen hatten *Mk* 8, 9 scheint mir (besonders im Vergleich mit *Mt* 15, 38) nicht gerechtfertigt. Wo eine Berufstätigkeit bezeichnet wird, dient das Pz. Präs. auch für die Vergangenheit, z. B. *abaǧil* Schreiber, *aewril* Sämann (auch, wo die verbale Kraft sich noch voll äußert: *terigi amugil* oder *terigi agulil* Sämann *Mt* 13, 4. 18), *aiwil* Hirt (*aiweli Mt* 8, 33. *Mk* 5, 14 wird wohl in *aiwili* zu verbessern sein, wie *Lk* 2, 8. 15. 18. 20 steht). Johannes der Täufer heißt immer

---

[1] Auch von R. nicht; doch gibt er § 337 *dāl* als Präsens, *dār-el* als Aorist an, und übersetzt ₂ § 34 letzteres mit: welcher war, sowie *halger-el* mit: welcher geschaffen hat, und *tūs-il* mit: welcher flucht. Nun kommt aber mit diesem *tūs-il* zugleich (R. 170, 23) *tūs-el* vor (*artigon ekki tusil mallegi tusel* und Gott möge jeden dich Verfluchenden verfluchen) und wird von R. § 273 Anm. 2 als eine D-Form des Cohortativs, der im FM auf *-al* ausgeht, betrachtet, ebenso wie *beddi-tir-el*. Damit lassen sich die noch in jener Stelle enthaltenen Plurale (*hadmereli, ǧutireli, noktireli*) nicht gut vereinigen. L. 497 faßt alle diese Formen auf *-el* als Partizipe im Sinne von Imperativen der 3. Person auf, freilich als solche des Präsens. Das sind sie keinesfalls; es sind Partizipe des Präteritums, die im Wunschsatz verwendet werden (wie auch im Alt- und Neuarabischen das Perfekt die Zuversicht auf die Erfüllung des Gewünschten ausdrückt), eigentlich mit Beifügung des Bedingungswortes *on*. So haben unsere Texte im Vaterunser (*Mt* 6, 9 f. = *Lk* 11, 2) *on gadistakkel* (es) werde geheiligt, *on tarel* (es) komme. Aber ohne *on*: *awtakkel* es geschehe (ebenda) und *ekki awtakkitirel* es geschehe dir (*Mt* 15, 28). Und so lesen wir bei A. 173 f. *artin miss-on ekki tagrel* D Gottes Auge bedecke dich, *art-on eddo erdērel* D Gott segne dich, *art-on ekki dubbērel* D Gott verfluche dich, *art(i)-on ekki nallel* KD Gott behüte (eig. sehe) dich, aber auch ohne *on*: *art edde barkerel* K Gott segne dich. A. hat für gewöhnlich das Partizip in seine Paradigmen nicht aufgenommen, besonders nicht in die Übersicht der hundert Verben; aber 165 § 128 in den Beispielen für Partizipe übersetzt er *kalil* mit: welcher ißt und *kalel* mit: welcher aß oder gegessen hat. Und aus den Fußnoten A.s stellt sein sorgsamer Herausgeber XXXI die ‚perfektische' Bedeutung des Part. auf *-el* fest.

akidiril (ein Versehen ist *akidirel Mk* 6, 14). Mancher Gebrauch der Präsensform ist mir nicht ganz verständlich, so *tebil* (welcher steht *Jh* 3, 29) welcher stand (*Mk* 15, 39. *Jh* 12, 29), *tebili* welche standen (*Mt* 13, 2. 27, 47); vgl. *agil(i)* welche(s) weilte(n) (*Mt* 4, 15. 16). Ich entsinne mich allerdings nicht den Formen *tebel* und *agel* begegnet zu sein. An Versehen oder Druckfehlern scheint es anderseits nicht zu mangeln; so muß *awtakkili* welche getan worden sind (*Mt* 11, 21) in *awtakkeli* verbessert werden, wie *Lk* 10, 13 in dem völlig gleichen Zusammenhang steht. Bei den vokalisch auslautenden Verben wird das *i* des Pz. Präs. unterdrückt, das *e* des Pz. Prät. bleibt. Also *tal* welcher kommt, *dal* welcher da ist, *nil* welcher trinkt, *kol* welcher hat, *bul* welcher sich befindet, *amnel* welcher glaubt, *tebael* welcher folgt. Das *i* tritt wieder hervor wenn das pluralische *-ir* an den Stamm antritt; so *tebae-d-a-l* welcher folgt (*Mt* 8, 10 usw.; sehr häufig): *tebae-d-a-ir-il* welcher ihnen folgt (*Mt* 15, 24). Partizipe wie *amne-l*, *tebae-l* — sie sind sehr häufig (besonders enden die aus dem Arab. entlehnten Verben auf *e*) — dürfen nicht mit solchen wie *digr-el*, *aw-el* verwechselt werden. Im Pz. Prät. von ein paar Verben wird der Hiatus geduldet: *diel* gestorben[1], *buel* welcher war, z. B. *solibuel* welcher aufgehangen worden war (*Mk* 16, 6, aber *solibuli* welche aufgehangen waren *Mt* 27, 44. *Mk* 15, 32; also hier steht das Pz. Präs. im Sinne des Imperf.)[2]. Sonst wird ein *r* eingeschaltet: *tarel*, *darel*,

---

[1] Zwischen *diel* und *dibul* besteht kein größerer Unterschied als zwischen unserem *tot* und *ge-, verstorben;* so heißt: laß die Toten ihre Toten begraben *Mt* 8, 22: *dibuligi . . . dibuligi*, aber *Lk* 9, 60: *dieligi . . . dibuligi*. Ähnlich verhalten sich *ail* und *aibul* lebend(ig) zueinander; *Mt* 22, 32 stehen sich *dieli* und *aili* gegenüber, *Mk* 12, 27 in ganz demselben Zusammenhang *dieli* und *aibuli* und diese wiederum *Lk* 24, 5 in einem ganz andern.

[2] Es scheint mir noch nicht bemerkt worden zu sein daß *bu*, an ein transitives Verb (wie oben *sol[i]* aufhängen) gefügt, ihm passivischen Sinn verleiht, vielleicht richtiger ihm einen solchen bewahrt (vgl. mein *Nubisch und Baskisch* 13). *Takk(i)*- als Passivzeichen wird eine Neuerung sein; es wechselt mit *bu* ab, wir lesen: *išin-bu-san* sie waren gesandt (worden) (*Mt* 26, 47) und *išin-takki-sim* ich bin gesandt worden (*Lk* 4, 43). Ein nebensächlicher Unterschied besteht allerdings, indem *bu* das Zuständliche ausdrückt; daher *aw-takki-komnum aw-bul-loton* nichts ist gemacht worden von dem Gemacht-seienden (*Jh* 1, 3). Natürlich wird mit *takk-*

korel, amnerel, tebaerel[1]. — In unsern Texten überrascht uns eine sehr eigentümliche Verbindung des Pz. mit *tirti* Herr (weit seltener mit *zol* oder *ogiğ* Mensch); es wird z. B. ‚wer Ohren hat' nicht bloß wiedergegeben mit: der Ohren Habende, *ulugki kol* (*Mk* 4, 9. 7, 16), sondern auch mit: des Ohren Habenden Herr, *ulugki kol-na tirti* (*Mt* 13, 9. 43). So *amnel-na zol* welcher glaubt (*Mk* 16, 16), *tol-na zol* welcher eintritt (*Jh* 10, 9). Besonders lehrreich ist *Mt* 25, 16 ff.: *wezna dičči arel* der welcher fünf Talente bekam, *wezna owigi arel* der welcher zwei Talente bekam, *wezna habitodti arel* der welcher ein einziges Talent bekam, wieder *wezna dičči arel* und dann *wezna owigi arel-na tirti,* schließlich *wezna habitodti arkorel* der welcher ein einziges Talent bekommen hatte (der Wechsel des Tempus ist ungerechtfertigt). Ähnlich *Mt* 10, 42. 18, 7. 20, 26 f. *Mk* 4, 25. *Lk* 8, 18. 9, 48. 17, 1 usw. Man erkennt sofort daß sich hier zwei Ausdrucksweisen miteinander vermischt haben: ‚der Ohren Habende' und ‚der Herr des Ohren Habens'; für die zweite darf an gewisse semitische Wendungen erinnert werden. Von dem Infinitiv der durch das Partizip verdrängt worden ist, finden sich noch Spuren; so *tenna šahadagi gebler-na zol* der dessen Zeugnis Annehmens Mensch d. h. der Mensch der dessen Zeugnis annimmt *Jh* 3, 33; es könnte ebenso gut *geblel-na zol* stehen, man vergleiche *aigi geblel-na tirti* wer mich aufnimmt. In gleicher Weise, und kaum minder häufig wird das Ver-

---

auch ein Partizip gebildet; aber statt *kidirtakkil* getauft werdend würden wir *Mk* 16, 16 das Pz. Prät. erwarten: *kidirtakkel* getauft, wie *uskitakkel* geboren (*Mt* 1, 16). Beides, *takki* und *bu,* wird gern miteinander verbunden, wobei das erstere als pleonastisch erscheint. Das gewöhnliche *uski-takki-bul* ist von *uski-bul* (*Mt* 2, 2) nicht unterschieden (und beide kaum von *uski-takk-el*), wie sich am besten aus *Jh* 3, 6 ergibt: *ğitarton uski-bul* ... *newertirton uski-takki-bul* das vom Fleisch Geborene .... das vom Geist Geborene. Und so *guli-takki-bul* = *guli-bul* zerstreut usw. Es gibt aber transitive Verben die auch bei Anfügung von *bu* aktivisch bleiben; man vergleiche mit *išin-bu* gesandt werden: *ijir-bu* kennen (z. B. *Lk* 16, 15. *Jh* 10, 4); daher ist in *ijir-takki-bul* gekannt *Jh* 18, 16 das *takki* unentbehrlich.

[1] A. 49 ist zum Pz. Präs. *bēl* (von *bē* töten) im D angemerkt *bēril* im K; sollte ein solcher Einschub des *r* auch vor *-il* stattfinden? In unsern Texten lautet das Pz. Präs. nur *bel.*

bum finitum im Sinne eines Relativsatzes mit *tirti* verbunden z. B. *tekki biselimen-na tirti* der welcher ihn überantworten wird (*Mk* 3, 19); *biselimen* ist: ‚er wird überantworten'; *biselimel-na* wäre ebenso gut; vgl. *ša turug agujikidil wer* ein Rohr, der Wind (es) bewegend (*Mt* 11, 7) = *ša turug agujkidin wer* ein Rohr, der Wind bewegt (es) (*Lk* 7, 24). *Tirti* u. ä. entspricht nicht bloß dem Subjekt des Relativsatzes, sondern auch einem Objekt und selbst einem ganz indirekten, z. B. *ai išindin-na tirti* der welchen ich schicke (*Jh* 13, 20); *ečči uskisan-na oğği* die Menschen welche Frauen [Nom.] gebaren (*Mt* 11, 11); *tendogor digrin-na tirti* der auf welchen (der Stein) fällt (*Lk* 20, 18). Vgl. *Mt* 21, 44. *Mk* 14, 44. *Lk* 8, 35. *Jh* 1, 33. 13, 18. 20; entsprechend übrigens auch beim Partizip, z. B. *Mt* 18, 7. *Lk* 17, 1.

Auch in bezug auf die gerundischen Verbaladverbe lehren unsere Texte manches Neue. Der Kern aller syntaktischen Entwickelung liegt in dem Übergang von der Beiordnung zur Unterordnung. Wenn in irgend einer Sprache gleichartige Verbalformen, also Sätze aufeinanderfolgen, so wird sich die Neigung geltend machen das Suffix für die letzte aufzusparen; das würde im Lateinischen auszudrücken sein durch *vēn-, vīd-, vīc-i* an Stelle von *veni, vidi, vici,* und dazu im Deutschen zu vergleichen: *ich kam, sah, siegte* an Stelle von *ich kam, ich sah, ich siegte.* Im Nubischen würde das wohl mit *ta nal eskirossim* für *ta-sim, nal-sim, eskiros-sim* zu übersetzen sein; wenigstens ist das das gewöhnliche Verfahren (s. R. § 423). Es schließt nun eine solche Aneinanderreihung von Verben (sie braucht keine asyndetische zu sein) keineswegs eine innere Beiordnung ein. Handelt es sich sei es um gleichzeitige sei es um aufeinanderfolgende Geschehnisse, eines davon wird wichtiger sein als das andere und zunächst unmittelbar durch die Stimme hervorgehoben werden; erst in weiterer Entwickelung durch eine besondere Gestaltung. So wenn ich statt: ‚er stand auf und ging fort' sage: ‚nachdem er aufgestanden war, ging er fort'; statt: ‚er weinte und bat': ‚weinend bat er'; statt: ‚er fing an und weinte': ‚er fing an zu weinen'. Eine Häufung von Verben wie sie ja auch bei uns, besonders in emotionaler Rede vorkommt, ist im Nubischen außerordentlich beliebt, geradezu Überlieferung geworden.

Wir empfangen den Eindruck üppiger Wucherung und wenn wir die Sache näher prüfen, so entdecken wir eine Reihe von festen Verbindungen die zum Teil auch lautlich vernietet sind, wie *uru nal* sehen (etwa schauen — wahrnehmen), *kute teb* stehen (etwa aufstehen — bleiben), *ta nog* geschehen (eig. kommen — gehen), *atta* für *ed-ta* herbringen (eig. nehmen-kommen), *oǧǧu* für *ed-ǧu* hinbringen (eig. nehmen-gehen). Trotz der gleichen Tracht besteht aber ein mannigfacher Rangunterschied. Sollte im Nubischen der Hauptbegriff durch die Verbalform gekennzeichnet werden, so würde z. B. *aw-bu-n* es ist gemacht zu dem *está hecho* usw. europäischer Sprachen stimmen, aber z. B. *eske osmunum* (eig. könn — herausbringt-er-nicht) nicht zu: ‚er kann nicht herausbringen' und *ugudi we-tidir-sum* (eig. beginn — sag[-ihnen]-te-er) nicht zu: ‚er begann ihnen zu sagen'; diesem entspricht *we-tidir-ar-ki ugudi-sum* (*Mk* 13, 5; jenes andere findet sich z. B. *Mt* 11, 7. *Mk* 12, 1. *Lk* 4, 21). Die der Verbalform vorausgehenden Verben folgen nicht notwendigerweise unmittelbar aufeinander; sie können durch andere Redeteile getrennt sein, ja sogar verschiedenes Subjekt haben, so: *tenna agil kus-takki wide tenna nedton bain artigi barke-sum* sein Mund ward geöffnet und seine Zunge redete, lobte Gott (*Lk* 1, 64).

Wenn nun im FM das nackte Verb des KD durch Anfügung von *-a* erweitert ist (also *kaba nia baña* gegenüber von *kal* [*kab*] *ni bain*; s. R. § 423 f.), so scheint hier ein Verbaladverb oder Gerundium gebildet worden zu sein. Allein es hat damit eine besondere Bewandtnis. Es ist keine innere Unterordnung vorhergegangen; das *-a* ist nicht als Bildungssuffix angetreten, sondern stellt nur gleichsam einen gesprochenen Bindestrich dar, einen vorläufigen Ersatz für das am letzten Verb angebrachte Suffix. Man darf es in seinem Ursprung dem *ä(h)* gleichsetzen das ja auch uns in stockender Rede, besonders bei Aufzählungen, durch generatio aequivoca erwächst; interjektional ist ebenso das *-a* am Schluß der Frage. LEPSIUS hat 188 (191) dieses *-a* in ähnlicher Weise beurteilt: ‚es kann als allgemeinste Partizipialform aufgefaßt werden, bildet im Grunde aber nur einen Abschluß der Verbalwurzel.' Im Kenzi wird das Gerundium

auf zwei Weisen gebildet die ich nicht angegeben und behandelt finde. Einmal mit *-irgi*. R. § 425 führt für das KD nur das dem *-ga* des FM entsprechende *-gi* an, aber in seinen eigenen Quellen erscheint immer *-irgi* K; so *salled-irgi* usw. 161, 18 f. und *giğired-irgi* 164, 13 (*giğired-gi* D), *salāmōs-irgi* 166, 1 (*selemeros-gi* D). So auch A. 184, 7: *giğiros-irgi*. In unsern Texten sehr häufig: *giğred-irgi, wig-irgi, ung-irgi, ungos-irgi, nalos-irgi, mertakk-irgi* usw. Nach vokalischem Auslaut nur *-rgi*, so *ta-rgi, dire-rgi, to-rgi, ğu-rgi, uru-rgi*. Nach *-r* wird *-ir-* zu *-ri-* umgestellt, so *ar-rigi, digir-rigi, uwed-ta-ir-rigi*.[1] Ebenso nach *-l*, welchem dann das *r-* assimiliert wird, so *gol-ligi, imbel-ligi* (danach ist *imbeligi* R. 164, 5. $_2$ § 32 zu verbessern). Dieses *-irgi* muß auf dem *-gi* des D beruhen; es frägt sich nur was sich eingemischt hat, das Verbalsubstantiv oder das Verbaladjektiv. Wir werden zunächst an ersteres denken, da ein *giğired-gi* unserem ‚bei(m) Hören' entspricht. Neben *-ar* kommt ja auch *-ir* vor; s. R_2 § 82 (so *goğir* Opfer *Mt* 5, 24 neben *goğar* Schlachten). Daß im K auf das *-r* der Verbalsubstantive *k-*, nicht *g-* folgt (*goğir-ki, giğrar-ki, ğuwar-ki*) würde keinen zwingenden Einwand bilden, es würde nur ein räumlich oder zeitlich verschiedener Ausgangspunkt anzusetzen sein (vgl. übrigens *tir-gi* sie [eos] und *tir-ki* den Herrn u. ä. in unserer Md.). Dennoch ist es mir wahrscheinlicher daß sich das Pz. Präs. eingemischt hat, weil hier vollständige Übereinstimmung in bezug auf den Vokal stattfindet: *nalos-irgi, ta-rgi* ∾ *nalos-il, ta-l* (Verbalsubst. *tar-ar*); das *r* für *l* könnte allerdings irgendwie auf Rechnung des Verbalsubstantivs kommen. Dem Sinne nach bietet diese Erklärung keine größere Schwierigkeit als die andere; vom Verbaladjektiv kann, vermittelst der gleichen Postposition, ein Gerundium abgeleitet werden (‘hörender Weise’).[2] Das

---

[1] Wenn *Jh* 6, 3 *darirgi* steht, so ist hierin nicht etwa ein Fehler zu erblicken; das Verb lautet *darri*, und *darirgi* ist nur vereinfachte Schreibweise für *darri-rgi* (wie *dari* für *darri Mt* 15, 29).

[2] Merkwürdig ist eine nicht vom Verb abgeleitete Form auf *-rgi*. Dem *minā M* was? wie? warum? denn, weil entspricht im KD *minē* und nach R. auch *minēgi*, dafür in unsern Texten *minergi*. Als Fragewort (aber eigentlich für *min-gi*) *Lk* 9, 20:

zweite Gerundium des K wird durch Anfügung von *-ka* an das Verb gebildet: *ar-ka, wig-ka, ta-ka, sebihe-ka* usw. Es scheint etwas seltener zu sein als das erste. Vielleicht sind beide nur mundartliche Varianten derselben Grundform; *-ka* wäre nichts anderes als das *-ka*, *-ga* des FM. In der Bedeutung nehme ich keinen Unterschied wahr zwischen *ar-ka* und *ar-rigi, ta-ka* und *ta-rgi* usw. So wechseln z. B. beide mit dem am häufigsten gebrauchten nackten Verb ab in der Verbindung ‚schreiend sprach er (sprachen sie o. ä.)': *uwe* (*Mk* 10, 47) — *uweka* (*Mt* 21, 9. 15. *Lk* 18, 39) — *uwergi* (*Lk* 16, 24) *wesum* (*wesan* o. ä.). Bemerkenswert ist (mit Bezug auf S. 116) das gewöhnliche *eske-rgi* für *eske*, z. B. *er eskergi aigi bigengirin* du könnend wirst mich heilen *Mt* 8, 2. *Mk* 1, 40. *Lk* 5, 12. Entsprechend in andern Fällen, z. B. *ǧesrergi* [von جسر] *tekki urti wekked isigkomnan* wagend befragten sie ihn über nichts *Lk* 20, 40.

H. Schuchardt.

The Mahāvaṃsa or the Great Chronicle of Ceylon. Translated into English by Wilhelm Geiger Assisted by Mabel Haynes Bode. Under the Patronage of the Government of Ceylon. London, Published for the Pali Text Society by Henry Frowde, Oxford University Press, 1912. Pp. LXVI and 300, 8⁰.

Es ist ungemein dankenswert, daß die rührige *Pali Text Society*, der wir schon die Ausgaben der wichtigsten Pālitexte verdanken, nun auch mit der Veröffentlichung einer Serie von Ubersetzungen (Translation Series) begonnen hat. Die ersten beiden Bände in dieser Serie verdanken wir Mrs. Rhys Davids, die uns die Therīgāthās (Psalms of the Early Buddhists, Part I, Psalms of the Sisters, London 1909) und im Verein mit Shwe Zan Aung Anuruddhas Abhidhammatthasaṅgaha (Compendium of Philosophy, London 1910) übersetzt hat. Für den dritten Band konnte kein besserer Text als der *Mahāvaṃsa* und kein besserer Übersetzer als Wilhelm Geiger gewählt werden.

iri minerg an aigi awerun? Vgl. *minerg ankomnum Mt* 25, 29. Im Sinne von 'denn' wohl am häufigsten, so *Lk* 15, 24. 17, 24. 19, 21.

Geiger hat zuerst in seiner grundlegenden Arbeit „Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon“ (Leipzig 1905) alle auf die singhalesischen Chroniken bezüglichen literarhistorischen und historisch-kritischen Fragen eingehend erörtert. Ihm verdanken wir auch die von der Pali Text Society veröffentlichte kritische Ausgabe des Mahāvaṃsa (London 1908). Und er hat nun mit der vorliegenden Übersetzung seine Arbeiten auf diesem Gebiete gekrönt.

In einer sehr gründlichen Einleitung hat Geiger die Ergebnisse seiner Forschungen über die singhalesischen Chroniken noch einmal zusammengefaßt und zum Teil modifiziert, zum Teil gegenüber den, namentlich von R. Otto Franke erhobenen Einwänden verteidigt. Franke hat sich bemüht, die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der singhalesischen Chroniken als historischer Quellen in Grund und Boden zu bohren. Ziemlich skeptisch verhält sich auch Vincent A. Smith. Dieser Skepsis gegenüber verteidigt Geiger die Vertrauenswürdigkeit der Chroniken Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa mit sehr guten Gründen. Er gibt selbstverständlich zu, daß diese Chroniken in der Chronologie der frühesten Perioden nichts weniger als unfehlbar sind. Aber er weist nach, daß sie zuverläßig sind, wenn sie uns die Mittel zur Berechnung von Buddhas Todesjahr (483 v. Chr. nach Fleet) an die Hand geben; daß kein Grund vorliegt, ihre chronologischen Angaben über Devānaṃpiyatissa und Duṭṭhagāmaṇi in Zweifel zu ziehen, und daß in bezug auf die Könige Bimbisāra bis Aśoka die singhalesischen Chroniken mehr Vertrauen verdienen als das Aśokāvadāna, die Purāṇas und die Jainatradition. Dieses Vertrauen wird nicht wenig gerechtfertigt durch den Nachweis von Synchronismen, die Sylvain Lévi aus chinesischen Annalen beigebracht hat, und die diesen vorsichtigen Forscher zu dem Ausspruch veranlaßten, daß die singhalesischen Chroniken mindestens für die Zeit vom 4. Jahrhundert n. Chr. angefangen als historische Quellen «solide, sinon impeccable» seien.[1] Auch die in den letzten Jahren so viel erörterte Frage nach der

[1] Journal asiatique, s. 9, t. xv, 1900, p. 429 und Journal des savants 1905, p. 539. Ich benütze diese Gelegenheit, um einen bedauerlichen Fehler in meiner

Glaubwürdigkeit der Berichte über die drei buddhistischen Konzilien entscheidet Geiger zu Gunsten der singhalesischen Chroniken, in deren Berichten er trotz allem aus späterer Zeit stammendem Beiwerk doch einen Kern von historischen Reminiszenzen nachweist.

Entgegen seiner früheren Ansicht ist Geiger jetzt geneigt, ein engeres Verhältnis zwischen Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa anzunehmen. Daß Mahānāma, der Verfasser des Mahāvaṃsa, den Dīpavaṃsa kannte, hat Geiger auch früher zugegeben. Er meinte aber, daß der Dīpavaṃsa nur eines von den Werken der ‚Alten' sei, die Mahānāma nach dem Prooemion zum Mahāvaṃsa verbessern wollte. Jetzt nimmt er mit Fleet an, daß unser Mahāvaṃsa eine bewußte und absichtliche Überarbeitung des Dīpavaṃsa, ja eine Art Kommentar zu letzterem sei. Die Stelle in der (im 13. Jahrhundert geschriebenen) Fortsetzung des Mahāvaṃsa,[1] in der von dem König Dhātusena berichtet wird: datvā sahassaṃ dīpetuṃ Dīpavaṃsaṃ samādisi, was früher immer so aufgefaßt wurde, daß der König tausend Goldstücke gegeben und eine öffentliche Rezitation des Dīpavaṃsa, bzw. Mahāvaṃsa angeordnet habe, wird von Fleet[2] jetzt dahin erklärt, daß der König befohlen habe, eine Dīpikā, d. h. einen Kommentar, zum Dīpavaṃsa zu schreiben. Und dieser ‚Kommentar' ist nach Fleet, dem sich jetzt Geiger anschließt, identisch mit unserem Mahāvaṃsa, so daß wir nicht nur die Zeit (Dhātusena regierte am Anfang des 6. Jahrhunderts n. Chr.), sondern auch das Schriftstellerhonorar (tausend Goldstücke) des Dichters Mahānāma genau wüßten. Ich muß gestehen, daß mir die Bezeichnung ‚Kommentar' für ein Werk wie Mahāvaṃsa recht unpassend scheint; und ich zweifle, ob es angeht, ein *Kāvya*, wie es der Mahāvaṃsa ist und sein will, als *Dīpikā* zu bezeichnen. Es wäre auch auffällig, daß Mahānāma in seinem Werke mit keinem Worte des Königs gedacht hätte, der ihn so reichlich belohnte; und daß

‚Geschichte der indischen Literatur' Bd. II, S. 174, Z. 18 richtig zu stellen, wo ‚n. Chr.' statt ‚v. Chr.' zu lesen ist.

[1] Geiger nennt diese Fortsetzung ‚Cūlavaṃsa', was ja bequem, aber doch etwas willkürlich ist.

[2] Journal of the Royal Asiatic Society 1909, p. 5, note 1.

Dhammakitti auch gar nichts davon erwähnt oder nichts mehr davon gewußt haben soll, daß die Stiftung König Dhātusenas dem Mahāvaṃsa zugute gekommen sei. Ich halte es daher für weit wahrscheinlicher, daß Dhammakitti, der Fortsetzer des Mahāvaṃsa, mit dem *dīpetuṃ Dīpavaṃsam* nur eine hübsche Alliteration anzubringen wünschte, daß er aber doch nur sagen wollte, König Dhātusena habe tausend Goldstücke gestiftet und angeordnet, daß dafür der Dīpavaṃsa öffentlich vorgelesen und in singhalesischer Sprache erklärt werde, womit auch der Ausdruck *dīpetum* gerechtfertigt wäre.

Die unter Mithilfe von Miss MABEL BODE, selbst einer tüchtigen Kennerin des Pāli, zustande gebrachte englische Übersetzung[1] verfolgt nicht den Zweck, von dem Mahāvaṃsa als einem Werk der Dichtkunst eine Vorstellung zu geben; sondern sie will vor allem wörtlich genau sein, um als historische Quelle dienen zu können. Und es braucht kaum erst gesagt zu werden, daß sie allen philologischen Anforderungen aufs vollkommenste entspricht. Zahlreiche nützliche Anmerkungen erläutern den Text, wozu noch einige wichtige Appendices kommen, unter denen der über die buddhistischen Sekten besonders lehrreich ist. So können wir das ganze Werk als einen überaus wertvollen Beitrag zur Geschichte des Buddhismus dankbar begrüßen. Und zwar gebührt unser Dank vor allem dem Übersetzer und seiner Mitarbeiterin, dann aber auch der Regierung von Ceylon, welche die Kosten des Druckes bestritten hat und — last not least — den unermüdlichen Leitern der Pali Text Society, Professor und Mrs. RHYS DAVIDS. Wenn wir aber doch noch einen Wunsch äußern dürfen, so wäre es der, daß uns GEIGER auch noch den von ihm so genannten ‚Cūlavaṃsa‘, den man noch immer in der schwer zugänglichen TURNOURschen Ausgabe suchen muß, herausgeben und übersetzen möge.

[1] GEIGER hat den Text ins Deutsche übersetzt; die deutsche Übersetzung wurde von Miss BODE ins Englische übertragen und die englische Übersetzung von GEIGER revidiert, dessen Werk natürlich auch die Einleitung, die Anmerkungen und die Appendices sind.

M. WINTERNITZ.

HARRY HOLMA, *Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon* (Annales Academiae scientiarum Fennicae. Ser. B. Tom. VII, no. 2). Helsinki 1912.

Seinen vorzüglichen ‚Namen der Körperteile' läßt der Verfasser in kurzer Frist eine neue lexikographische Studie folgen, die ihrem Inhalt nach gewissermaßen als Ergänzung der vorgenannten Arbeit gelten kann. Denn von den drei Abschnitten, in die die ‚Beiträge' zerfallen (I. Assyrische Namen für Hautkrankheiten; II. Assyrische Fischnamen; III. Einige assyrische Pflanzennamen), stehen der erste und der letzte (dieser wegen der häufigen Verwendung der Pflanzen zu Heilzwecken) in einem engeren Zusammenhange mit dem in den ‚Körperteilnamen' behandelten Gegenstande. Gründliche Kenntnis des assyriologischen und umfassendes Heranziehen des sprachvergleichenden Materiales bilden auch die Vorzüge dieser neuen Arbeit HOLMAS.

Anschließend einiges aus den Bemerkungen, die ich mir machte:

Zu S. 5, Anm. 3. Da *kamûnu* (Ideogr. *UZU.DIR*; SAI. 3073) nach HOLMA eine ähnliche Bedeutung wie *katarru* besitzt, so liegt es nahe, CT. XIX 4 K. 207 etc. Vs. I 29 statt *[G]ALAM.DIR* = *šú-ma* (SAI. 3266) wegen des vorausgehenden *katarru [U]ZU*(!)*.DIR* zu lesen. Trifft diese Verbesserung zu, so geht aus dieser Stelle hervor, daß *UZU.DIR* im Sumerischen die Lesung *kamun* besaß.

Zu S. 6, *umṣatu*: جُمَّصَة (DOZY), das HOLMA dazu vergleicht, bedeutet nicht ‚Brandmal', sondern ‚künstliches Geschwür' (ulcère artificiel! vgl. WAHRMUND جِمَّصَة ‚Fontanelle', ein medizinischer Fachausdruck derselben Bedeutung); جمّصة wohl ursprünglich ‚das Brennende' (d. i. ‚das Entzündete', ‚Geschwür'), dessen Grundbedeutung ‚brennen' gegen HOLMA im Arab. und Syr. noch ganz durchsichtig vorliegt, nämlich 2: ‚(Fleisch) braten, (Kaffee) rösten'; 5: ‚gebraten, geröstet werden; einschrumpfen, sich zusammenziehen' (eine natürliche Folge des Röstens!); deswegen 1: ‚abnehmen' (von der Geschwulst; = 7. Also nicht denom.!), aber auch ‚abnehmen (von der Schaukelbewegung)', daher ‚sich nur wenig, leicht hin und her schau-

keln'. Zur Grundbedeutung ,brennen' ist natürlich auch شقى ,beschämen' (eig. ,erröten machen') zu stellen.[1]

Zu S. 16, *pindû*: Holma, vergleicht فنداء ,tumor', dessen Stamm er als unklar bezeichnet. Vgl. aber jedenfalls ፈንደደ ,crescere, pleniorem esse *vel* fieri' (Dillmann 1380), für das wohl wieder قُنْدَاذة ,Frosch' (d. i. ,der sich Schwellende, Blähende'; vgl. فنداد ,stolz') herangezogen werden darf.

Zu S. 35, *LID.SUḪUR.[ḪA]:ŠÚ.ḪA* in der semitischen Spalte kann, trotz Holmas Bedenken, nur als *šú-ḪA* gefaßt werden und muß, da der Zusammenhang eine Ableitung von *sḫr* verlangt, *suḫuru* o. ä. gelesen werden; in diesem Sinne sind wohl auch die Angaben in SAI. 6662 und bei Br. 8619 zu verstehen.

Zu S. 59, Anm. 2. *ildaqqu*: SAI. 1307 ergänzt CT. XII 18, 38374 Vs. II 41 fragend: *il-dak* | *RAT* | *il-d[aq-qu?]*; die Ergänzung ist aber gewiß richtig, da Rm. 367 + 83 — 1 — 18, 461 a, Rs. 22 f. (Meissner, *Suppl. Autogr.* 23): *is A.AM* = *šú-qu*, d. i. *ildaqqu* (Z. 23: *Id* = *a-ṭa-ru*), woraus sich für *ildaqqu* als sumerische Entsprechung *ildak* ergibt, die wieder die aus 38374 gewonnene Gleichung bestätigt. Darf also, da Rm. 367 *ildaqqu* und *aṭâru* scheinbar Synonyma sind, danach nicht auch 38374 Vs. II 42 zu *il-dak* | *RAT* | *a*(!)[2]*[-ṭa-ru]* ergänzt werden?

Zu S. 74, *kamtu*: Die Ergänzung von CT. XIV 37 K. 4417, 21 nach ebd. 38 K. 5424 B. b—c, 10 ist unstatthaft, da sich die Spalten b—c gar nicht aufeinander beziehen, wie aus der ungleichen Zeilenteilung allein schon hervorgeht. Dagegen müssen die beiden Spalten von K. 4417 aufeinander bezogen werden, trotzdem sie durch einen Doppelstrich voneinander getrennt sind.

Zu S. 74, Anm. 4, *piṭru*: Diesen Wert, der CT. XI 50, 82 — 8 — 16, 1 Rs. 1 *KI.KAL (ḫi-ri-im)* entspricht, will Holma wegen talm., syr. und arab. Entsprechungen als ,Trüffel' fassen. Aber nichts berechtigt uns dazu, in diesem Worte an dieser Stelle einen Pflanzennamen zu

---

[1] Wie verhält sich aber حِمَّص ,Kichererbse' zu unserem Stamme? Wird sie vielleicht beim Trocknen sehr runzelig?

[2] So für bab. *ša* ?

erblicken. Vielmehr ist es mit Jensen KB. vi 1, 519 (zu Gilg. Ep. xi, Z. 325) wahrscheinlich als ein Synonymum zu *nidûtu* zu betrachten. *šam KI.KAL* bezeichnet wohl auch eine Pflanze, die jedoch nach Tallquist, Maqlû 118 ‚ahi atappi', d. i. ‚am Ufer des Kanales' wächst und daher auch *‚binût šuqti'* ‚procreatum ex canali' genannt wurde, was gewiß nicht auf die Trüffel paßt.

Zu S. 88, *šubb(pp)atu*: Dieser Pflanzenname ist wohl sumerisches Lehnwort, da CT. xi 45 K. 4174 i 11 der Lautwert am besten zu *[šú]-ub* zu ergänzen sein wird. Da nun, wie Holma nach Reisner, Hymn. 10, 128 anführt, die Pflanze leicht zerbrechlich sein soll, so darf vielleicht an *šub* = *maqâtu* u. ä. gedacht werden.

V. Christian.

Mesopotamian Archaeology. An introduction to the archaeology of Babylonia and Assyria. By Percy S. P. Handcock, M. A. With numerous illustrations, also maps. London: Macmillan and Co. Ltd., and Philip Lee Warner, St. Martin's street. 1912.

Mit diesem Buche hat der Verfasser allen jenen, die an der Erforschung des alten Orientes Interesse nehmen, ein sehr brauchbares Hilfsmittel an die Hand gegeben. Die vorliegende Arbeit bringt auf etwa 400 Seiten eine übersichtliche, von zahlreichen Abbildungen begleitete Darstellung der Forschungsergebnisse auf dem Gebiete der mesopotamischen Archäologie, wobei ungefähr das erste Viertel seines Umfanges auf die Schilderung von Land und Leuten, der Geschichte Babyloniens und Assyriens, der Entwicklung der Ausgrabungen, der Entzifferung der Inschriften und schließlich der Schrift[1] und ihrer Technik selbst entfällt. Sehr interessant sind unter anderem die Kapitel über die Gegenstände des täglichen Gebrauches, seien es nun Waffen oder Gefäße, Schmuck, Kleider u. ä., da diese oft auf-

[1] In der Deutung der Schriftzeichen (S. 96 ff.) folgt allerdings der Verfasser meines Erachtens zu sehr den etwas phantasievollen Ausführungen G. A. Bartons über diesen Gegenstand (in Harpers ‚Old Testament and Semitic studies' Vol. ii, S. 241 ff.).

fallende Beziehungen zu modernen Stücken aufweisen. Ich möchte hier z. B. nur auf die beiden S. 349 abgebildeten Kämme (Fig. 96 und 97) hinweisen, die in ihrem Typus (auf einer Seite wenige starke, auf der andern viele dünne Zähne) vollständig den auch heute noch in diesen Gebieten üblichen entsprechen; ja, der eine zeigt sogar das gerade für diesen Kulturkreis heute so charakteristische Kreispunkt-Ornament!

Zahlreiche Literaturverweise im Texte, ferner eine kurze Bibliographie am Schlusse des Bandes ermöglichen es dem Leser jederzeit, für die eine oder andere Sache in Spezialarbeiten sich eingehende Belehrung zu holen.

V. CHRISTIAN.

Kleine Mitteilungen.

Ein Nachtrag zum arm. Suffix -ուհի. — In Huschardzan-Festschrift habe ich gegen Gjandschezian (*Zeitschr. für arm. Philologie*, II 1904, S. 41) festgestellt, daß das früher nur als ‚Tochter‘ = դուստր aufgefaßte (vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, S. 515) arm. Suffix *-uhi* als Femininendung erst durch spätere Interpolierung in das klassische Armenische, beziehungsweise in die ‚goldene Literatur‘ (= ոսկեդար) des 5. Jahrhunderts eingedrungen ist (HF., S. 309—314).

Im folgenden will ich auf eine höchst interessante Tatsache hinweisen, die mehr als genügend zeigen soll, wie fremdartig damals, im goldenen Zeitalter, unser -ուհի als Femininendung gefühlt worden ist. In der armenischen Version von Eusebios' Kirchengeschichte wird eine Stelle aus der Rede Philos: de vita contemplativa s. supplicum virtutibus (§ 1, ed. Lips. v, 320; ed. Mang. II, 471) in folgender Fassung zitiert: Եւ սաայց զնոցանէն. եթէ կոչին հանդստաւորաւք, և կանայք որ էին ընդ նոսա հանդստաւորաւրիթայք (= *θεραπευτὰς αὐτοὺς καὶ τὰς σὺν αὐτοῖς γυναῖκας θεραπευτρίδας ἀποκαλεῖσθαι φησι*). In der ganzen armenischen Literatur ist das gesperrt gedruckte Wort հանդստաւորաւրիթա ein Unikum, welches meines Wissens noch nicht etymologisiert worden ist. Da ist es nun ein syrisches Element, die bekannte weibliche ܝܬܐ-Endung, die als Femininsuffix an das armenische Wort հանդստաւորաւր getreten ist: հանդստաւորաւր + իթա + յք, vgl. die syrische Übersetzung der Eusebios-Stelle, die da lautet: ܘܐܡܪ ܠܟܠܗܘܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܗܘܘ ܡܫܡܫܢܐ ܘܢܫܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ [1] ܥܡܗܘܢ ܡܫܡܫܢܝܬܐ (*The eccl. History of Eusebios in sy-*

[1] A om. ܗܘܐ.

riac, ed. Wright and N. Mc Lean, S. 86). Es ist allerdings, wie Preuschen bemerkt, daß der armenische Übersetzer sich sklavisch an seine syrische Vorlage gehalten und einer indogermanischen Sprache ein semitisches Kolorit verliehen hat (Eusebius-Kirchengeschichte, Buch vi und vii aus dem Armenischen übersetzt. Leipzig, 1902. S. iii—iv), es ist aber eine Unmöglichkeit, auf ein einziges Wort des armenischen Eusebios hinzuweisen, das rein syrisch wäre. Darum ist es merkwürdig, wenn wir gerade bei diesem Zitate eine ausgesprochen syrische Entlehnung (ܢܝܚܐ = հանգիստ, ܡܢܝܚܢܐ = հանգստարար, ܡܢܝܚܢܝܬܐ = հանգստարարիթա, Plur. հանգստարարիթայք) vor uns haben. Unerklärlich aber ist diese Tatsache nicht; wie bekannt, hat das Armenische gar keinen grammatischen Genusunterschied (‚Il n'y a pas trace d'une distinction des genres masculin, féminin et neutre'. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, p. 41). Doch der armenische Übersetzer des Eusebios fühlte sich gezwungen, bei dem betreffenden Satz Philos einen Unterschied zwischen masculinum und femininum vorzunehmen. Wenn also das armenische Suffix *-uhi* wirklich als Femininendung vorhanden gewesen wäre, so hätte sich wohl der Armenier dieser Endung anstatt einer syrischen bedient.

Zum Schluß möchte ich noch gegen Néandre de Byzance-Norayr (Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք, S. 40 b) darauf hinweisen, daß die Endung des in der armenischen Chronik von Eusebios nur einmal vorkommenden Wortes Ամուհեան mit dem weiblichen Suffix -ուհի (als Gen. -ուհեայ oder -ուհեան) gar nichts zu tun hat, sie ist nach Karst (*Die Chronik von Eusebios*, Zusatz-Bemerkungen, S. 243) das bekannte patronymische Suffix und entspricht dem griechischen Suffix -ιτις. Die zohrapische Wiedergabe durch *Amuhia* ist also entschieden dem aucherischen *Amuhean* vorzuziehen (vgl. übrigens auch Petermann bei Schoene i 38). Doch lese ich das Wort Ամուհեան der Chronik (Aucher i 45) mit Einschub eines յ als Ամուհեայն, wobei das ն als bestimmter Artikel zu betrachten ist.

P. A. Vardanian,
Mechitharist in Wien.

Zu 𐩰𐩬𐩥𐩩 *als Präposition.* — F. PRÄTORIUS hat zum ersten Male bei E. GLASER Mitteilungen S. 44 im Kommentar zur Gl. 302[1] die Ansicht vertreten, daß 𐩰𐩬𐩥𐩩 an dieser Stelle als Präposition in der Bedeutung ‚gegen, in der Richtung, Gegend' zu fassen sei. — Dort ist auch äth. ፍኖት፡ ‚Weg', hebr. לִפְנוֹת בֹּקֶר ‚gegen Morgen' herangezogen. — Nachzutragen wäre hiezu, daß der Acc. loci ፍኖተ፡ auch schon im Äthiopischen gelegentlich die präpositionelle Bedeutung ‚versus' hat, wie z. B. Matth. 4 15 ፍኖተ፡ባሕር፡ ὁδὸν θαλάσσης oder noch deutlicher Jer. 64 4 ጐዩ፡በሌሊት፡እምነ፡ሀገር፡ፍኖተ፡ገነተ፡ንጉሥ፡ ‚Sie flohen in der Nacht aus der Stadt nach dem Garten des Königs' (vgl. DILLMANN, *Lexikon*, Sp. 1373). — Etymologisch gehört hieher wohl auch arab. فِنَاء ‚Hof oder Umzäunung vor einem Hause'.[2] — Besonders interessant aber ist es, daß **fenôw-* (A. JAHN)[3] und **finow-*, **finuw* (D. H. MÜLLER) in der Bedeutung ‚vor' noch im Mehri erhalten ist, wie bei der Lektüre der Mehri-Texte D. H. MÜLLERS[4] in einer Vorlesung bei Prof. M. BITTNER zu sehen war. Es fanden sich die Formen (Aschenputtel 41, 43) *finowî* ‚vor mir', *finuwéh* ‚vor ihm'. Die Bedeutung ‚vor' scheint mit فِنَاء ‚Vorhof' zusammenzuhängen, wie قُدَّامَ ‚vor' mit قُدَّام ‚Vorderteil' oder אֶל־פְּנֵי, אֶת־פְּנֵי, לִפְנֵי, בִּפְנֵי ‚vor' mit פָּנֶה ‚Vorderes, Vorderseite'.

Die Art und Weise, wie diese Präposition ohne Zuhilfenahme einer anderen gebildet ist, erinnert wieder an sab. 𐩰𐩬𐩥𐩩 und äth. ፍኖተ፡

Dr. ADOLF GROHMANN.

---

[1] Vgl. MORDTMANN *HIA* p. 44.

[2] Vgl. dazu D. H. MÜLLER in *ZDMG* XXXVII. 384 f.; HOMMEL, *Chrestomathie* p. 52 oben.

[3] Dr. ALFRED JAHN, *Die Mehri-Sprache in Südarabien,* Wörterbuch S. 177 gibt die Formen *fenê, fenówen, fenôwen, fenuwên, fenîmen, fenône, fône* mit Suffix *fenuwê.* — Dort ist auch schon auf ፍኖተ፡ ‚versus' und sab. 𐩰𐩬𐩥𐩩 verwiesen.

[4] ‚Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache', von D. H. MÜLLER, *Südarab. Expedition,* Band IV.

Zu äth. **ጉብጉብ፡** *atrium, vestibulum tentorii.* — Dieser Ausdruck steht in Dillmanns *Lexikon* unter **ገ**, gehört aber sub **ወ**. Ebenso wie äth. **ሁብሁብ፡** *donum, merces* zu **ወሀበ፡** *dare*, **ሱብሱብ፡** *matrimonium, connubium* zu **አውሰበ፡** *uxorem ducere* usw., vgl. Dillmann, *Gramm.* § 112, c, zu stellen sind, muß auch für **ጉብጉብ፡** eine Radix primae *w*, und zwar *wgb* supponiert werden, die mit arab. وقب in die Höhle eintreten, im Mehri *weqôb* (überhaupt) eintreten, hineingehen (= arab. دخل) zu identifizieren ist, um so mehr als der Infinitiv von *weqôb* die im Mehri bei verbis primae *w* öfters zu beobachtende Form *taltêl* (aus *taltál*) aufweist, nämlich *qabqêb*, cf. meine *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien,* I Zum Nomen im engeren Sinne, § 13, Anm. 2 und II Zum Verbum, § 74. — Ob äth. **ኩብኩብ፡** *nuptiae, solemniae nuptiarum, γάμος, γάμοι* auch zu **wqb* in Beziehung steht, mit *k* für *q*,[1] wage ich nicht zu entscheiden, halte es aber für wahrscheinlich. Jedenfalls ist es mit *kebekêb* bei M. 124, 28 (= *kebkêb*), resp. auch *kíbekib* 122. 36 identisch in den (Mehri-)Stellen *te nehōr de kebekêb* (ḥaḍr. *lēmmā nehār ed-duḫūl*), wtl. sobald als der Tag der Einkehr (in der Brautnacht) war (resp. vorher *te nhōr de kíbekib*).[2]

M. Bittner.

Zu mehri raḥmêt ‚Regen‘. — In meinen *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien,* I Zum Nomen im engeren Sinne stellte ich § 31, d. i. S. 39 unten und S. 40 oben, diesen Ausdruck mit ar. رحمة ‚Erbarmen‘ zusammen, auf Landberg, *Études*, s. v. رحمة *pluie* und p. 480: ‚Dans toute l'Arabie la pluie est ainsi appelée‘, sowie auf das tunesisch-arabische *ḫeir robbī* ‚das Gute meines Herrn (Gottes) = Regen‘ bei Narbeshuber, *Aus dem Leben der*

---

[1] Neben *weqôb* mit *q* kommt im Mehri auch *wekôb* mit *k* tatsächlich vor, cf. *W. Z. K. M.*, 1910, Heft 1, S. 80.

[2] Auch die dem Šḫauri-Äquivalente zugrunde liegende Wurzel bedeutet eigentlich soviel als ‚hineingehen‘, nämlich *gaḥ* (eigentl. **wgḥ*), vgl. die Stellen in *Südarab. Exped.*, VI, III, Šḫauri-Texte, 41. $_{19}$ *ad yum gaḥgeh*, bezw. 44 $_{8}$ *nhâr gaḥgéḥ*. Vielleicht gehört auch وَجَعَ, resp. مُوجَع antrum, refugium, asylum hieher, vgl. auch أَوْجَعَ den Vorhang des Zeltes herablassen.

arabischen Bevölkerung in Sfax verweisend. Wie verhält sich aber ar. رَهْمَة ‚andauernder, dünner Regen' zu *raḥmêt* ‚Regen'? Steht hier bloß *ḥ* statt ه oder umgekehrt?

M. BITTNER.

Armenisch ցուպ *und* վրձին. — Wohin gehört armenisch ցուպ (*tsup*) stick, switch, rod; beams or rays of light; — ծերութեան իմոյ fig. the staff of my old age; — պանդխտաց, Jacob's-staff; — Հովուի, shepherd's crook; — կաղաց, crutch; — Հնդիկ, ebony; — եպսական, pastoral-staff, crosier; — ի ձեռին, stick in hand; — շրջիլ ի ցպոյ, to go or walk with crutches — So BEDROSSIAN, *New Dictionary, Armenian-English* s. v. — zu neupersisch چوب (*čûb*) Holz, Prügel, Knüttel, Stock u. dgl. (auch چوبين *čūbîn* hölzern)? Und türkisch صوپه (*sopa*) gros bâton, gourdin, bastonnade? Jedenfalls klingen *tsup, čûb* und *sopa* aneinander an! Ebenso wie armenisch վրձին (*wrdsin*) brush; — նկարչաց brush, pencil; — զգեստուց, Հերաց, ատամանց, եղնգանց, &c., clothes-brush, hair-, tooth-, nail- — ebendort — und türkisch فرچه oder فورچه (*fyrtcha*) brosse, pinceau — so SAMY BEY (mit der Bemerkung [mot ital.] — sic!) — das sogar an unser ‚Bürste, Borste, brosse, brush' erinnert.

M. BITTNER.

Türkische Etymologien.

پوت *pot* Falte, SAMY BEY (Dictionn. turc-franç.) = pli, qui a des plis, plissé, ist das armen. փոթ (*p̔ot*) Falte, auch als پوط *poṭ* bauschiges Kleid (ZENKER, Türk.-arab.-pers. Handwörterbuch), davon t. پوتور *potur* faltig, runzelig (ZENKER), t. پورت *purt* Falte (ZENKER), t. پوتراق *putraḳ* qui a des plis (SAMY BEY); das genuine türkische Wort für Falte ist بوروش *buruš* von بورمق *burmaḳ* drehen, winden. Desgleichen ist auch پوتك *potik* Falte (ZENKER) kein türkisches Wort, sondern mit armen. փոթիկ (*p̔otik*) Falte identisch; dazu t. پوتوق *potuḳ* large et à plusieurs plis (SAMY BEY) und پوتكلمك *potiklemek* kräuseln (ZENKER).

پيس, پس *pis* schlecht, schmutzig (ZENKER), impropre, sale, immonde (SAMY BEY), ist wohl auch ein armen. Lehnwort, und zwar

= armen. բիծ (*bic*), im Westarmenischen *pitz* gesprochen, = schmutzig, garstig, fleckig. Davon t. پیسلمك, پیسلهمك *pislemek* salir, fienter, uriner, t. پیسلك *pislik* malpropreté, saleté, immondices (SAMY BEY).

بنه‌کید *binegid* Teigschüssel (ZENKER), ist das armen. պնակիտ (westarmen. *bnagid*) Brettchen, Brett, Platte, Tafel.

پط *paṭ* flach, breit (ZENKER), پات *pat*, plat, -e; tout ce qui a une forme plate (SAMY BEY), besonders in پط بورون *paṭ burun* stumpfnasig erinnert mich an armen. բութ (westarmen. *put*).

تل *tel* Faden, Draht, SAMY BEY: fil de laiton ou d'autre métal, fil quelconque, télégraphe, télégramme. Dieses interessante Wort, welches im Osmanisch-Türkischen namentlich in der Redensart تل چکمك, — اورمق (*tel čekmek*, — *wurmaḳ*) telegraphieren allgemein gebraucht wird, ist entweder mit dem gemeintürk. دیل *dil* Zunge, kas.-tatar. تل *til*, تلمك *tilmäk* Späne abspalten, der Länge nach Streifen schneiden, zusammenzustellen oder aber das armen. թելուց (*ṫel*) Faden, Draht, Seil, was meiner Ansicht nach auch das Richtige ist.[1] Für diese Annahme spricht das beschränkte Vorkommen von t. تل *tel* in den türk.-tatar. Dialekten, da es nach RADLOFF (Wörterbuch) nur im Osmanischen, Azerbajdschanischen und Krim-Tatarischen vorkommt, also in Dialekten, die in solchen Gegenden gesprochen werden, die auch zahlreich von Armeniern besiedelt sind. Auch dürfte diese Entlehnung aus dem Armenischen eine sehr junge sein, da die älteren türkischen Wörterbücher, wie das لغت اختری (*luġet-i aḫterî*), dieses Wort nicht kennen.[2] Sie bringen das genuine türkische ایپلك *iplik*, ar. = خیط *ḫajṭ*, سلك *silk*, pers. = تار *târ*. Erst das MENINSKIsche Wörterbuch (Thesaurus ling. orient. etc. Viennae 1680, Bd. I,

[1] Vgl. J. KÚNOS, Török népetimológia (Keleti Szemle, Budapest, Bd. 2, S. 80): A sürgöny nemzetközi ‚telegraf' nevéből a török nyelvszokás egy ‚tel' szót vont el, mely fonalat jelent, és a melylyel a hosszabb idegen szót helyettesitik.

[2] Auch im arab.-türk. Wörterbuche eines unbekannten Verfassers, welches sich handschriftlich in der k. k. Hofbibliothek zu Wien befindet und aus dem Jahre 1540 stammt (A. F. 39, fol. 109 v), kommt تل nicht vor.

S. 1356) enthält das Wort تل *tel*, تيل *til*, *tél*, das wohl MENINSKI, ein Pole, von den Tatarisch sprechenden Armeniern Polens, in deren tatar. Idiom das Wort դել = arm. թել, polnisch տրոթ (*drot̔*)[1] vorkommt, gehört haben mag. Daß armen. թել nicht umgekehrt eine Entlehnung des türk. Wortes تل, sondern ein altes, echt armenisches Wort ist, dafür spricht sein Vorkommen in der armenischen Bibel, die schon im 5. Jahrhundert n. Chr. ins Armenische übersetzt wurde. Und zwar findet es sich daselbst im 2. Buche Moses, Kap. 39, v. 3; և Հատանէին զթիթղունս ոսկւոյն թելս թելս՝ անկանել ընդ կապուտակին և ընդ ծիրանւոյն . . . etc.[2] Auch müßte armen. թել, falls es das türk. تل wäre, mit է (*ē*), nicht aber mit ե (*jetsch*) geschrieben sein.

كندى, var. كندو *gendi*(*ü*), *kendi*(*ü*), selbst, er selbst etc. Die Etymologie dieses Wortes ist meines Wissens noch nicht festgestellt. Es kommt außer im Osmanischen nur noch im Kumanischen[3] und Armenisch-Tatarischen[4] vor. Da dieses Wort nicht allen türk.-tatarischen Dialekten gemeinsam ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß كندى *kendi* (*gendi*) ein Lehnwort ist, und zwar aus dem Ungarischen, wo ein *kend* in der Bedeutung ‚er, es, ihr' vorkommt. Dieses ungar. *kend* ist, wie allgemein angenommen wird (vgl. SZARVAS GÁBOR, Magyar nyelvőr, Bd. 10, S. 166 und SZARVAS-SIMONYI, Lexicon ling. hung. aevi antiquioris, Bd. 2, S 153), aus *kegyelmed* deine Gnade, deine Gunst, Euer Gnaden, kontrahiert. Die Entlehnung müßte meiner Ansicht nach in sehr früher Zeit erfolgt sein, als die Ungarn noch an der unteren Wolga saßen, im alten Kiptschak, wo auch die Kumanen lange

---

[1] Vgl. Armen.-tatar. Wörterbuch, Cod. Arm. Nr. 3 der k. k. Hofbibliothek in Wien, fol. 39 v. Hier ist irrtümlicherweise arm. թել mit է (թէլ) geschrieben.

[2] Vgl. Գիրք աստուածաշունչք Հին և Նոր կտակարանաց, ի Վենետիկ 1860, եջ 84.

[3] Vgl. Cod. Cumanicus, ed. G. KUHN, pag. 271: chendim egomet, chendima mihi ipso, und pag. 262: kensi ipse.

[4] Darunter verstehe ich jenes Tatarisch, dessen sich die Armenier Polens im 16. und 17. Jahrhundert bedienten, vgl. meine ‚Sprachprobe eines armen.-tatar. Dialektes in Polen' in *WZKM.*, Bd. XXVI, S. 307 ff.

ihre Wohnsitze hatten, bevor sie nach dem Westen aufbrachen. Ob der Würdentitel كندە bei den Magyaren der Völkerwanderung, der nach MUNKÁCSI (Keleti Szemle, Budapest 1909, Bd. x, S. 179) auf das altaisch. *kündü*, *kündi* Ehre, Achtung, mongol. *kundu* (*kündü*) zurückgehen soll, auch mit unserem كندى irgendwie zusammenhängt oder gar mit ihm identisch ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

نرەدە *nerede* wo? Dieses Wörtchen ist, wie die meisten türkischen Wörterbücher richtig angeben, aus نه آرادە *ne arada* (آرا, var. آرە *ara* Mitte, Zwischenraum, Distanz, Raum) kontrahiert, während JEHLITSCHKA (Türk. Konversations-Grammatik, Heidelberg 1895, S. 51) es aus نه يردە *ne jerde* (ير *jer* Ort, Stelle, Platz) erklärt; doch würde man dann *nerde* (aus *ne jerde*) und nicht *nerede* erhalten haben. Auffallend in نرەدە *nerede* ist nur, daß das Wörtchen نه *ne*, das doch den palatalen Vokal *e* hat, das guttural vokalisierte Wort آرا *ara*, bei seiner Verschmelzung mit diesem, palatal vokalisieren konnte. In anderen Fällen, wo auf das Wörtchen نه ein vokalisch anlautendes Wort folgt, fällt der Vokal *e* ab und es tritt an seine Stelle der Anlautvokal des folgenden Wortes, z. B. نولمش *nolmuš* = نه اولمش *ne olmuš*, نيچون *ničün* = نه ايچون *ne ičün*, نصل *naṣl* = نه اصل *ne aṣl*, نسترسن *nistersin* = نه استرسن *ne istersin*. Es ist also *nerede* = *ne* (*a*)*rada* zu setzen, wie *burada* = *bu* (*a*)*rada*, *orada* = *o* (*a*)*rada*, *šurada* = *šu* (*a*)*rada*.

Dr. FRIEDRICH V. KRAELITZ.

Zu osmanisch-türkisch ماونه. — Meine *WZKM.*, Bd. xxv, S. 69, Anm. 4 notierten Ausführungen über dieses Wort möchte ich nach freundlichen Mitteilungen meines hochverehrten Lehrers Prof. Dr. M. BITTNER, wie folgt, richtigstellen und ergänzen.

Da ماونه im Osmanisch-Türkischen nicht bloß *mauna*, sondern auch *mawuna* (mit einem zwischen *a* und *u* eingeschobenen *w*) ausgesprochen wird, so kann dieses Wort kein ع enthalten und daher nicht direkt auf einen arabischen Ausdruck zurückgehen. Die tür-

kische Sprache besitzt in ihren maritimen Terminis eine große Anzahl italienischer Wörter, weshalb wohl anzunehmen ist, daß auch unser *mauna* (*mawuna*) das ital. *maona* ist, das selber allerdings auf einen arabischen Ausdruck wie معونة oder ماعونة (*ma'ûna, mâ'ûna*) zurückgehen dürfte, und zwar mit ع, wofür schon das *h* im Mittellat. *mahona*, respektive Span.-Franz. *mahonne* (*maonne*) spricht. Dabei muß das Romanische das arabische Wort dem Arabischen jedenfalls direkt entlehnt und nicht etwa durch das Türkische vermittelt bekommen haben.

Wenn aber trotzdem unser fragliches *mauna* im Türkischen auch ماعونه (mit ع) geschrieben wird,[1] so ist hier vom türk. Standpunkt das ع sekundär. Der Fall liegt so wie bei dem osm.-türk. *awrat* Frau, das seiner Herkunft nach nicht arabisch, sondern turanisch ist und nur deshalb عورت — mit ع — geschrieben wird, weil es an das arab. عَوْرَةٌ Scham, das im Osmanischen als عورت *awret* parties du corps que la pudeur ne permet pas de montrer (SAMY BEY, l. c., pag. 743) gebraucht wird, anklingt. Was die Schreibung unseres Wortes mit غ anbelangt, nämlich مغونه, so ist in dieser das غ nicht aus ع verschrieben, sondern es liegt hier der im Türkischen nicht geradezu seltene Fall vor, daß zwischenvokaliges *w* (*mawuna*) nicht bloß durch و, sondern auch durch غ bezeichnet wird. Vgl. JEHLITSCHKA, Türk. Konversations-Grammatik S. 11 oben Anm. und KÚNOS, Oszmán-török nyelvkönyv S. 199, z. B.: قوغه, قووه *ḳoġa—ḳowa* Eimer, قاغوق, قاوق *ḳaġuḳ—ḳawuḳ* Tuchmütze, قوغان, قوان *ḳoġan—ḳowan* Bienenstock, كوكه, كووه *güge—güwe* Motte, كوكز, كووز *gügez—güwez* dunkelblau mit einem Stich ins rote, violett etc. oder طاوق *ṭawuḳ* Huhn auch طاغوق geschrieben u. dgl. Nach falscher Analogie schreibt man nun das *mawuna* ausgesprochene ماونه (ماوونه) statt mit *w* auch mit غ als ماغونه, wie z. B. ZENKER beide Schreibweisen hat.

[1] Vgl. SAMY BEY, Dictionn. turc-franç., Constantinople 1885, S. 954.

Dr. FRIEDRICH V. KRAELITZ.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1912 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

Archives d'études orientales publiées par J. A. LUNDELL.

Vol. 1. Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth par E. MATTSSON.

Vol. 2. Études sur le culte d'Ichtar par N. NILSSON.

Vol. 3. Sur la formation du gén. plur. en serbe par A. KARLGREN.

Vol. 4. Les débuts de la cartographie du Japon par E. W. DAHLGREN.

Upsala, K. W. APPELBERG; Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1911.

BANSE, EWALD, Tripolis. Abenteuer und Forschungen im Orient. Bd. I. Weimar, A. DUNCKER, 1912.

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum by G. MARGOLIOUTH. Part III. Sections II.—VII: Ethics; philosophy; poetry; philology; mathematics and astronomy; medicine. Sold ad the British Museum. London, 1912.

Catalogus Codicum manu scriptorum Bibliothecae regiae Monacensis. Tom I. Pars VI. Codices Sanscriticos complectens. Monachii, sumptibus Bibliothecae regiae. 1912.

COEDÈS, G., Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'extrême orient depuis le IVe siècle av. J.-C. jusqu'au XIVe siècle. (Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine.) Paris, E. LEROUX, 1910.

Comité de conservation des monuments de l'art arabe. Exercise: 1909, 1910. Fascicules: vingt sixième et septième. Procès-Verbaux des séances. Rapports de la section technique. Le Caire, imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1910, 1911.

Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J. B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT.

Scriptores Arabici. Textus. Series tertia, tomus V: Agapius Episcopus Mabbugensis historia universalis ed. P. L. CHEIKHO.

Scriptores Aethiopici. Textus. Series altera, tomus XXV: Vitae sanctorum indigenarum I: Acta S. Walatta Pēṭros. II: Miracula S. Zara-Buruk. — Versio. Series altera, tomus VI: Annales regum Iyāsu II et Jyo'as, interpretatus est J. GUIDI.

Scriptores Syri. Textus, Series secunda, tomus XCI: Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, ed. R. H. CONNOLLY.

Lipsiae, O. HARRASSOWITZ, 1911/12.

Čtenija v imperatorskom obščestvě istoriji i drevnostiji Rossijskix — V Moskovskom universitetě 1, 2 — 1912, Moskva.

Dhanaṃjaya, The Daśarūpa. A treatise on Hindu dramaturgy, now first translated from the Sanskrit with the text and an introduction and notes by G. C. O. HAAS. Columbia University Indo-Iranian-Series, ed. by A.V.W. JACKSON, Vol. VII. New York, Columbia University Press, 1912.

ENDEMANN, K., Wörterbuch der Sotho-Sprache. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes. Bd. VII. Hamburg, L. FRIEDERICHSEN & Co., 1911.

Epigraphia Zeylanica. Being lithic and other inscriptions of Ceylon. Vol. I. Part VI. Ed. and transl. by DON M. DE ZILVA WICKREMASINGHE. London, Oxford University Press, 1912.

Festschrift, VILHELM THOMSEN zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 25. Januar 1912 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1912.

GÄRTNER, EUGEN, Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit. Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Bd. II, Heft 2—4. Berlin, MEYER & MÜLLER, 1912.

GIBB, E. J. W., Memorial Series. Vol. VI. 5: Jáqút's Irshád al-aríb ilá maʿrifat al-adíb or ‚Dictionary of learned men' ed. by D. G. MARGOLIOUTH, vol. V. -- Vol. XVIII. 2: Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din, ed. par E. BLOCHET. Leyden, E. J. BRILL; London, LUZAC & Co., 1911.

Grantha Pradarsani. A collection of rare and ancient oriental works. Ed. a. publ. by S. P. Ranganathasvami Aryavaraguru. At the Arsha Press, Vizagapatam, 1912.

GRIERSON, G. A., A manual of the Kāshmīrī language comprising grammar, phrase-book and vocabularies. Vol. I—II. Oxford, Clarendon Press, 1911.

Handess Amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Wien, Mechitharisten. Nr. 12, 1911; Nr. 1—12, 1912.

HEYNE, A., Orientalistisches Datenbuch. Eine Sammlung von Geburts- und Todesdaten von Orientalisten seit den Anfängen der orientalischen Sprachwissenschaft bis auf die Gegenwart in alphabetischer Ordnung. In Kommission bei O. HARRASSOWITZ, Leipzig, 1912.

HOGARTH, D. G., Hittite Problems and the excavation of Carchemish. From the proceedings of the British Academy, vol. V. London. Publ. for the British Academy by H. FROWDE, Oxford University Press, 1911.

Horae Semiticae No. IX: The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios. From a Palestinian Syriac and Arabic palimpsest transcribed by AGNES SMITH LEWIS. Cambrigde, University Press, 1912.

HUART, CL., Histoire des Arabes. Tome I. Paris, PAUL GEUTHNER, 1912.

JOHANN GEORG, Herzog zu Sachsen, Das Katharinenkloster am Sinai mit 43 Abbildungen auf 12 Tafeln. Tagebuchblätter aus Nordsyrien. B. G. TEUBNER, Leipzig und Berlin, 1912.

Journal, American of, Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XVI, No. 1—4, 1912. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Vol. III, No. 2—4. Norwood, Mass. Published for the Institute by the Norwood Press, 1912.

Journal Asiatique. Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales, publié par la Société Asiatique. Dixième série. Tome XIX; XX, 1—3. Paris, ERNEST LEROUX, 1912.

Journal of the American Oriental Society. Edited by JAMES R. JEWETT and HANNS OERTEL. Thirty second Volume. Part II—IV. The American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1912.

Journal, The American, of Philology, ed. by BASIL L. GILDERSLEEVE, XXXIII, 1—4. Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1912.

Journal of the Panjab Historical Society. Vol. I. No. 1 (pp. 1—106). Calcutta: At the Baptist Mission Press and publ. by the Panjab Historical Society. 1911.

KOHLER, J. und UNGNAD, A., Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums von Xerxes bis Mithridates II. (485—93 v. Chr.). Leipzig, E. PFEIFFER, 1911.

KOSCHAKER, PAUL, Babylonisch-Assyrisches Bürgschaftsrecht. Ein Beitrag zur Lehre von Schuld und Haftung. Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1908/9 aus Anlaß der Wiederkehr des Jahrestages ihrer Vervollständigung. Leipzig, TEUBNER, 1911.

KRATCHKOVSKY, J., Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī. Kitāb al-Aḫbār aṭ-Ṭiwāl. Préface, variantes et index. E. J. BRILL, Leiden, 1912.

LAJONQUIÈRE, E. LUNET DE, Inventaire descriptif des monuments du Cambodge. Tome troisième. Publications de l'école française d'extrême-orient, vol. IX. Paris, imprimerie nationale, E. LEROUX, 1911.

LAMMENS, H., J. S., Faṭima et les filles de Mahomet, notes critiques par l'étude de la Sīra. Scripta Pontificii instituti biblici. Romae, 1912.

Light, The, of truth, or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review. A monthly journal devoted to the study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta philosophy and mysticism, prognostic astronomy and Indo-Dravidian culture. Vol. XII. 11, 12. Edited by V. V. RAMANAN. Madras, at the ‚Meykanḍān' Press, 1911.

Loghat el Arab. Revue littéraire, scientifique et historique paraissante une fois

le mois, sous la direction des Pères Carmes de Mésopotamie. Redacteur en chef: Le P. ANASTASE MARIE Carme, Bagdad, 1912.

Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-lettres-arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. xve année. No. 1—12, 1912. Beyrouth, Imprimerie Catholique.

MARÇAIS, W., Textes arabes de Tanger. Transcription, traduction annotée, glossaire. Bibliothèque de l'école des langues orientales vivantes. Paris, imprimerie nationale, ERNEST LEROUX, 1911.

MAXUDIANZ, M., Le parler arménien d'Akn (quartier bas). Paris, PAUL GEUTHNER, 1912.

MEINHOF, C., Die Sprachen der Hamiten. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes. Bd. IX. Hamburg, L. FRIEDERICHSEN & Co. 1912.

Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. v. LICHTENBERG. Bd. v, 3/4. Bd. VI, 1—3. Berlin, Stuttgart, Leipzig. Verlag von W. KOHLHAMMER, 1911/1912.

Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Serie I. Tomo VI. 1911/12. Sezione di scienze giuridiche. Fasc. unico. — Sezione di scienze storico-filologiche. Fasc. unico. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani, 1912.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XIV. Teil 1. Tokyo, für Europa BEHREND & Co., Berlin, 1912.

Monde, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Rédaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. VI. Fasc. 1, 2. Uppsala, Lundström; Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1912.

MÜLLER, N., Die jüdische Katakombe am Monteverde in Rom. Mit 12 Abbildungen. Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. G. FOCK, Leipzig, 1912.

MUIR, W., The life of Muhammad from original sources. A new and revised edition by T. H. WEIR. Edinburgh, JOHN GRANT, 1912.

MŽIK, H. v., Reise des Arabers Ibn Batūta durch Indien und China. Bibliothek denkwürdiger Reisen. Bd. v. Hamburg, Gutenbergverlag, 1911.

Naḳā'iḍ, The, of Jarīr and al-Farazdaḳ ed. by ANTHONY ASHLEY BEVAN. Vol. III. Indices and glossary. E. J. BRILL, Leiden, 1908—1912.

NICOLAS, A. L. M., Essai sur le Chéïkhisme IV: La science de dieu. Paris, PAUL GEUTHNER, 1911.

— — Le Chéïkhisme, Fasc. III: La doctrine. Extrait de la Revue du Monde Musulman. Paris, ERNEST LEROUX, 1911.

NÖLDEKE, TH., Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna. Schriften

der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 12. Heft. Straßburg, K. Trübner, 1912.

Popper, W., Abū'l-Maḥāsin ibn Taghrī Birdī's Annals entitled An-Nujūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Kāhira. Vol. II. Part 2, No. 3. University of California publications in Semitic philology. Vol. II. No. 3. Leiden, E. J. Brill, 1909—1912.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. XX. Fasc. 7—10. Vol. XXI. Fasc. 1—6. Roma, Tipografia della Accademia, 1911, 1912.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienza dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Seria prima. Vol. IV, V. 1910—1912. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmegiani, 1911—1912.

Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle Série. Neuvième année, 1912. No. 1—4. Paris, Lecoffre, 1912.

Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della Scuola Orientale nella Università di Roma. Anno IV. Vol. IV. Fasc. 2—4. Roma, 1911, 1912.

Ronzevalle, P. L., Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et specialement d'Adrianople. Extrait du Journal Asiatique 1911. Paris, Imprimerie nationale, 1912.

Sacerdoce, Le, ou 1ère Homélie sur le sacerdoce par St. J. Maron, traduit du Syriaque par le P. Joseph Hobéica, religieux Maronite Libanais.

Salzberger, G., Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur. Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Bd. II, Heft 1. Berlin, Mayer und Müller, 1912.

Scheil, P., La chronologie rectifiée du règne de Hammurabi. Extrait des Mémoires de l'academie des inscriptions et belles lettres, tom. XXXIX. Paris, Imprimerie nationale, 1912.

Seyyèd Ali Mohammed dit le Bab, Le Béyan Persan, traduit du persan par A. L. M. Nicolas. Tom. I. Paris, Paul Geuthner, 1911.

Smith, D. E. and Karpinski, L. Ch., The Hindū Arabic Numerals. Boston and London, Ginn & Co., 1911.

Stein, M. Aurel, Ruins of desert Cathay. Personal narrative of explorations in central Asia and westernmost China. Vol. I, II. Macmillan & Co, London, 1912.

Stimmen, religiöse, der Völker, herausgeg. von W. Otto. Die Religion des alten Indien II: Bhagavad-Gīta, des Erhabenen Sang, übertragen und eingeleitet von Leopold v. Schroeder. E. Diederichs, Jena, 1912.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgeg. von E. DRERUP, H. GRIMME und J. P. KIRSCH. Bd. IV, Heft 5: PÖRTNER, B., Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit. — Bd. V, Heft 3/4: DÖLGER, F. J., Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. — Bd. VI. 1/2: SCHERMANN, Th., Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. — Erster Ergänzungsband: SCHOLLMEYER, A., Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš Paderborn, F. Schöningh, 1911/1912.

Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum, Part I. Chiefly from the reign of Lugalandos and Urukagina of Lagash. Copied with introduction and index of names of persons by M. J. HUSSEY. Harvard Semitic Series, Vol. III. Cambridge, Harvard University, 1912.

VIROLLEAUD, Ch., L'astrologie chaldéenne Le livre intitulé «enuma (Anu) ilu Bêl» publié, transcrit et commenté. Second supplément, texte cunéiforme (1re partie). Paris, PAUL GEUTHNER, 1912.

WESTERMANN, D., The Nuer language. Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang XV. Abt. III Afrikanische Studien. Berlin, 1912, Reichsdruckerei.

— — Die Sprachverhältnisse Togos. Separatabdruck aus dem Evang. Missions-Magazin, Heft 6, 1912.

WINTERNITZ, M., Geschichte der indischen Litteratur II. Bd. 1. Hälfte: Die buddhistische Litteratur. (Die Litteraturen des Ostens. IX. Bd. 2. Abteilung, 1. Hälfte.) C. F. AMELANG, Leipzig, 1912.

WIRTH, A., Geschichte der Türken. FRANCKHsche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1912.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von KARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung Bd. II. Heft 2. Verlag von DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin, 1911.

Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias.

Von

Dr. **Sylvester Octavian Isopescul.**

I. Das älteste prophetische Buch des A. B. ist nach dem Ergebnisse der meisten neueren Forschungen das Buch des Propheten Abdias. Wer jedoch dieser Prophet war, das konnte bis heute nicht festgestellt werden, da über seine Persönlichkeit keine einzige Quelle etwas Bestimmtes berichtet, sondern bloß einige Sagen auf uns gekommen sind, welche in den meisten Fällen gar nicht miteinander übereinstimmen, ja sich sogar — mittelbar oder unmittelbar — widersprechen.

Das Werkchen selbst gibt uns über seinen Verfasser keinen Aufschluß; es nennt nicht einmal seine Eltern, sondern hebt sofort mit dem zu behandelnden Stoffe an. Bloß der Name des Propheten ist gleich zu Anfang an zweiter Stelle zu lesen, damit ist uns aber durchaus nicht gedient, da wir daraus nichts entnehmen können.

Dieser Name hat die Gestalt עבדיה und ist ein Kompositum von עבד, arbeiten, dienen, verehren, und von יה, einer Abkürzung des Tetragrammas יהוה, also synonym mit dem arabischen Personennamen عبد الله und der Bedeutung nach soviel als Diener des Jahve, Verehrer des Jahve, cultor Domini (*δοῦλος ἐξομολογητός* Hesych.). Wie der Name ausgesprochen werden soll, ist bis heute unsicher; denn anders wird er in der Synagoge und anders in der Kirche ausgesprochen. Nach der Masora soll ʿObadjā ausgesprochen werden, die LXX jedoch lasen anders, da bei ihnen Gestalten wie *Ὀβδιοῦ*, *Ἀβ-*

δίου, Ἀβδείου (Titel der Weissagung) in der griechischen Transskription vorkommen. Die erste Lesart der LXX ist die am meisten verbürgte. Die Divergenz zwischen Masora und LXX hat ihren Grund im ersten Gliede des zusammengesetzten Namens, d. h. in עבד. Es leiten nämlich die Rabbinen den ersten Teil des Namens vom part. praes. עוֹבֵד, während die LXX hier das Substantivum עֶבֶד lasen, welchen beiden Worten im großen und ganzen dieselbe Bedeutung beizumessen ist. Die syrische Pešittâ transkribiert den Namen des Propheten ܥܒܕܝܐ, während der hl. Hieronymus die zweite Lesart der LXX, d. h. Abdias annahm.

Welche von diesen Lesarten die sicherere ist, das ist schwer zu entscheiden; doch wollen wir es versuchen, die wahrscheinlichere festzustellen. Es muß uns nämlich auffallen, daß wir diesen Namen nirgends in der Gestalt עובדיה oder עובדיהו geschrieben finden; daraus können wir schließen, daß die Lesart *Ἀβδίας* sicherer ist als die masoretische, d. h. es ist natürlicher עַבְדִּיָּה als עֹבַדְיָה zu punktieren, da es infolge des zwischen ע und ב fehlenden ו ratsamer ist, עֶבֶד־יָה als עוֹבֵד־יָה anzunehmen.

II. Viel schwieriger ist die Lösung der Frage betreffs des Zeitalters unseres Propheten. Die über ihn vorhandenen Traditionen entbehren jedweden kritischen Wertes und können infolgedessen auch zur Feststellung des Zeitalters unseres Propheten nicht mit Erfolg angewendet werden. Ihrem Ursprunge nach werden diese Traditionen eingeteilt:

a) in die synagogalen oder jüdischen und

b) in die christlich-patristischen Traditionen.

ad a) Was die synagogalen Traditionen betrifft, so sind diese jedweder sicheren Grundlage bar; sie sind bloß Ergebnisse rabbinischer Spitzfindigkeiten. Sowie überall waren die Rabbinen auch hier bestrebt, mehr zu wissen, als ihnen die hl. Schrift bietet: sie wollten also völlig bestimmen, wer unser Prophet war, woher er stammt, durch welche Taten er sich in seinem Leben ausgezeichnet hat usw. Als erste Quelle zu diesem Zwecke mußte den Rabbinen natürlicherweise die hl. Schrift dienen. Und wirklich figurieren unter dem

Namen Abdias in der hl. Schrift des A. B. mehrere Personen, so: ein frommer Schloßhauptmann des Königs Achab (I Reg. 18, 3 ss.), ein Fürst aus Juda unter Josaphat (II Chr. 17, 7), ein tapferer Gadite unter David (I Chr. 12, 9), ein Benjaminit (I Chr. 8, 38), ein Issacharit (I Chr. 7, 3), ein Zabulonit (I Chr. 27, 19), mehrere Leviten (I Chr. 9, 16. 44. II Chr. 34, 12) und verschiedene Männer nach dem Exile (I Chr. 3, 21. Esdr. 8, 9. Neh. 10, 16). Unter diesen schien nun den Rabbinen der Schloßhauptmann des Königs Achab identisch mit dem Propheten Abdias, und sie bildeten über letzteren folgende Tradition:

Abdias ist edomitischen Ursprunges und von Gott gesandt, um sein Volk zurechtzuweisen und zu bessern. Unter Achab und Jezabel rettet er hundert Propheten vor der Verfolgung der Königin, indem er je fünfzig in einer Grotte einschließt. Dieses fromme Werk bewegt Gott, ihm die Gabe der Weissagung zu verleihen.[1] Solange es

---

[1] Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin Fol. 39 b: כתיב (מלכים א יח) ויקרא אחאב אל עובדיהו אשר על הבית ועובדיה היה ירא ה׳ מאד מאי קאמר קרא א״ר יצחק א״ל ביעקב כתיב (בראשית ל) נחשתי ויברכני ה׳ בגללך ביוסף כתי׳ (שם לט) ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף ביתא דהוא גברא לא הוה מיבריך שמא ירא אלהים אתה יצתה בת קול ואמרה ועובדיה היה ירא את ה׳ מאד אבל ביתו של אחאב אינו מזומן לברכה א״ר אבא גדול שנאמר בעובדיהו יותר ממה שנאמר באברהם דאילו באברהם לא כתיב מאד ובעובדיהו כתיב מאד א״ר יצחק מפני מה זכה עובדיהו לנביאות מפני שהחביא מאה נביאים במערה שנא׳ (מ״א יח) ויהי בהכרית איזבל את נביאי ה׳ ויקח עובדיהו מאה נביאים ויחביאים חמשים איש במערה וגו׳ מ״ש חמשים איש א״ר אלעזר מיעקב לימד שנא׳ (בראשית לג) והיה המחנה הנאשר לפליטה ר׳ אבהו אמר לפי שאין מערה מחזקת יותר מחמשים (עובדיהו א) חזון עובדיה כה אמר ה׳ אלהים לאדום וגו׳ מאי שנא עובדיה לאדום אמר רב יצחק אמר הקב״א יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים ולא לימד ממעשיהם וינבא על עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ולא לימד ממעשיהם אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משום רבי מאיר עובדיה גר אדומי היה והיינו דאמרי אינשי מיניה רביה אבא ניזיל ביה נרגא [Es steht geschrieben (I Reg. 18): ‚Da rief Achab den ʿObadja, welcher dem Hause vorstand, und ʿObadja fürchtete sehr den Ewigen.' Was sagt die Schrift? R. Jiṣchak hat gesagt: Von Jakob steht geschrieben (Gen. 30): ‚Ich habe wahrgenommen, daß mich der Ewige gesegnet hat um deinetwillen'; von Joseph steht geschrieben (ebendaselbst 39): ‚Und es segnete der Ewige das Haus des Ägypters um Josephs willen.' Das Haus jenes Mannes war nicht gesegnet. Da du wohl Gott nicht fürchtest? Da kam eine Stimme und sagte: ʿObadja fürchtet sehr den Ewigen, jedoch das Haus Achabs ist nicht zum Segen bestimmt. R. Abba hat gesagt: Das über ʿObadja Gesagte ist größer als das, was über Abraham gesagt wird, da von Abraham nicht geschrieben steht sehr

Abdias vermag, trägt er selbst, da er sehr reich ist, Sorge für den Unterhalt der Propheten. Dennoch reichen ihm später die Mittel zu diesem Zwecke nicht mehr aus; er wendet sich daher an Joram, den Sohn Achabs und entlehnt von ihm Geld auf Zinsen.[1] Nach

---

(מאד), von ʿObadja hingegen: sehr. R. Jiṣchak hat gesagt: Weshalb war ʿObadja der Prophetie würdig? Weil er hundert Propheten in einer Höhle verbarg, wie es gesagt wird (1 Reg. 18): ,Und es geschah, als Jezebel die Propheten des Ewigen vernichtete, da nahm ʿObadja hundert Propheten und verbarg sie, je fünfzig in einer Höhle usw.' Warum je fünfzig? R. Eliezer hat gesagt: Von Jakob lernte er dies, wie es gesagt wird (Gen. 32): ,Und das übriggebliebene Lager kann gerettet werden.' R. Abahu hat gesagt: Weil die Höhle nicht mehr als fünfzig umfassen konnte. (ʿObadja 1:) ,Gesicht ʿObadjas: so sprach der Ewige, Gott, zu Edom usw.' Warum wandte sich ʿObadja gegen Edom? R. Jiṣchak hat gesagt: ,Der Heilige, gebenedeit sei Er, hat gesagt: ,Es möge kommen ʿObadja, der zwischen zwei Missetätern gewohnt hat und nicht ihre Werke lernte, und er möge weissagen wider Esau, den Übeltäter, der zwischen zwei Gerechten gewohnt hat und nicht ihre Werke erlernte.' Ephraim Makšaa, ein Schüler des R. Meïr, sprach im Namen des R. Meïr: ,ʿObadja war ein edomitischer Proselyt; dies ist, was die Leute zu sagen pflegen: Aus seiner Mitte selbst werde ich kommen, um ihm Schaden zuzufügen.] Rabbi Salomo Jarchi (רבי שלמה יצחקי = ר" שי) zu Anfang seines Kommentars zum Propheten ʿObadja: חזון עבדיה מאי שנא עבדיה לאדום ולא ניבא נבואה אחרית אמרו חכמים עבדיה גר אדומי אמר הקב"ה מהם ובהם אביא עליהם ובא עבדיה שדר בין שני רשעים אחאב ויזבל ולא למד ממעשיהם ויפרע מעשו הרשע שדר בין שני צדיקים יצחק ורבקה ולא למד ממעשיהם [Gesicht ʿObadjas. Aus welchem Grunde wandte sich ʿObadja wider Edom und weissagte keine andere Prophezeiung? Es sprachen die Weisen: ,ʿObadja war ein edomitischer Proselyt.' Es sprach der Heilige, gebenedeiet sei Er: ,Von zwischen ihnen und von unter ihnen werde ich über sie bringen (d. h. einen Strafredner).' Da kam ʿObadja, welcher zwischen zwei Gottlosen, Achab und Jezebel wohnte, und nichts von ihren Werken lernte, um es dem gottlosen Esau, der zwischen zwei Gerechten, Isaak und Rebeka wohnte und dennoch von ihren Werken nichts lernte, heimzuzahlen] — Diese hier durch zwei Autoritäten vertretene rabbinische Ansicht hat sich allgemein eingebürgert. Sie wird beinahe von allen rabbinischen Kommentatoren bloß in anderer äußerlicher Form wiederholt, und zwar in der Art, wie es hier ר" שי tat.

[1] Jalkut zu II Reg. 31, 4: ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית והיה עשיר יותר מדאי והציג כל ממונו לצדקה שהיה זן את הנביאים כיון שבא כל אותו הרעה* היה לוה בנשך מן יהורם בן אחאב מה שהיה מספיק לנביאם [Und es rief Achab den ʿObadja, welcher dem Hause vorstand; und dieser war ungemein reich und verwendete sein ganzes Geld für Gerechtigkeit (d. h. wohltätige Zwecke), weil er die Propheten ernährte. Als nun jenes ganze Übel* kam, da entlehnte er auf Zins von Joram, dem Sohne Achabs, was notwendig zum Unterhalte der Propheten war.] — Das mit einem Sternchen bezeichnete Wort lautet nach einer anderen Lesart רעב, Hungersnot.

Abdias' Tode bleiben Schulden, infolge deren die Gläubiger über seine Gattin herfallen und deren Kinder als Sklaven veräußern wollen, um sich auf diese Weise schadlos zu halten. Die verzweifelnde Witwe bittet Elisaeum um Hilfe (II Reg. 4, 1). Dieser vermehrt ihr das Öl in einem Gefäße auf eine Weise, daß sie sowohl die rückständigen Schulden zu bezahlen vermag, als auch zeitlebens von aller Not befreit ist.[1]

ad b) Bezüglich der christlich-patristischen Tradition ist zu bemerken, daß wir es hier einerseits mit der Wiedergabe jüdischer Traditionen[2] über ʿObadja, andererseits mit subjektiven Ansichten

---

[1] Josephus Flavius, Antiquitates Jud. Lib. IX, c. 2: *Φάσι τὴν Ὠβεδίου, τοῦ Ἀχάβου οἰκονόμου γυναῖκα εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἀγνοεῖ, πῶς ὁ ἀνὴρ αὐτῆς τοὺς προφήτας περιέσωσεν, ὑπὸ τῆς Ἀχάβου γυναικὸς Ἰεζαβέλας ἀναιρουμένους ἑκατόν. Ἔλεγε γάρ, ὡς αὐτοῦ δανεισαμένου τραφῆναι κεκρυμμένους. Καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἀνδρὸς τελευτὴν ἄγεσθαι νῦν ὑπὸ τῶν δανειστῶν αὐτήν τε καὶ τέκνα πρὸς δουλείαν* . . . Das übrige stimmt weiter ganz mit dem Berichte aus II Reg. c. 4 überein. — Targum zu II Reg. 4, 1: וְאִתְּתָא חֲדָא מִנְּשֵׁי תַּלְמִידֵי נְבִיַּיָא מְצַוְחָא קֳדָם אֱלִישָׁע לְמֵימַר עַבְדָּךְ עוֹבַדְיָה בַּעֲלִי מִית וְאַתְּ יְדַעְתָּא אֲרֵי עַבְדָּךְ הֲוָה דָּחִיל מִן קֳדָם יְיָ כַּד קְטָלַת אִיזֶבֶל יָת נְבִיַּיָא דַּייָ דְּבַר מִינְּהוֹן מְאָה גֻּבְרִין וְאַטְמְרִינּוּן חַמְשִׁין חַמְשִׁין גֻּבְרָא בִּמְעַרְתָּא וַהֲוָה מוֹזִיף וּמוֹכֵל לְהוֹן בְּדִיל דְּלָא לְאוֹכָלָא יַתְהוֹן מִנִּכְסוֹהִי דְּאַחְאָב מִן קֳדָם דְּאִינוּן אוֹנְסָא וּכְעַן רַשְׁיָא אֲתָא לְמִדְבַּר יָת תְּרֵין בְּנַי לֵיהּ לְעַבְדִּין [Und es kam irgendeines von den Weibern der Prophetenschüler schreiend vor Elisa und sprach: Dein Diener ʿObadja, mein Ehegemahl, ist gestorben, und du weißt, daß dein Diener Gottesfurcht hatte; als Jezebel die Propheten des Ewigen hinmordete, außer hundert Mann von ihnen, da verbarg er je fünfzig Mann in einer Grotte und borgte und schenkte es ihnen, auf daß sie nicht essen von den Erträgnissen Achabs, vor welchem sie in Not gerieten; da kam nun der Bösewicht (d. h. der Gläubiger) in die Wüste, um sich meine zwei Kinder als Sklaven zu nehmen . . . . . Das übrige stimmt überein mit II Reg. c. 4.]

[2] Hesychius (Migne, Cursus completus patrolog. ser. gr. Tom. XCIII, col. 1353): *Ἀβδιοῦ ἑρμηνεύεται δοῦλος ἐξομολογητός. Οὗτος ἦν ὁ τριστάτης ἑκατοντάρχος ὁ τρίτος Ὀζίου, καὶ δεηθεὶς Ἠλιοῦ καὶ διασωθεὶς παραδόξως ἐγένετο αὐτοῦ λειτουργός. Πολλὰ δὲ παθῶν καὶ ὑπὸ τοῦ Ἀχαὰβ διὰ τὸν Ἠλίαν τέλος καταφρονήσας θανάτου καταλιπὼν τὸν βασιλέα, ἠκολούθησε τῷ Ἠλίᾳ καὶ προεφήτευσεν, καὶ ἀποθανὼν ἐν εἰρήνῃ ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ.* — St. Hieronymus (in Abd. comm· Migne, ser. lat. Tom. XXV, col. 1151): Hunc (scil. Abdiam) aiunt esse Hebraei, qu sub rege Samariae Achab et impiissima Jesabel pavit centum prophetas in specubus, qui non curvaverunt genu Baal, et de septem milibus erant, quos Elias arguitur ignorasse (III Reg. 19), sepulcrumque ejus usque hodie cum mausolaeo Elisaei prophetae et baptistae Johannis in Sebaste venerationi habetur, quae olim Samaria

einiger Väter[1] zu tun haben. Die letzteren stimmen aber nicht miteinander überein, woraus geschlossen werden muß, daß auch sie nicht ganz sichere Kentnisse über unseren Propheten hatten und an der Wahrheit des Vernommenen gar oft zweifelten.

III. Die moderne Kritik verfuhr zum Zwecke einer wenigstens annähernden Feststellung des Zeitalters, in welchem unser Prophet seine Tätigkeit entfaltete, folgendermaßen: sie warf die Fragen auf:

a) Was können wir aus dem Inhalte dieses Buches selbst entnehmen?

b) In welchem Verhältnisse steht Abdias zu den anderen Propheten?

Und wirklich fördert auf diesem Wege eine gewissenhafte Untersuchung, wenn nicht ganz unzweifelhafte, so doch zum mindesten befriedigende Resultate zutage, und zwar:

ad a) Der Inhalt des Buches berührt eine Tatsache, auf welche sich besonders Abdias' Orakel bezieht; es heißt nämlich V. 11: Am Tage als du entgegen standest, als die Fremden sein (Jakobs) Heer gefangen nahmen und die Fremden in seine Tore traten und über Jerusalem das Los warfen, da warst auch du einer von ihnen. — Die Weissagung an und für sich ist gegen Edom gerichtet, weil dieses sich wider Juda erhob; aus der angeführten Stelle sieht man jedoch, daß zu jener Zeit nicht

---

dicebatur . . . . Hic (scil. Abdias) igitur, quia centum prophetas aluerat, accepit gratiam prophetalem et de duce exercitus fit dux ecclesiae.

[1] Ephraemus Syrus (in Abd. Romae 1760, p. 269): ܥܘܒܕܝܐ ܐܫܬܘܕܥ ܗܘܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܫܟܝܡ ܡܢ ܬܚܘܡܐ ܕܒܝܬ ܐܦܪܝܡ. ܐܬܢܒܝ ܥܘܒܕܝܐ ܥܠ ܐܕܘܡ. ܘܙܒܢܐ ܕܗܘܫܥ ܗܘܐ ܘܝܘܐܝܠ ܘܥܡܘܣ ܘܐܫܥܝܐ :: ['Obadja hat seinen Ursprung aus dem Lande Sichem vom Gebiete des Hauses Ephraim; es weissagte 'Obadja wider Edom; er scheint ein Zeitgenosse des Osee, Joel, Amos und Isaias gewesen zu sein.] — Cyrillus Alexandrinus (in Abd. Migne ser. gr. Tom. LXXI, col. 581): *Ἀβδίου δὴ πάλιν προφητεύειν μὲν ἔοικεν ἐν καιροῖς, καϑ' οὓς Ἰωήλ, μονονχὶ δὲ διέλαχε πρὸς αὐτὸν τὴν ὅρασιν καὶ μερίζεται τὸ διήγημα.* — Isidorus Hispalensis (Migne ser. lat. Tom. LXXXIII, col. 171): Prophetavit (scil. Abdias) sub Josia rege Juda, quando et Michaeas. — Vgl. auch Eusebius Chron. II, Migne ser. gr. Tom. XIX, col. 429.

nur Edom selbst wider das auserwählte Volk des Herrn auftrat, sondern in erster Linie andere Feinde, denen Edom bei der Plünderung Jerusalems gleichsam nur aushalf. In den hl. Schriften des A. B. sind nun mehrere Einfälle und Plünderungen Jerusalems bis zu seiner Zerstörung durch Nabuchodonosor angeführt, und zwar im ganzen folgende fünf: 1. im fünften Jahre des Roboam seitens des ägyptischen Königs Sesac (I Reg. 14, 25 s.; II Chr. 12, 2 ss.); 2. unter Joram seitens der Philister und Araber (II Chr. 21, 16); 3. unter Amasia seitens des israelitischen Königs Joas (II Reg. 14, 13 ss.; II Chr. 25, 23 s.); 4. unter Joakim (II Reg. 24, 1 ss.; II Chr. 26, 6 s.) und 5. unter Joachin seitens der Chaldäer (II Reg. 24, 10). Es mußten also die Edomiter an einem dieser Einfälle teilgenommen haben, da sie unserem Propheten zu einer Strafrede Anlaß gaben. Betrachten wir nun jeden dieser Fälle einzelweise:

1. Unter Roboam. Im fünften Jahre der Herrschaft dieses Königs (d. h. ungefähr 920 a. Chr. n.) eroberte Sesac Jerusalem. Es kann nicht angenommen werden, daß auch die Edomiter ihm hiebei behilflich waren, da sie bereits von Davids Zeiten her, der sie in einem glücklichen Kampfe im Salztale unterwarf, unter der Herrschaft Judas standen, und außerdem mit keinem einzigen Worte irgendwo erwähnt wird, daß sie sich vor dem Angriffe Sesacs erhoben und das jüdische Joch abgeschüttelt hätten.

2. Unter Joram. Unter diesem Könige (ungefähr 890 a. Chr. n.) plünderten die Araber und Philister Jerusalem. Es ist wahrscheinlich, daß auch die Edomiter daran teilnahmen, da sie sich kurz vorher — d. h. schon unter Jorams Herrschaft — vom jüdischen Joche freigemacht hatten und sich ihren früheren Oberherren gegenüber besonders feindselig verhielten.

3. Unter Amasia (ungefähr 795 a. Chr. n.) erhob sich Israels König Joas wider Jerusalem, eroberte es, zerstörte seine Mauer vom Tore Ephraim bis zum Winkeltore und plünderte alle Schätze an Gold und Silber, sowie auch die Gefäße aus dem Hause des ʿObed Edom. Daran konnten die Edomiter nicht teilnehmen, da sie kurz vorher von Amasia stark gedemütigt und abermals unter jüdische

Oberherrschaft gebracht worden waren. Bei dieser Gelegenheit wurden sie nahezu vernichtet, da 10.000 Edomiter von den Juden getötet wurden, indem man sie von einem Felsen herabstürzte; den Rest verteilte man unter die Städte Judas, wobei man noch 3000 Mann hinschlachtete. Auch der Text des Propheten Abdias spricht gegen die Annahme, daß hier die Israeliten gemeint seien, denn Abdias gebraucht — wie Keil (Einl. zu Ob.) sehr treffend bemerkt — zur Bezeichnung der einfallenden Feinde die Ausdrücke זרים und נכרים. Das Wort זר bedeutet immer nur ‚jeder Fremde, der kein Israelit ist‘ und נכרי ist ein Synonymon dieses Begriffes. Folglich können diese zwei Worte sich keineswegs auf Joas und die Israeliten beziehen, denn diese, obgleich mit Juda entzweit, wurden dennoch nie als Fremde angesehen, sondern bloß als mit Juda in Streit liegende Brüder.

4. Unter Ioakim (608) wurde abermals Jerusalem geplündert, und zwar durch Nabuchodonosor. Joakim selbst wurde gefangen genommen und samt den heiligen Gefäßen des Tempels nach Babylon gebracht (II Chr. 36, 6. 7). Als Joakim drei Jahre später vom babylonischen Joche frei wurde, da erhoben sich abermals die Chaldäer oder Babylonier samt den Syrern, Moabitern und Ammonitern wider ihn (II Reg. 24, 1. 2). Es ist möglich, daß auch die Edomiter daran teilnahmen, da sie sich vor diesem Ereignisse bereits einmal unter Achaz (nach 735) in Verbindung mit den Philistern erhoben, diesen König schlugen und viele Gefangene mit sich nahmen. Auch wird in den hl. Schriften hernach nirgends darüber gesprochen, ob die Edomiter bis zur Zeit Joakims gedemütigt und wieder unter die Herrschaft Judas gebracht worden seien.

5. Unter Joachin. Dieser König folgte im Jahre 597 auf Joakim; unter seiner Regierung plünderte Nabuchodonosor Jerusalem zum zweiten Male. Den König nahm der Eroberer gefangen, führte ihn samt seiner Familie, dem Tempelschatze und 10.000 Gefangenen nach Babel und setzte statt seiner Mathanias, dessen Name er in Sedecias umwandelte, zum Könige ein. Auch jetzt konnten die Edomiter an der Demütigung Judas teilnehmen, da sich Nabuchodonosor

ihnen gegenüber gewiß freundlich erwies, weil er sie als Todfeinde der Juden kannte.

Obwohl nun Jerusalem unter diesen fünf Eroberungen schwer litt, so wurde dennoch durch sie dem Reiche Juda noch nicht ein Ende gemacht. Erst im Jahre 586 a. Chr. n. ging das von den Propheten verkündete Gericht Gottes über Jerusalem in Erfüllung. Nabuchodonosor kam abermals ins Land, eroberte Jerusalem, zerstörte es bis auf den Grund, nahm den König Sedecias fest, blendete ihn und führte ihn in die babylonische Gefangenschaft. Es steht unzweifelhaft fest, daß hiebei auch Edom seine Hand mit im Spiele hatte, weil Ezechiel, zu dessen Zeiten Jerusalem zerstört wurde, sich in seiner Strafrede unter anderem auch an Edom wendet, so z. B. 36, 5: Darum spricht also der Herr Jahve: Wahrlich im Feuer meiner Eifersucht sprach ich wider den Rest der Völker und wider ganz Edom; denn sie machten sich mein Land zu ihrem Eigentume in Freude des ganzen Herzens ...

Da nun einmal Jerusalem zerstört und auf diese Weise die Lebenskraft des Königreiches Juda dahin war, so sahen sich auch die Edomiter von einer sie fortwährend bedrohenden Gefahr befreit; sie begannen daher zu erstarken und die Grenzen ihres Besitzes zu erweitern. Sie scheinen zuerst den südlichen Teil Palästinas besetzt zu haben und dann langsam bis Hebron vorgeschritten zu sein (1 Mach. 5, 65). Als sich jedoch Judas Machabaeus wider Antiochus Epiphanes erhob (167), da nahm er auch den Edomitern Hebron, Marissa und Azot; schließlich schlug sie Johannes Hyrcanus (135—106) gänzlich, worauf sie in das von Judas Machabaeus neuerrichtete jüdische Reich einverleibt wurden. Es ist mehr als gewiß, daß die Edomiter in der Zeit von der Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor bis zu ihrer gänzlichen Niederwerfung durch Johannes Hyrcanus öfters vom Elende der Juden Gebrauch machten und diese ihren seit jeher unversöhnlichen Haß empfindlich fühlen ließen.

Aus dem bisher Gesagten ist also ersichtlich, daß für die Wirksamkeit des Propheten Abdias vier Zeitalter, in denen die Edomiter ein strafwürdiges, unbrüderliches Betragen gegenüber den Juden

an den Tag legten, möglich sind, und zwar unter Joram, unter Joakim, unter Joachin und in der Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis zur gänzlichen Niederwerfung Edoms durch Johannes Hyrcanus. In einem dieser Zeitalter mußte also Abdias gelebt und gewirkt haben. Es ist nun die Frage in welchem? Nur das Verhältnis Abdiae zu den andern Propheten kann uns in diese dunkle und schwer zu lösende Frage irgendwelches Licht bringen.

ad b) Ein zwar für den strengen Kritiker nicht entscheidendes, aber zum mindesten sehr auffälliges Moment ist die Tatsache, daß Abdias in der Sammlung der zwölf kleinen Propheten unter die ältesten eingereiht ist. Es muß freilich zugegeben werden, daß in dieser Sammlung die Propheten nicht streng chronologisch geordnet sind; doch beflissen sich die Sammler augenscheinlich, die vorexilischen von den nachexilischen Propheten auseinanderzuhalten, und gerade unter den ersteren nimmt Abdias nach hebräischer Zählung den vierten, nach den LXX den fünften Platz ein. Es ist also offenbar, daß sich die Sammler des hohen Alters unseres Propheten bewußt waren und ihn deswegen unter jene Propheten, über deren hohes Alter kein Zweifel war, einreihten (vgl. Keil, Einl. zu Abdias).

Viel wichtiger ist das Verhältnis, in welchem unser Prophet zu einigen der anderen Propheten steht. Vergleicht man das Orakel des Abdias mit wider die Edomiter gesprochenen Orakeln anderer Propheten, so fällt sofort die Ähnlichkeit des Orakels Abdiae 1—6. 8. 16 und des Jeremias 49, 14—16. 9. 10. 7. 12 auf, welches letztere in der angeführten Reihenfolge sich mit dem Abdiae so enge berührt, daß wir notwendigerweise annehmen müssen, daß einer von den beiden erwähnten Propheten die Schrift des andern vor sich hatte und sie zu seinem Zwecke verarbeitete. Die Ideen decken sich ganz, ja sogar die Phrasen stimmen überein, sie sind beinahe dieselben.[1] Es

[1] Ab. 1: שְׁמוּעָה שָׁמַעְנוּ מֵאֵת יְהוָה וְצִיר בַּגּוֹיִם שֻׁלָּח קוּמוּ וְנָקוּמָה עָלֶיהָ לַמִּלְחָמָה׃ [Eine Kunde vernahmen wir von seiten Jahves und ein Bote wurde unter die Völker gesandt: Erhebet euch und erheben wir uns wider es zum Kriege] = Jer. 49, 14: שְׁמוּעָה שָׁמַעְתִּי מֵאֵת יְהוָה וְצִיר בַּגּוֹיִם שָׁלוּחַ הִתְקַבְּצוּ וּבֹאוּ עָלֶיהָ וְקוּמוּ לַמִּלְחָמָה׃ [Eine Kunde vernahm ich von seiten Jahves und ein Bote ist unter die Völker ge-

frägt sich nun, welcher von beiden Propheten den anderen ausnützte, wer also der ältere ist und dem anderen als Quelle diente? Die wichtigsten diesbezüglichen Hypothesen können auf folgende drei zurückgeführt werden:

---

sandt: Versammelt euch und ziehet wider es und erhebet euch zum Kriege] || Ab. 2: הִנֵּה קָטֹן נְתַתִּיךָ בַּגּוֹיִם בָּזוּי אַתָּה מְאֹד׃ [Siehe, klein habe ich dich gemacht unter den Völkern, verachtet bist du sehr] = Jer. 49, 15: כִּי־הִנֵּה קָטֹן נְתַתִּיךָ בַּגּוֹיִם בָּזוּי בָּאָדָם׃ [Denn siehe, klein habe ich dich gemacht unter den Völkern, verachtet unter den Menschen] || Ab. 3: זְדוֹן לִבְּךָ הִשִּׁיאֶךָ שֹׁכְנִי בְחַגְוֵי־סֶלַע מְרוֹם שִׁבְתּוֹ אֹמֵר בְּלִבּוֹ מִי יוֹרִדֵנִי אָרֶץ׃ [Der Stolz deines Herzens trog dich, dich, der da wohnet in Felsburgen, auf hohem Ruheplatze, der in seinem Herzen spricht: wer wird mich herabstürzen zur Erde?] und Ab. 4: אִם־תַּגְבִּיהַּ כַּנֶּשֶׁר וְאִם־בֵּין כּוֹכָבִים שִׂים קִנֶּךָ מִשָּׁם אוֹרִידְךָ נְאֻם־יְהוָה׃ [Wenn du es hoch machtest wie der Adler und wenn zwischen Sternen gesetzt wäre dein Nest, von dort werde ich dich herabstürzen, ist der Spruch Jahves] = Jer. 49, 16: תִּפְלַצְתְּךָ הִשִּׁיא אֹתָךְ זְדוֹן לִבֶּךָ שֹׁכְנִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע תֹּפְשִׂי מְרוֹם גִּבְעָה כִּי־תַגְבִּיהַּ כַּנֶּשֶׁר קִנֶּךָ מִשָּׁם אוֹרִידְךָ נְאֻם־יְהוָה׃ [Der Schrecken vor dir, der Stolz deines Herzens trog dich, der da wohnet in Felsburgen, der da besitzet eine erhabene Anhöhe, denn du machst hoch wie der Adler dein Nest: von dort werde ich dich herabstürzen, ist der Spruch Jahves] || Ab. 5: אִם־גַּנָּבִים בָּאוּ־לְךָ אִם־שׁוֹדְדֵי לַיְלָה אֵיךְ נִדְמֵיתָה הֲלוֹא יִגְנְבוּ דַּיָּם אִם־בֹּצְרִים בָּאוּ לָךְ הֲלוֹא יַשְׁאִירוּ עֹלֵלוֹת׃ [Wenn Diebe dir gekommen wären, wenn Räuber der Nacht — ach wie bist du vernichtet! — würden sie nicht stehlen ihr Genüge? Wenn Winzer dir gekommen wären, würden sie nicht übrig lassen Nachlese?] = Jer. 49, 9: אִם־בֹּצְרִים בָּאוּ לָךְ לֹא יַשְׁאִרוּ עוֹלֵלוֹת אִם־גַּנָּבִים בַּלַּיְלָה הִשְׁחִיתוּ דַיָּם׃ [Wenn Winzer dir gekommen wären, würden sie nicht lassen Nachlese, wenn Räuber in der Nacht, so vernichten sie ihr Genüge] || Ab. 6: אֵיךְ נֶחְפְּשׂוּ עֵשָׂו נִבְעוּ מַצְפֻּנָיו׃ [Wie wurden durchforscht die von Esau, wurden gesucht seine verborgenen (Schätze)] = Jer. 49, 10a: כִּי־אֲנִי חָשַׂפְתִּי אֶת־עֵשָׂו גִּלֵּיתִי אֶת־מִסְתָּרָיו וְנֶחְבָּה לֹא יוּכָל׃ [Denn ich entblößte Esau, enthüllte seine Winkel und verborgen wird nichts sein] || Ab. 8: הֲלוֹא בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם־יְהוָה וְהַאֲבַדְתִּי חֲכָמִים מֵאֱדוֹם וּתְבוּנָה מֵהַר עֵשָׂו׃ [Geschieht es nicht an jenem Tage — ist der Spruch Jahves — daß ich tilge die Weisen von Edom und Einsicht vom Gebirge Esau?] = Jer. 49, 7: לֶאֱדוֹם כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת הַאֵין עוֹד חָכְמָה בְּתֵימָן אָבְדָה עֵצָה מִבָּנִים נִסְרְחָה חָכְמָתָם׃ [Zu Edom sprach also Jahve der Heerscharen: Ist denn keine Weisheit mehr in Theman? Entschwand die Einsicht von den Söhnen? Verdarb ihre Weisheit?] || Ab. 16: כִּי כַּאֲשֶׁר שְׁתִיתֶם עַל־הַר קָדְשִׁי יִשְׁתּוּ כָל־הַגּוֹיִם תָּמִיד וְשָׁתוּ וְלָעוּ וְהָיוּ כְּלוֹא הָיוּ׃ [Denn gleichwie ihr getrunken habet auf dem Berge meiner Heiligkeit, werden trinken alle Völker beständig, und werden trinken und schlürfen und werden sein wie solche die nicht waren] = Jer. 49, 12: כִּי־כֹה׀ אָמַר יְהוָה הִנֵּה אֲשֶׁר־אֵין מִשְׁפָּטָם לִשְׁתּוֹת הַכּוֹס שָׁתוֹ יִשְׁתּוּ וְאַתָּה הוּא נָקֹה תִּנָּקֶה לֹא תִנָּקֶה כִּי שָׁתֹה תִּשְׁתֶּה׃ [Denn also spricht Jahve: Siehe, denen es nicht gebührte den Becher zu trinken, die müssen ihn trinken, und du sollst gerade ungestraft bleiben, du wirst nicht ungestraft bleiben, denn du mußt ihn austrinken!]

α) Einige sind der Ansicht, daß Abdias und Jeremias einander gar nicht kannten, sondern eine dritte gemeinschaftliche und viel ältere Quelle, die nicht mehr auf uns gekommen ist, zu ihrem Orakel anwandten (Ewald, Graff, Nowack, Reuss).

β) Andere wieder meinen, Abdias hätte in einer ganz späten Zeit gelebt und hätte Jeremiam entweder als direkte Quelle oder aus dem Gedächtnisse benützt (Hitzig, de Wette).

γ) Die verbreitetste Hypothese ist endlich, daß Abdias viel origineller ist als Jeremias, woraus dann folgt, daß Jeremias das Buch des Abdias vor sich hatte und daraus die Idee, welche er gerade benötigte, schöpfte (Delitzsch, Caspari, Haevernik, Keil, Hoffmann, Onciul etc.).

So verbreitet die letztangeführte Ansicht ist, so gerechtfertigt ist sie auch: eine genaue Untersuchung der Sache wird uns hievon überzeugen.

Vergleicht man Abd. 1 mit Jer. 49, 14, so sieht man, daß diese zwei Verse voneinander wenig verschieden sind, und zwar unterscheiden sie sich also: nach שמועה läßt Abd. שמענו, wir haben gehört folgen, während Jer. durch שמעתי nur sich selbst als den, der irgendwelche Nachricht erhalten hat, darzustellen bezweckt. Die Sendung des Boten unter die Völker drückt Abd. durch שֻׁלָּח, wurde gesandt aus; doch Jeremias will das Bild lebhafter gestalten, indem er das Partizipium שלוח mit präsentischer Bedeutung anwendet. Am Ende des Verses bemerkt man, daß Jeremias zweifelsohne den Abdias korrigierte; da ihm nämlich der Schluß bei Abdias קומו ונקומה עליה למלחמה wegen der Wiederholung קומו ונקומה zu schwerfällig schien, verwandelte er ihn in התקבצו ובאו עליה וקומו למלחמה. Besonders diese Korrektur verrät, daß die in diesem Verse ausgesprochene Idee nicht das Eigentum des Jeremias ist. — Ebenso sind beinahe gleich Abd. 2 und Jer. 49, 15. Zu Anfang des Verses ist bei Jeremias ein כי zu lesen, was diesen Satz enger mit dem vorangehenden verbindet, bei Abdias jedoch gänzlich fehlt. Hiedurch gestaltet Jeremias den Gedankengang schleppender als Abdias. Außerdem setzt Jeremias, um den Gedankenrhytmus und den Parallelismus der Glieder

vollkommen zu bilden, nach בזוי anstatt des אתה מאד bei Adias das Wort באדם, so daß man bei Jeremias ,du bist verachtet unter den Menschen' anstatt der Worte Abdiae ,verachtet bist du sehr' liest. Natürlich sind im Vergleiche mit dem ersten Teile des Verses: ,Siehe, klein habe ich dich gemacht unter den Völkern' die Worte des Jeremias ,verachtet unter den Menschen' viel passender als die entsprechenden Worte Abdiae, da sie den Gedankenrhytmus zweckmäßiger darstellen und durch בגוים und באדם einen vollkommenen synthetischen Parallelismus bilden, während derselbe bei Abdias mangelhaft ist. Die Korrektur Jeremiae ist hier so augenscheinlich, daß darüber nichts mehr zu bemerken ist. — Abd. 3 und 4 sind bei Jeremias 49, 16 in einen einzigen Vers zusammengezogen. Andere Unterschiede sind noch folgende: Jeremias beginnt 49, 16 mit תפלצתך, was bei Abdias fehlt. Die Wurzel dieses Wortes ist פלץ (spez. hebr. kommt nur im impf. Hithpaël bei Job 9, 6 als Hapaxlegomenon vor und bedeutet erschüttert werden, erbeben); das Wort selbst ist ein Hapaxlegomenon des Jeremias mit der Bedeutung Furcht, Schrecken. Es frägt sich nun, ob Jeremias dieses Wort hier hinzufügte oder Abdias es ausließ. Betrachtet man diese Parallelstellen näher, so sieht man, daß beide Propheten hier irgendein זדון לבך, Stolz deines Herzens, erwähnen und als verdammenswert hinstellen. Wie mochte nun dieser Stolz entstanden sein? Bisher sagt uns Abdias nichts, woraus wir auf den Ursprung dieses Stolzes schließen könnten. Nicht so Jeremias, aus dessen Worten man ganz gut den Grund des Stolzes entnehmen kann. Jeremias sagt nämlich: תפלצתך השיא אתך זדון לבך; um diese Worte verstehen zu können, muß man השיא אתך herausheben und sowohl auf תפלצתך, als auch auf זדון לבך beziehen; so müßte die Stelle folgende Form erhalten: תפלצתך זדון לבך השיא אתך, da sie sonst unverständlich wäre und entweder תפלצתך oder זדון לבך in der Luft hängen würde. Nach dieser Umänderung würde also die Übersetzung lauten: ,Der Schrecken vor dir, der Stolz deines Herzens, trog dich.' Hieraus ist nun leicht ersichtlich, daß תפלצתך bei Jeremias keinen anderen Zweck hat, als nur zu erklären, worin der Stolz der Edo-

miter bestand und was seine Ursache gewesen. Die Juden waren also voll Furcht und Schrecken vor den Edomitern und letztere begannen darüber sich aufzublasen und zu brüsten. Aus allem dem geht hervor, daß Jeremias hinlänglich Ursache hatte, in sein Orakel תפלצתך einzufügen, während es unerklärlich ist, warum Abdias es ausließ, wenn er das Orakel Jeremiae kopierte, weil hiefür gar kein einziger zwingender Grund vorhanden ist, insbesondere da, wie gesagt, תפלצתך ein erklärender Zusatz zu זדון לבך ist. Und diese Tatsache ist gewiß ein sehr kräftiger Beweis für die Originalität des Abdias. — השיאך bei Abdias und השיא אתך bei Jeremias sind kleine für die Kritik belanglose Unterschiede. — Nach שכני בחגוי־סלע (bei Jeremias חגוי הסלע) folgt bei Abdias: מרום שבתו אמר בלבו מי יורידני ארץ, während Jeremias bloß: תפשי מרום גבעה hat. Schon der erste Blick zeigt, daß Abdias hier einen viel höheren poetischen Schwung nimmt als Jeremias. Abdias stellt den übermütigen Trotz Edoms nicht nur durch dessen Sitz auf den Höhen (מרום שבתו) dar, sondern kennzeichnet die Anmaßung jenes Volkes noch dadurch, daß er ihm die lästernde Frage: ‚Wer wird mich herabstürzen zur Erde?‘ in den Mund legt. Nicht so Jeremias. Bei diesem finden wir an Stelle des שבתו bei Abdias תפשי (von תפש, ergreifen, fangen, erobern, halten, besitzen), welches seinem Wesen nach nicht bloß einen Besitz ausdrückt, sondern zugleich auch dessen Ursache anzeigt, d. h. das Ergreifen und Erobern. Deshalb ist תפשי schwerwiegender als שבתו und vertritt bei Jeremias die obenangeführte Frage des Abdias, ebenfalls ein Verschulden Edoms ausdrückend. Auch verstärkte Jeremias den Ausdruck תפשי noch mehr, indem er zu מרום noch גבעה hinzufügte, also מרום גבעה, erhabene Anhöhe. Vergleicht man nun beide Parallelstellen, so macht Abdias Frage: ‚Wer wird mich herabstürzen zur Erde?‘ den Eindruck von Naivetät und kindlicher Einfachheit, während den drei Worten des Jeremias תפשי מרום גבעה wohldurchdachte Berechnung zugrunde liegt. Diese Tatsache führt aber notwendig zur Schlußfolgerung, daß derjenige, der mit soviel Berechnung und Überlegung geschrieben hat, unzweifelhaft den Naiveren benützte, da es doch viel natürlicher ist, die Anwen-

dung einer naiveren Idee in der Arbeit eines scharfen Geistes anzunehmen, als das Gegenteil hievon zu behaupten. — Der Zusammenziehungspunkt der Verse Ab. 3 und 4 ist bei Jeremias כי, was den Übergang und die Verbindung beider Ideen bildet. Daß dieser Gedanke Abdiae in V. 4 bei Jeremias abgekürzt und nicht Eigentum des letzteren ist, dafür zeugt die Vollkommenheit des Verses bei Abdias und sein mangelhaftes Aussehen bei Jeremias. Bei letzterem ist uns der Gedanke unverständlich, wenn wir nicht den Vers Abdiae vor uns haben, und zwar aus folgenden Gründen: משם bei Jeremias hängt völlig in der Luft, während es bei Abdias sehr gerechtfertigt erscheint. ‚Wenn du es hoch machtest wie der Adler, und wenn zwischen Sternen gesetzt wäre dein Nest, von dort werde ich dich herabstürzen! ist der Spruch Jahves‘ lautet V. 4 bei Abdias. Hier wird der Ort, woher Jahve Edom herabzuwerfen beabsichtigt, genau angegeben: von zwischen den כוכבים selbst will er es herabwerfen; משם bezieht sich also auf כוכבים. ‚Denn du machst hoch wie der Adler dein Nest: von dort werde ich dich herabstürzen! ist der Spruch Jahves‘ liest man hingegen bei Jeremias; letzterer läßt also ואם־בין כוכבים שים קנך aus und schädigt dadurch den ganzen Zusammenhang, da auf diese Weise der Ort, von wo Jahve Edom zu stürzen gedenkt, nicht angegeben wird, משם aber dennoch seinen ursprünglichen Platz, wie bei Abdias, beibehält. — Von nun an erscheint die Versfolge Abdiae bei Jeremias geändert, da Abdias 5 bei Jeremias nicht als 49, 17 folgt, sondern allen bis jetzt behandelten Versen als 49, 9 vorangestellt ist. Ebenso entspricht Abdias 6 — Jer. 49, 10 und Abd. 8 — Jer. 49, 11; schließlich noch eine Änderung, und zwar abermals ein Vorgreifen Jeremiae: Abd. 16 ist bei Jeremias auf 49, 7 vorgerückt. — Abd. 5 und Jer. 49, 9 unterscheiden sich besonders dadurch, daß der Gedanke bei jedem eine andere Folge hat, indem Jeremias mit dem Versende Abdiae beginnt und mit dessen Versanfang endet. Die fragende Form fehlt bei Jeremias gänzlich. Der erste Teil des Verses bei Jeremias stimmt wörtlich mit dem zweiten Versteile Abdiae überein, während die andern Teile sich im Wortlaute wesentlich unterscheiden, obgleich

die Idee dieselbe ist. Zuerst fehlt bei Jeremias die Gewichtigkeit des Wortes גנבים, welche bei Abdias durch שודדי ausgedrückt ist; dann steht לילה bei Jeremias in einem anderen Verhältnisse als bei Abdias; denn bei letzterem ist es ein Attribut zu שודדי, während Jeremias es mit בא aus dem ersten Versteile als adverbiellen Umstand der Zeit (בלילה, in der Nacht, nächtlich) in Verbindung bringt. Die folgenden Worte: איך נדמיתה הלוא יגנבו fehlen bei Jeremias; an Stelle von יגנבו hat Jeremias השחיתו (von שחת, zerschlagen, in Hiph. verwüsten, vernichten). — Es ist ganz klar, daß Jeremias hier einen Auszug aus der Gedankenreihe Abdiae machte. Auch der Umstand, daß Jeremias die Einschränkung, welche sich bei Abdias in der mit הלוא eingeleiteten Frage bietet, nicht beachtet hat, spricht nicht zugunsten der Originalität des ersteren, sondern zeigt vielmehr, daß er seine eigene Idee in die von Abdias entlehnten Worte hineinbringen wollte, was ihm aber nicht besonders gelang, da er dadurch den schönen Zusammenhang der Worte Abdiae schädigte und auch das Plastische im Gedanken desselben verflachte. — Abd. 6. 8. 16 und Jer. 49, 10a, ferner 49, 7. 12 stimmen in Phrasen und Ausdruck nicht so wie die bisher behandelten Parallelstellen überein, weshalb hier auch gar nicht zweckdienlich wäre, sie wie die Obigen ihrem Wortlaute nach zu untersuchen. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß diese Verse uns gar nichts bieten, woraus man auf die größere Ursprünglichkeit des einen oder des anderen Propheten schließen könnte: selbst ein oberflächlicher Blick spricht sofort zugunsten Abdiae. Wir nehmen nämlich wahr, daß sich bei Abdias hier überall der Gedanke einfach gestaltet, während Jeremias denselben aufnimmt, um ihn weiter zu entwickeln und fortzuspinnen, wobei er seine Aussprüche noch durch verschiedene Zusätze und Änderungen ausschmückt, kurz: alles trägt den nur zu deutlichen Stempel einer Korrektur Abdiae durch Jeremias. Außerdem folgt — wie es selbst Nowack zugibt — der Gedankengang Abdiae in einer ganz richtigen Ordnung und einem engen Zusammenhange, während der Jeremiae disloziert ist. So ist Abd. 6 eine logische Folge von Abd. 5, während Jer. 49, 10, dessen Inhalt im wesentlichen derselbe ist wie Abd. 6, gegenüber Jer. 49, 9,

welchem Abd. 5 entspricht, völlig in der Luft hängt. Ebenso stehen auch Jer. 49, 7 und 12 mit dem Übrigen nicht in so logischem Zusammenhange, wie das bei Abd. 8 und 16 der Fall ist.

Hiemit glauben wir genugsam dargelegt und bewiesen zu haben, daß Abdias die Quelle ist, aus welcher Jeremias einige Gedanken für sein Orakel wider die Edomiter geschöpft hat, und daß es absurd wäre, das Gegenteil zu behaupten. Dies geben auch die meisten Kritiker zu, freilich manche mit einigen Einschränkungen; bloß DE WETTE und HITZIG beharren steif und fest beim Gegenteil, stehen aber auch vereinzelt mit ihrer Behauptung da.

Die Ansicht, daß Abdias und Jeremias für ihre Orakel eine ältere gemeinsame Quelle benützt hätten, entbehrt ebenfalls jedweder soliden Grundlage. Die Verteidiger dieser Hypothese (EWALD, GRAFF, NOWACK, REUSS) wollen in Abd. 11 und 16, die nach ihrer Ansicht eine Zerstörung Jerusalems ausdrücken sollen, den Hauptbeweis für die Richtigkeit ihrer Behauptung sehen. Wenn nun Abdias — meinen sie — eine Zerstörung Jerusalems erwähnt, so muß er also ein Zeitgenosse dieses Ereignisses, also auch Jeremiae gewesen sein. Wenn aber Jeremias und Abdias Zeitgenossen waren, so benützte gewiß nicht der eine ohne weiteres das Orakel des andern, sondern sie mußten ein drittes für uns verloren gegangenes älteres Orakel vor sich gehabt haben.

Diesen Behauptungen stehen jedoch sehr gewichtige Gründe entgegen, und zwar:

α) Im ganzen Orakel Abdiae wird mit keinem einzigen Worte etwas von einer Zerstörung Jerusalems erwähnt; die zwei von den genannten Kritikern angeführten Verse besagen nichts mehr als eine Einnahme und Plünderung dieser Stadt seitens der Feinde. Und die Geschichte des Volkes Israel lehrt uns, daß über Jerusalem mehrere solcher Unglücksfälle kamen.

β) Wenn Abdias unter der Einnahme und Plünderung Jerusalems wirklich eine Zerstörung seitens der Chaldäer verstünde, so würde er die letzteren bei ihrem Namen genannt haben, wie dies allgemein die andern hl. Schriftsteller tun. Abdias würde also hier

nicht an Stelle des Eigennamens die Ausdrücke זרים und נכרים angewendet haben, da doch diese Worte außerdem nichts anderes als eine Mehrzahl kleiner heidnischer Völker andeuten.

Diese zwei hier angeführten Gründe sind kräftig genug, um zu beweisen, daß Abdias nicht zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, sondern nur vorher leben und wirken konnte, andernfalls würde er — wenigstens vorübergehend — diese Katastrophe berührt haben. Wenn nun Abdias vor der Zerstörung Jerusalems lebte, so lebte er natürlicherweise auch vor Jeremias, so daß zur Zeit des letzteren das Orakel Abdiae bereits längst schriftlich fixiert und gewiß auch durch Abschriften verbreitet war; Jeremias hatte also ohne Zweifel auch ein Exemplar vor sich, um es nach Gefallen zu gebrauchen.

Es ist daher kein einziger triftiger Grund vorhanden, ein älteres verloren gegangenes Orakel als gemeinschaftliche Quelle für Abdias und Jeremias anzunehmen.

Und noch ein wichtiger Umstand spricht für die Tatsache, daß Jeremias die Weissagung des Abdias in seinem Orakel wider die Edomiter gebrauchte. Bei Jeremias ist nämlich nichts außerordentliches, wenn er Worte anderer Propheten in seinen Schriften anwendet. Es haben ja beinahe alle seine auf fremde Völker bezüglichen Weissagungen ihren Ursprung in den Weissagungen anderer älterer Propheten; so z. B. rührt die Weissagung wider die Philister (Jer. 47) von Isaias (14, 28—32) her, jene wider die Moabiter (Jer. 48) gleichfalls von Isaias (c. 15 und 16), das Orakel wider die Ammoniter (Jer. 49, 1—6) von Amos (1, 13—15), das wider Damaskus (Jer. 49, 23—27) gleichfalls von Amos (1, 3—5), das gegen Babylon (Jer. 50 und 51) von Isaias (13—14, 23). Warum sollte also nicht auch das Orakel wider Edom von Abdias herrühren?

Aus allem bisher Gesagten geht also hervor, daß Abdias entschieden vor Jeremias lebte und daß seine Weissagung sich auf eine der drei Plünderungen Jerusalems unter Joram (890), Joakim (608) oder schließlich unter Joachin (597) beziehen muß.

Obgleich nun diese drei Schicksalsfälle sich noch vor dem Zeitalter Jeremiae ereigneten, so kann dennoch die Weissagung Abdiae

auf die zwei letzteren nicht bezogen werden, da ihre Urheber die Chaldäer waren und da diese gewiß nach Art der anderen Propheten ihrem Namen nach genannt worden wären, wie dies bereits oben an geeigneter Stelle auseinandergesetzt wurde. Es bleibt nun bloß die Plünderung der Araber und Philister unter Joram (890) übrig, und an dieser nahmen gewiß, wenn auch vielleicht nur passiv, die Edomiter teil. Nur auf dieses Ereignis kann sich also die Weissagung Abdiae beziehen.

Wenn nun auch diese Tatsache feststeht, so ist dennoch die Frage nach dem Zeitalter des Lebens und Wirkens unseres Propheten nicht befriedigend gelöst. Im bisher Gesagten haben wir bloß zwei Zeitpunkte, zwischen denen Abdias leben und wirken konnte, festgestellt, und zwar das Zeitalter Jorams und das Jeremiae. Dieser Zwischenraum beträgt aber ungefähr drei Jahrhunderte, innerhalb welcher die Lebenszeit Abdiae beliebig angenommen werden kann. Er konnte sofort, nachdem Edom den Arabern und Philistern die Hand zur Eroberung und Plünderung Jerusalems gereicht hatte, demselben die Strafe Gottes verkünden, konnte dies aber auch viel später tun, da die Edomiter sich stets wider das auserwählte Volk Gottes feindlich verhielten.

Hier kommt uns Joel außerordentlich zu Hilfe, da wir aus dem Verhältnisse zwischen Abd. 10—18 und Joel c. 3, 5 und c. 4 mit hinlänglicher Sicherheit auf das Zeitalter Abdiae schließen können.

Keil (in Keil und Delitzsch' biblischen Kommentar über das Alte Testament, III. T. IV. Bd. p. 249) hat dieses Verhältnis genau untersucht und es so trefflich aufgefaßt, daß gegen seine Ansicht kein stichhältiger Einwand erhoben werden, von Widerlegung aber überhaupt nicht die Rede sein kann. Im folgenden wollen wir seine Ansicht wiedergeben:

,ʿObadja berührt sich v. 10—18 mit Joel c. 4 und c. 3, 5 in einer für den geringen Umfang beider Stücke, besonders des ʿObadjanischen, nicht kleinen Zahl von Wörtern, Ausdrücken und Gedanken so auffallend, daß die Abhängigkeit des einen von dem andern all-

gemein anerkannt wird.[1] Diese ist aber hier nicht mit Caspari u. a. auf seiten des ʿObadja zu suchen; denn die Umstände, daß Joel in dem Grade wie kein anderer Prophet das Gepräge der Originalität an sich trägt und daß Beziehungen auf ihn bei nicht wenigen späteren Propheten von Amos an getroffen werden, liefern keine stichhältigen Beweise hierfür. . . . Ganz entscheidend aber für die Anlehnung Joels an ʿOb. ist das כַּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָֹה Jo. 3, 5, wodurch der vorhergehende ihm mit ʿOb. gemeinsame Gedanke כִּי בְּהַר־צִיּוֹן — תִּהְיֶה פְלֵיטָה (vgl. ʿOb. v. 17) als ein bekanntes Wort des Herrn bezeichnet wird. Dieses kann Joel nur aus ʿOb. entnommen haben, da es sich nirgends anders findet. Denn an ein älteres, verloren gegangenes Orakel mit Ewald (Proph. i. S. 48. 112 der 2. A.) zu denken, wäre doch nur dann statthaft, wenn das jüngere Zeitalter ʿObadjas oder seine Abhängigkeit von Joel mit überzeugenden Gründen erweisbar wäre, was nicht der Fall ist.ʻ

Keils Ansicht wird noch von Delitzsch (Wann weissagte ʿObadja? Luth. Ztschr. 1851, S. 201), Hoffmann (Weissagung und Erfüllung), Nägelsbach (Pr. x), Orelli (der Prophet Ezechiel und die kl. Propheten) und von vielen anderen Gelehrten geteilt.

Die negierenden Kritiker haben sich selbstverständlich gegen eine solche Zumutung empört und haben ohne Bedenken die Tatsache, daß Abdias dem Joel als Quelle diente, rundweg geleugnet. Reuss z. B. behauptet, daß Abdias ein Schriftsteller ist, der gar keinen Anspruch auf Originalität erheben darf, da er sich gar nicht geniert, ältere Propheten abzuschreiben!

Andere Kritiker ignorieren den Zusammenhang zwischen Abdias und Joel so sehr, daß sie darüber kein einziges Wort verlieren (Hitzig, de Wette, Nowack u. a.).

---

[1] Vgl. מֵחֲמַס אָחִיךָ יַעֲקֹב ʿOb. v. 10 mit מֵחֲמַס בְּנֵי יְהוּדָה Jo. 4, 19; וְעַל־יְרוּשָׁלַםִ יַדּוּ גוֹרָל Ob. v. 11 mit וְעַל־עַמִּי יַדּוּ גוֹרָל Jo. 4, 3; כִּי־קָרוֹב יוֹם־יְהוָֹה עַל־כָּל־הַגּוֹיִם Ob. v. 15 und גְּמֻלְךָ יָשׁוּב בְּרֹאשֶׁךָ ibid. mit כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָֹה בְּעֵמֶק הֶחָרוּץ (Jo. 4, 14; vgl. 1, 15. 2, 1 und 4, 12 לִשְׁפֹּט אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם) und אָשִׁיב גְּמֻלְכֶם בְּרֹאשְׁכֶם Jo. 4, 4. 7; בְּהַר צִיּוֹן תִּהְיֶה פְלֵיטָה und וְהָיָה קֹדֶשׁ Ob. v. 17 mit כִּי בְּהַר־צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַםִ תִּהְיֶה פְלֵיטָה Jo. 3, 5 und וְהָיְתָה יְרוּשָׁלַםִ קֹדֶשׁ Jo. 4, 17; endlich כִּי יְהוָֹה דִּבֵּר Ob. v. 18 und Jo. 4, 8.

Was jedoch davon zu halten ist, das kann jedermann beurteilen, wenn er nur die von KEIL angeführten Parallelstellen miteinander vergleicht.

Da nun Joel während der ersten dreißig Regierungsjahre des Königs Joas von Juda weissagte, also ungefähr von 877—847 a. Chr. n (CREDNER, DELITZSCH, MOVERS, DANKO, ONCIUL u. a.), folglich nicht lange nach der unter Joram stattgefundenen Katastrophe, und da er damals die Weissagung Abdiae bereits vor sich haben mußte, so folgt daraus, daß Abdias sofort nach der Katastrophe oder gar während derselben, d. h. noch zu Jorams Zeiten, zwischen den Jahren 889 und 881 a. Chr. n., geweissagt hat. Dieses Resultat unterstützt auch noch der Umstand, daß das Schriftchen Abdiae eine seltene Lebhaftigkeit aufweist, welche nur dann erklärlich ist, wenn man annimmt, daß der Prophet sofort, nachdem er die äußerlichen Eindrücke empfangen, seine Gedanken niederschrieb.

Es ist noch zu bemerken, daß manche Kritiker die Einheit des Orakels Abdiae in Abrede stellen und dasselbe als eine Mosaikarbeit erklären, die aus mehreren Teilen, von verschiedenen Autoren zu verschiedenen Zeiten verfaßt, bestehe (EWALD, GRAFF, HITZIG, NOWACK u. a.). Diese Zumutung wird schon von der Weissagung selbst widerlegt; diese macht nämlich durchaus nicht den Eindruck einer Mosaikarbeit, sondern ist ein abgerundetes Ganzes, dessen Gedanken schön und logisch fortschreiten. Wäre dieses Orakel eine Mosaik, so müßte durchaus der Zusammenhang irgendwie mangelhaft sein oder es würde die Gedankenreihe nicht in so genauem, streng logischem Zusammenhange stehen, sondern gewiß mehrere logische Sprünge aufweisen, was aber hier durchaus nicht der Fall ist. Natürlicher wäre es gewesen, wenn die Hyperkritiker die Weissagung Abdiae als ein Fragment angenommen hätten; es ist geradezu absurd, eine Schrift, welche kaum 21 Verse umfaßt, auch noch zu zerstückeln!

Was schließlich den Inhalt dieser Weissagung betrifft, so zerfällt sie in drei Teile, und zwar vv. 1—9, 10—16 und 17—21.

vv. 1—9 enthalten die Androhung künftiger Strafen über Edom: Jahve fordert die Völker zum Kampfe wider Edom auf.

Edom wird sehr verachtet werden. Sein Stolz wird ihm nichts nützen, da Jahve es von seinen Höhen herabstürzen wird. Es wird gänzlich verwüstet werden. Selbst seine Freunde werden es verraten. Die Weisen und der Verstand werden aus Edom ausgerottet und jeglicher vom Berge Esau wird getötet werden.

vv. 10—16 geben die Ursache dieser Strafen an: Die Edomiter waren gleichgiltig angesichts des Unglückes der Juden; sie zeigten sogar Freude darüber und nahmen selbst an der Plünderung Jerusalems teil, wobei sie hernach auch die Flüchtlinge Judas töteten oder verrieten. Das, was sie getan haben, wird auch ihnen geschehen, so wie auch allen Feinden Judas.

vv. 17—21 verkünden schließlich die künftige messianische Zeit: Das Heil wird am Berge Zion sein. Jakob wird das Seine wiedererwerben. Esau wird durch Feuer ausgerottet werden. Es wird die Ausdehnung des künftigen Reiches angegeben. Die Sieger werden den Berg Zion besteigen, um Esau zu richten und die Herrschaft wird Jahves sein.

Diese drei Teile sind in rein hebräischer Sprache sehr schön entwickelt. Bloß ein Aramaismus kommt vor, und zwar קטל in v. 9, welches jedoch in dieser Gestalt ein Hapaxlegomenon Abdiae ist. Deshalb ist es schwer zu entscheiden, ob es von Abdias aus dem Aramäischen entlehnt oder dem Hebräischen eigen ist, da es in der Form, wie bei Abdias (Segolatsubstantivum קֶטֶל), sonst bei späteren Schriftstellern, die fortwährend mit Aramäern in Berührung waren, nicht vorkommt.

Das Meroitische.

Von

Hugo Schuchardt.

A = Areika. By D. RANDALL-MACIVER and C. LEONARD WOOLLEY. With a chapter on Meroitic Inscriptions by F. LL. GRIFFITH. Oxford 1909 (University of Pennsylvania. — ECKLEY B. COXE, JUNIOR Expedition to Nubia: vol. I).

M = Meroë, the City of the Ethiopians, being an account of a first season's excavations on the site, 1909—1910. By JOHN GARSTANG, A. H. SAYCE and F. LL. GRIFFITH. Oxford 1911

I I = The Island of Meroë. By J. W. CROWFOOT. And Meroitic Inscriptions, Part I. — Sôba to Dangêl. By F. LL. GRIFFITH. London 1911 (Archaeological Survey of Egypt, Nineteenth Memoir).[1]

I II = Meroitic Inscriptions, Part II. Napata to Philae and Miscellaneous. By F. LL. GRIFFITH. London 1912 (Arch. Surv. of Egypt, Twentieth Memoir).[1]

K = Karanòg. The Meroitic Inscriptions of Shablûl and Karanòg. By F. LL. GRIFFITH. Philadelphia 1911 (University of Pennsylvania. — ECKLEY B. COXE, JUNIOR Expedition to Nubia: vol. VI). *Sh* = Shablûl.

Jahrzehnte lang hat das Meroitische in LEPSIUS' Riesenwerk geschlummert, ein Dornröschen im Wunderschloß. Nun ist es erwacht, vermag aber erst zu stammeln, mit andern Worten, wir können die

[1] Da die Zahl der Inschriften fortläuft (I = 1—74; II, 75—137), so unterbleibt für gewöhnlich die Angabe der Bandzahl.

meroitischen Inschriften lesen, aber nur zum allerkleinsten Teil verstehen oder vielmehr auch dann eigentlich den Sinn nur ahnen. Doch der Erwecker F. LL. GRIFFITH hegt und gibt gute Hoffnung. Kein unüberwindliches Hindernis zeigt sich auf dem Wege den er betreten; wir kommen vorwärts, wenn auch mit kleinen, tastenden Schritten. Der Untersuchungsstoff ist seit LEPSIUS sehr gewachsen und wächst fortwährend. Hoffentlich verdirbt kein Fund einer ausgiebigen Bilinguis uns die Freude in diesem bestimmten Falle die Vervollkommenung der Entzifferungskunst darzutun. Denn ein Anderes ist ja ausgeblieben was die Lösung der Aufgabe zu einer verhältnismäßig leichten gemacht hätte, eine Hilfe auf die man mit einiger Zuversicht rechnen durfte. Alle uns bekannten geographischen und geschichtlichen Tatsachen ließen erwarten daß wir in der Sprache der meroitischen Inschriften, die sich über das erste halbe Jahrtausend n. Chr. erstrecken, die wesentlichen Züge des heutigen Nubisch wiederfinden würden; wir sind enttäuscht worden. Wenn LEPSIUS das schon 1880 voraussah, so doch mit einer ungenügenden Begründung, die ihn veranlaßte anderseits das Beǵa oder Bedauje als Schlüssel für das Meroitische zu empfehlen, und das erweist sich uns Heutigen durchaus nicht erfolgreicher. Nun wird man vielleicht, an der Hand von andern Fällen der Sprachgeschichte, auf die Möglichkeit hinweisen daß die Sprache sich im Laufe der Jahrhunderte bis zur Unkenntlichkeit verändert habe. Dagegen wäre zweierlei einzuwenden. Erstens ein besonderer Umstand. Vor einigen Jahren hat man verschiedene Texte[1], etwa aus dem 10. Jhrh. n. Chr., entdeckt deren Sprache von dem heutigen Nubisch weit weniger abweicht als das Französische oder Deutsche der gleichen Zeit von

[1] Von den einen sind nur Proben veröffentlicht worden: H. SCHÄFER und K. SCHMIDT *SB. der Berl. Ak. d. W.* 1906, 774 ff. 1907, 602 ff., die andern vollständig: *Texts relating to Saint Mêna of Egypt and Canons of Nicaea. In a Nubian Dialect, with facsimile, edited by* E. A. WALLIS BUDGE, London 1909. Mit vielem Scharfsinn und gutem Erfolg unternahm F. LL. GRIFFITH eine Übersetzung der letzteren in *The Journal of Theological Studies* 1909, 545 ff. Er wird (unter Mitwirkung von H. SCHÄFER) die gesamten frühnubischen Texte in einer abschließenden Ausgabe vereinigen.

dem heutigen. Zwischen diesem Frühnubisch aber und dem Meroitischen, von dem es nur durch einen halb so langen Zeitraum getrennt ist, nehmen wir keine Familienähnlichkeit wahr. Es ist nicht denkbar daß wohl die Verchristlichung der Nubier, nicht aber deren spätere Islamisierung eine völlige Umänderung der Sprache hervorgerufen hätte. Allein es braucht dies nicht weiter erörtert zu werden; hier setzen — das ist der zweite Punkt — jene allgemeinen Erwägungen über Sprachverwandtschaft ein die ich bei andern Gelegenheiten dargelegt habe (bes. *Revue Basque* 1912, 267 ff.). Der jetzige Stand unserer Erkenntnis verbietet uns ‚Meroitisch' durch ‚Altnubisch' zu ersetzen; und damit entfällt auch die Verwendung von ‚Mittelnubisch' für ‚Frühnubisch' (oder ‚Christlich-nubisch', wie Griffith sagt), welche schon wegen der Zweideutigkeit von ‚mittel-' nicht sehr empfehlenswert ist. Das Meroitische ist eben einfach unter so vielen afrikanischen Sprachen eine mehr; es zeigt einige, nicht allzuviele Berührungen mit bekannten, im großen ganzen ist seine Stellung erst aufzuklären. Das Folgende soll diesem Zwecke dienen. Über Griffiths Ergebnisse, die auf sachlicher Grundlage mit dem höchsten Maße von Wissen, Scharfsinn und Gründlichkeit gewonnen worden sind, bin ich natürlich auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht hinausgekommen; ich bin zwar weit davon entfernt alle für gesichert zu halten, ebenso wie er selbst es nicht tut — es wird eine ganze Stufenreihe von überzeugenden bis zu ganz unwahrscheinlichen Vermutungen durchlaufen[1]; aber ich habe kaum je eine mögliche Berichtigung und Verbesserung gefunden. Ich habe mich nur bemüht diese Ergebnisse umzuformen und umzuordnen, gleichsam eine Transmission von der archäologisch-philologischen Werkstatt zur sprachwissenschaftlichen herzustellen. Schlimmsten Falles hoffe ich andern Teilnehmern die Arbeit auf dem harten Boden etwas bequemer gemacht zu haben.

[1] Griffith hat mit Fragezeichen nicht gespart; ich habe es für das Beste gehalten in diesem Aufsatz ganz auf solche zu verzichten. Die nach Griffith angegebenen Bedeutungen der Wörter sind größtenteils als Platzhalter zu betrachten wie sie sich bei der Untersuchung der Zusammenhänge nicht entbehren lassen.

In das Verzeichnis der von mir benutzten Schriften GRIFFITHS habe ich *A* deshalb aufgenommen weil er, der 1907 den meroitischen Inschriften seine Aufmerksamkeit zuzuwenden begonnen hatte (*K* S.v), hier meines Wissens seine ersten Entzifferungsergebnisse veröffentlichte, die ersten überhaupt was das Demotische betrifft; mit den ziemlich spärlich vorkommenden meroitischen Hieroglyphen hatten sich schon andere und nicht ganz ohne Erfolg beschäftigt. *M* enthält ein halbes Hundert Inschriften mit Erklärungen und alphabetischem Verzeichnis der Wortformen; *I* ebenso nahe an anderthalbhundert; *K* ein klein wenig mehr. Dieses letzte ist das Hauptwerk, das vorläufig abschließende, mit einer ausführlichen Einleitung über die meroitische Schrift und Sprache und Zusammenstellungen und Indices verschiedener Art. Die Inschriften werden uns überall in dreifacher Weise dargeboten: in Photographie, Abzeichnung, Typendruck. Zuweilen finden sich hierzwischen kleine Unstimmigkeiten. Die Ähnlichkeit gewisser Zeichen miteinander bringt den Anfänger oft in die Gefahr von Verwechselungen; dazu kommt daß die verschiedenen Druckereien nicht ganz übereinstimmende Typen haben, so ist z. B. das Zeichen für *m* in *I* von dem für *ẖ* in *M* und *K* kaum zu unterscheiden.

Bei der großen räumlichen und zeitlichen Ausdehnung des Meroitischen sind Unterschiede in Schrift wie in Sprache fast selbstverständlich. Die letzteren treten weniger hervor; es handelt sich besonders um Eigentümlichkeiten von Meroe, also des Südens.

Die Entzifferung der Schrift ist an sich, d. h. der Methode nach, einleuchtend und einwandfrei; das Ergebnis aber, von gewissen überhaupt zweifelhaft gelassenen Punkten (wie dem des vokalischen Anlauts) abgesehen, befremdet uns in andern, mindestens in der Wiedergabe der Vokale. Nur die hellen Vokale *i*, *e*, *ē* werden ausgedrückt. *A* mag in der Regel zwischen Konsonanten zu ergänzen sein, aber es gibt doch auch vokallose Konsonanten und in manchen Fällen zeigt sich deutlich daß ein anderer Vokal ergänzt werden muß.[1]

---

[1] Man beachte hauptsächlich *-lw*, *-tw* für *-lĕwi*, *-tĕwi* S. 172 Anm.

GRIFFITH verkennt das nicht (*K* S. 16), er setzt aber meistens *a* ein, nur am Ende des Wortes nicht. Ich folge ihm hierin nicht; ich schreibe keinen Buchstaben dem in der meroitischen Schrift nichts entspricht. Doch das ist eine Sache von untergeordneter Wichtigkeit. Unerklärlich hingegen erscheint uns der Mangel eigener Zeichen für *o*, *u*. Wir können uns eine Sprache ohne dunkeln Vokal überhaupt nicht gut vorstellen, am wenigsten eine als deren direkte Fortsetzung man das Nubische betrachten möchte. Weniger fällt es auf daß neben *b* die beiden andern Medien nicht vertreten sind. Auch daran würde kein Anstoß zu nehmen sein daß das Meroitische die dem Nubischen fremden Reibelaute *ḫ* und *ẖ* besitzt. Mit dem Nubischen stimmt es überein in der Ablehnung von anlautendem *r* und auch *l*.[1]

Um uns zu einer möglichst deutlichen Vorstellung von der Sprache selbst zu verhelfen, könnten wir daran denken mit einem planmäßigen Fragezettel an die Inschriften heranzutreten. Es empfiehlt sich aber mehr das entgegenzunehmen was sie uns bieten wollen. Sie verhalten sich in dieser Hinsicht, was kein Wunder ist, sehr verschieden. Die einen sind ausgefüllte Formulare und durch ihre Vergleichung miteinander lehrreich. Sie werden hauptsächlich durch die Grabinschriften dargestellt; gewisse andere Gruppen schließen sich an, wie die sieben Graffiti von Philae mit dem Anfangswort *tewisti* (Anbetung), deren Wichtigkeit für das Studium der Sprache von GRIFFITH *I* II S. 49 hervorgehoben wird. Von den übrigen Inschriften sind die längeren uns wertvoll insofern sie uns innere Vergleichungen ermöglichen, das heißt, dieselben Wörter und Wortverbindungen in verschiedener Einkleidung vorführen; an deren Spitze steht die große Inschrift von Kalabsche, *I* 94.

Jede Grabinschrift besteht, von dem regelmäßigen Eingangsanruf (Isis! Osiris!) abgesehen, aus einem besondern Teil, der uns Kunde von dem Verstorbenen gibt, und einem allgemeinen, den Schluß- oder Segensformeln. Der erstere enthält Namen, Titel und Verwandt-

[1] Die Worttrennung ist in den Inschriften selbst ausgedrückt (durch einen Doppelpunkt), die Zerlegung der Wortformen rührt von mir her.

schaftsbezeichnungen, die in Abhängigkeit voneinander stehen. Das Rectum geht entweder dem Regens voraus oder es folgt ihm: r R, R r, besser r 𝔑, R r — denn die Stellung ist nicht willkürlich, sondern durch die Natur des Regens bedingt. Zunächst durch die innere, die Bedeutung: 𝔑 ist Verwandtschaftsname, R Titel: eines Propheten Gattin — Prophet der Isis. Durch die Bedeutung wird wiederum die Form bestimmt; R ist Substantiv, aber 𝔑 Adjektiv: einem Propheten vermählt. Daraus ergibt sich die Verschiedenheit der Suffixe: r-*l*, r-*s*; das erstere ist dativisch, das letztere genetivisch. Dieselbe adjektivische Form welche dem 𝔑 eignet, wird nun aber auch vom *r* bevorzugt, also von einem Regens und einem Rectum; die beiden Beispiele lauten auf meroitisch: *ant*-l *šm-lēwi* — *ant Wēš*-s(*-lēwi)*. Diese Verhältnisse sollen näher beleuchtet werden.

I. r-*l* 𝔑-*lēwi*. Das *-l* (mit der Nebenform *-li*[1]) fehlt, wie es scheint, regelmäßig nach Personennamen[2]. Götternamen weisen es auf, so *Ariteñ*-l *mzes*(*l*) *I* 84 (hierogl.; vgl. 34). 94 1; *Mkezeke*-l *mzesl* *I* 84, aber *Amni mezesl* ebenda.[3] Titel haben es fast immer; doch finde ich es z. B. nicht bei *qēre*, *šlh̲š* (dessen Verhältnis zur Nebenform *šlh̲* mir nicht klar ist).[4] Ist der Titel durch den Personennamen vom Regens getrennt, so bleibt im Einklang mit dem oben Gesagten das *-l* aus, z. B. *pestē Ñtewitr jetmzelēwi K* 83 dem Pestē Ñ. verwandt; aber wenn durch ein adjektivisches Attribut, so erhält dieses

[1] Auch *-le*, so *šm*-le *mzelē K* 124 einem Šm verwandt. Vgl. *mlē*-li *I* 137, *mlē*-le *I* 89. *Sh* 14, *mlē*-l *K* 14 in der Schlußformel *G*, *mlē*-l *M* 8 2. 9 2. von *mlē*; *mlē*-lē(wi) Schlußwort in *K* 11. 21. 27. 52. 73. 127.

[2] Mit Bestimmtheit läßt sich vorderhand nichts sagen. Oft genug begegnen uns die Namen von Verstorbenen, also Nominativformen mit der Endung *-l* oder *-li*; dadurch wird aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen daß sie sonst die des Dativs ist, z. B. *Mkšērmlēli K* 36, besonders wenn sie bei Vater- und Mutternamen zugleich auftritt. Auch die Formen an sich sind vielfach mit der Rolle des Nominativs schwer vereinbar.

[3] *Mzes(l)* teuer, geliebt, hat allerdings nicht die gewöhnliche Adjektivendung, unterscheidet sich aber kaum von dem Anm. 1 angeführten *mzelē*.

[4] *K* 108 steht *šēni terikelēwi* von einem Š. gezeugt (aber *K* 103 *peštē*-li *ṭ*. von einem P. g.). Der Vater wird fast immer mit seinem Namen, äußerst selten mit seinem Titel angeführt, und so mag auch dann hier das *-l* fehlen.

das *-l*: *pqr jetmet-lh̲*-l *jetmzelēwi jetmetñ mete*-l *jetm.* *K* 17 dem ersten P.-J. verwandt, dem zweiten J. verw. (vgl. *K* 59).[1] Von den Ortsadjektiven auf *-te-lē(wi)* sollte der Dativ auf *-te-lē*-l ausgehen; hier tritt Vereinfachung ein: *-te*-l, so *h̲rpeñ ph̲rs-te*-l *jetm.* *K* 97 dem H̱. in Ph̲rs verwandt, oder das *-l* bleibt weg, so: *msqērēs šimlē-te-lē smlēwi* *K* 132 eines M. in Šimlē Gattin. — Ich kann nicht daran denken dieses *-l* mit dem kaukasischen, etruskischen oder einem sonstigen Genetiv-*l* in Beziehung zu bringen, ich fasse es ja als ein datives auf; aber ich lasse mich hierdurch ebensowenig zu seiner Gleichsetzung mit der nubischen Postposition *-il*, *-l* u. ä. drängen, die auch andern kuschitischen Sprachen eignet und als Präposition dem Semitischen (s. Reinisch *Die sprachliche Stellung des Nuba* § 100 a, wo ich übrigens statt oder doch neben -إلى, -אֶל setzen möchte: -لِ, -לְ).
Die Sprache hat nicht immer den Weg eingeschlagen der uns der gangbarste dünkt. Ich suche zuvörderst innerhalb des Meroitischen Klarheit zu gewinnen.

𝔑 endet regelmäßig auf *-lēwi*, seltener auf *-lē*; das letztere ist das Ursprüngliche, wie sich auch aus der Stellung des Pluralzeichens *be*: *-le*-be-k-*wi* ergibt; *-wi* ist eine ähnliche Verstärkung wie nub. *-i*; über das *-k-* kann ich nicht einmal eine Vermutung äußern. Mit *-lēwi*, *-lē* ist zu vergleichen *qēwi*, *qē*, welches Personennamen nachgestellt wird, nach Griffith eine Art allgemeiner Betitlung (also etwa wie Esquire, Hochwohlgeboren usw.). Anderseits hat *-lē* eine kürzere Nebenform: *-li* (*-l*) des gleichen Sinnes, aber nicht der gleichen Verwendung; sie findet sich nur vor der andern in den emphatischen Wiederholungen der Ausdrücke für ‚geboren‘ und ‚gezeugt‘: *tezh̲eli tezh̲elēwi* — *terikeli terikelēwi*[2]; auch mehrfache Setzung kommt vor, so *tezh̲eli tez-*

[1] Das Verhältnis der beiden *jetmet-* zueinander und zu dem später folgenden *mllēwi* bedarf der Aufklärung.

[2] Wir werden hier an die im Semitischen lebendige Paronomasie erinnert. Sie ist wohl auch dem Nubischen nicht fremd; doch kann ich nur einen Beleg dafür beibringen: kenz. *goǧ goǧ-ir-we* schlachtet sie ab! *Ev. Lk* 19, 27. Der Sache nach ist die Bekräftigung eigentlich nur bei der Nennung des Vaters begreiflich: ‚truly begotten‘; das ‚truly born‘ macht einen komischen Eindruck. Fast noch wunderlicher ist die dreifache Setzung des Titels *šeni Mnpslē* *K* 123.

ẖeli tezẖelēwi Sh 13. Die eigentliche Bedeutung von *-lē(wi)*, das vielleicht mit (FM) *l-in* er ist und der (KD) Partizipendung *-l* des Nubischen[1] zusammenhängt, möchte ich durch ‚seiend‘ ausdrücken. Sie liegt klar vor in den Ableitungen von Adverben, Genetiven und Verben: *Akiñ-te* in Akiñ { *Akiñ-te-lēwi* in A. seiend; *qēris* des Königs { *qēris-lēwi* des Königs seiend, königlich; **ezẖe* gebären, **erike* zeugen { *(t)ezẖe-lēwi* geboren, *(t)erike-lēwi* gezeugt. Die beiden Verben hängen nicht so in der Luft wie es den Anschein hat; GRIFFITH *K* S. 23 hat zwar Recht zu sagen daß das Nubische beide Tätigkeiten im Verb nicht unterscheidet, aber er hat nicht Recht nur von éinem nubischen Verb, nämlich *un* (FM) zu reden, welches weder mit dem einen noch dem andern meroitischen Ähnlichkeit habe; er übersieht das andere (KD) *usk*, welches dem **ezẖe* entspricht und heute zwar ‚zeugen‘ und ‚gebären‘ bedeutet (*uskeli* Eltern), aber ursprünglich auf das letztere beschränkt sein mochte. Meine Vermutung daß dieses Verb oder vielmehr das Partizip davon in dem alten Königsnamen *ỉzẖr-ỉmn* enthalten sei (*Zeitschrift* 1912, 418), möchte ich nicht aufgeben, da *ẖ* und *ẖ* öfter miteinander vertauscht werden (GRIFFITH *K* S. 15), und es braucht auch der von GRIFFITH *I* II S. 32 dazu verglichene mer. Name *Aziẖli K* 11 nicht davon getrennt zu werden. Wenn auch *Ἐϱγαμένης*, *ỉrq-ỉmn* mit dem Verb **erike* nichts zu tun haben sollte, so doch wohl Personennamen wie *Arkije, Arekikli, Arekete, Arkẖtni, Arikẖrēr* u. ä., und vielleicht auch nub. *ark, wirk* werfen. In jenen beiden Fällen verleiht die Endung *-lē(wi)* dem Verb passivischen Charakter, ebenso wie das nub. *bul, fī* (s. *Zeitschr.* 1913, 113 Anm. 2), und der Dativ steht dabei im Sinne eines Ablativs. Ist GRIFFITHS Vermutung richtig daß *tzẖe I* 101 I Mutter bedeutet, so haben wir hier ein aktives Partizip vor uns. An dieses *tzẖe* denkt wohl GRIFFITH, wenn er zu *Npt-zẖe-tē I* 60 (hierogl.) fragt: ‚belonging to the mother of Napata?‘ Ich hatte diesen Frauen-

[1] Im FM lautet das Partizip auf *-ī*, *-i* aus; ich möchte es nicht von der Form der andern Mdd. trennen, wie REINISCH *Die sprachliche Stellung des Nuba* § 36 tut.

namen gedeutet als: ‚zu Napata geboren‘ (*Zeitschr.* 1912, 418 Anm.); aber das ist der Form nach kaum möglich. Wir haben andere Frauennamen gleicher Bildung, deren erster Teil bald Ortsname bald wiederum Frauenname zu sein scheint: *Arer-zẖe-tē K* 60 (*Arer* ist als Ortsname erwiesen durch *Arere-te-li K* 20), *Arek-zẖe-tē K* 61 (s. vorherg. S.), *Nšje-zẖe-tē K* 98 (vgl. *Nšje* Frauenname *Sh* 8), *Ten.-zẖi-tē K* 101 (vgl. den Männernamen *Ten-zẖr K* 103) und den Königsnamen *Šnk-zẖe-te I* 39 (hierogl.; *-te* wohl für *-tē*). — Ferner verrät sich *jetmzelē(wi)* durch seine Form als Partizip, wohl eher intransitives als passives. Von den andern *-lēwi*-Formen insofern sie in der Rolle von 𝔑 auftreten, kann noch *smlē(wi)* Gattin als Partizip (vermählt) betrachtet werden; bei *štelēwi* Mutter, *wilēwi* Bruder ist dies kaum möglich und zwar finden wir für ersteres auch *šte* (daneben *štel, šteli*). Endlich gehört noch hierher *kzilēwi* nach *šn̄mzes K* 79 ‚*shañamazes*-lady ?‘ (Gr.); sonst kommt als Titel vor *kzi* ‚Dame‘. Wir müssen dies *kzi-lēwi* und das unten zu besprechende *kzis-lēwi* (wie *qēre lw M* 5 und *qeris-lēwi*) streng auseinanderhalten. Wir haben nämlich eine vierte Gruppe von Ableitungen mit *-lēwi*, wo es als pleonastisch erscheint; die Substantivform wird erweitert ohne daß der Begriff sich ändert: ‚Gattin-seiend‘ = ‚Gattin‘, oder: ‚Gattin-gewesen‘, ‚gewesene Gattin‘, welches uns so wenig befremden darf wie wenn wir sagten: ‚welche Gattin war von . . .‘. So finden wir denn auch in seltenen Fällen *-lē* an dem ohne Attribut stehenden Titel: *pestē-lē I* 98. 106. Dies führt uns hinüber zu dem *-lēwi* nach Personennamen, welches unserem *weiland, feu, late* entspräche. Schwierigkeit bereitet dieser Auffassung das an dieser Stelle gewöhnliche *-qēwi*; wenn es wie oben gesagt einen Titel bedeutet, so muß auch *-lēwi* einen solchen bedeuten; sollte aber nur eine doppelte Rangstufe bestanden haben? Vielleicht ist *qēwi* ein Partizip Praet., und das regelmäßige Prädikat für einen Verstorbenen, von dem ja weit selteneren *lēwi* nur unter gewissen Bedingungen vertreten. Beide Endungen kommen auch nebeneinander vor, bei gemeinsam bestatteten Personen, so *Qēreqēre-lēwi . . . Qēretkr-qēwi K* 64. Daß *qē(wi)* zuweilen dem Namen nicht nur nach, sondern zugleich vor-

gesetzt wird (so *qē Ḫwitrēr qē K* 47), würde in dieser Frage kaum ins Gewicht fallen.[1]

Wenn wir nun bedenken daß das *-l* von 𝔯 in seiner Langform *-li* mit dem *-lē(wi)* von 𝔑 in seiner Kurzform *-li* ganz zusammenfällt, so dürften wir annehmen daß jenes dieses gleichsam präludiere: dem Propheten-seiend Gattin-seiend. Damit wären wir am Ziele angelangt; aber dicht vor ihm schwenke ich noch einmal ab, in einen Seitenpfad der vielleicht zu einer großen Lichtung führt. Allerdings trete ich hierbei aus dem Kreise des Meroitischen heraus. Das nubische Partizip wird als Nomen agentis verwendet, so im KD *abağil* Schreiber, *aiwil* Hirt usw. Im Meroitischen mochte es sich ebenso verhalten; für den Fall daß das aktive Partizip wie das passive mit *-l* gebildet war, mochten diejenigen Titel welche Tätigkeiten bezeichneten, auf *-l* ausgehen, und die übrigen sich ihnen angleichen, wie z. B. *ant-l* (kopt. *hont K* S. 57), *pestē-l* (= *ψεντης I* II S. 47 Anm. 5). Damit die Annahme einer derartigen Übertragung nicht zu kühn erscheine, aber ohne auf einen geschicht-

---

[1] Ich halte dafür daß die Endungen *-lēwi* und *-tēwi* oft zu *-lw* und *-tw* abgekürzt sind. Da ich diese Annahme bei Griffith nicht angedeutet finde, ja Umschreibungen wie *makalaw* = *mklw K* 127 ihr zu widersprechen scheinen, so bemerke ich daß ich für die schriftliche Unterdrückung des *ē* mich besonders auf *M* 7 15. 16 *jeretwi, ntmetwi* = 17. 18 *jeritēwi, ntmetēwi* stütze. In derselben Inschrift stehen die Formen *tñjiñwitw*, (zweimal) *aḫñwitw* (vgl. *ñwi M* 8 6) und zwar unmittelbar vor solchen auf *-tēwi*. Überhaupt scheint diese Abkürzung zu Meroe beliebt gewesen zu sein, so *qēre lw M* 5 b *switw, šštslw, ḫrtenkelw, qērkelw, ḫmñimlislw, tēḫktw, . . . šelw, . . rimlislw, . . šślw M* 6, *jerilw, ntkelw M* 8 4. 5, *tennietilw M* 9 11, *tenēwitw, atbelw M* 10 4. 11, *jetlw M* 51. Doch ist sie auch in der großen Inschrift von Kalabsche (*I* 94) sehr häufig, wobei die teilweise Abtrennung vom Vorhergehenden lehrreich ist: *mnptes lw* 3 f., *mnēte s lw* 4, *ariteñlis lw* 4 f., *ḫlbi lis lw* 5, *mnēteslw* 5, *wēšslw* 6 (vgl. *wēšslēwi K* 126), *mkezēkelislw* 6 f., *pikezelwi* 17. Griffith weist kurz auf die Affixe *s lw* in den sieben parallelen Wendungen hin; aber seine annähernde Wiedergabe dieser entspricht nicht dem sonstigen von ihm selbst ja festgestellten Gebrauch von *-s-lēwi*: *qr ariteñlislw qrñji* müßte doch statt ‚*qar*, (as) vice-*qar* to Ariteñ' lauten: ‚*qar* of Ariteñ, as vice-*qar*'. So noch *ptrētislw I* 101 2 f., wozu Griffith wiederum *s lw* als Anhängsel an Götternamen kennzeichnet. Ohne vorhergehendes *s* findet sich *-lw* noch in *šilw I* 45 6, *kpelw I* 74 6, *mkilw I* 45 10, *mklw K* 127. Endlich berücksichtige man noch das *-lw* in den Schlußformeln für *-l* (*-le, -li*; vgl. oben S. 168 Anm. 1), so in C· *ḫmlēlw K* 76. *Sh* 16 = *ḫmlēl, -le, -li.*

lichen Zusammenhang hinzielen zu wollen[1], mache ich einen Sprung in weite Ferne, nach dem Kaukasus. Im Georgischen schließen sich den Partizipen und Adjektiven wie *mtserali* schreibend, *tserili* geschrieben, *k'ebuli* gelobt, *pirweli* erster, *tp'ili* warm, *tp'ileli* tiflisisch usw. bezüglich des Ausgangs eine außerordentlich große Anzahl von Substantiven an wie *suli* Seele, *guli* Herz, *sisẖli* Blut, *dzwali* Knochen, *t'wali* Auge, *ẖeli* Hand, *šubli* Stirn, *kbili* Zahn, *muts'eli* Bauch, *mgeli* Wolf, *gweli* Schlange, *rtsqili* Floh, *tili* Laus, *tsqali* Wasser, *marili* Salz usw. (*-ri* scheint eine Nebenform von *-li* zu sein: *quri* Ohr, *piri* Mund, *kiseri* Hals, *tsweri* Bart, *ts'ẖwiri* Nase usw.). Indem ich nach Nubien zurückkehre, nehme ich in dessen heutiger Sprache einige Substantive wahr in denen die Endung *-il* ohne die Bedeutung zu verändern angetreten ist,[2] so *agil* neben *ag* Mund (s. mein *Nub. u. Bask.* 5), *masil* neben *maša* Sonne (vgl. georg. *mze*, mingr. *bža* Sonne und den meroit. Götternamen *Mš*; s. *K* S. 56), *kulul* neben *kul, kur* Lende, Rücken (vgl. kunama *kulā*, äth. *kawalā* Rücken); in andern Fällen verhält es sich umgekehrt, so ist *ai, ā* das Jüngere neben *ail* Herz (vgl. berb. *ūl* Herz; Reinisch *Die Stellung des Nuba* S. 92). Ein solches sekundäres *l* tritt uns auffällig im Frühnubischen entgegen. So *ogğ-il* der Mensch für *ogiğ*, neben *ogğ-ka* den Menschen, *sorto-l* der Priester neben *sorto-k* den Priester, *kumpu-l* das Ei (Nom.) neben *kumpu-ka* das Ei (Akk.); *ur-il-dω* auf den Kopf, und mit assimiliertem *l*: *dipp-id-dω* in das Dorf, *murt-id-dω* zu Pferd, was uns die unmittelbare Deutung des *-id-* in neunub. *nog-id-do* zu Hause usw. gewährt (anders, doch nicht untereinander übereinstimmend urteilen darüber Reinisch *Gramm.*

---

[1] Ich gebe einigen andern, weit schwächeren Anklängen des Meroitischen an das Kaukasische kein Gehör, weil daraus, wenigstens vorderhand, keinerlei Folgerungen zu ziehen sind.

[2] Lepsius *Nub. Gramm.* S. 27 nimmt eine so gut wie bedeutungslose Stammerweiterung durch *-r* (*-ir*) an, die aber neuerdings größtenteils wieder geschwunden sei, und führt darauf S. 31 die Plurale auf *-ri* zurück, so *adem* Mensch (arab. *ādam*) Pl. *ademirī*. Dieses *r* würde nur eine Variante von *l* sein, und ein Pl. *agli*, der sich auch zum Sing. *ag* findet, den Pl. *kubli* zum Sing. *kub* Schiff (ebenso wie *kube* Trinkgefäß, europäischen Ursprungs) erklären.

der Nuba-spr. § 354 und LEPSIUS *Nub. Gramm.* 44). Über die Bedingungen unter denen das sekundäre *l* sich zeigt oder nicht zeigt, wird man sich in bestimmter Weise erst äußern können wenn die frühnubischen Texte in ihrer Gesamtheit veröffentlicht sind.[1] Und nun kehre ich zum Meroitischen zurück, um gewisse Umstände festzustellen welche jene Vermutung begünstigen daß das *-l(i)* des r nicht eigentlich ein Kasussuffix ist (daher es auch bei Personennamen zu fehlen pflegt), sondern, wenn nicht wirklich stammhaft, so ein stammerweiterndes Suffix das in andern Fällen geschwunden wäre, nur auslautend in dieser Verbindung oder in dieser Rolle sich gehalten hätte. Diese Auffassung wird uns dadurch bestätigt daß ein solches *l* sich auch im Inlaut vorfindet. Zunächst im Plural: neben *ant(li) •jetmzelēwi* (mit) einem Propheten verwandt steht *antleb j.* (mit) Propheten v. Wäre *l* wirkliches Kasuszeichen, so wäre *anteb-l** zu erwarten, wie ja im Frühnubischen das *l*, dessen Verwendung für uns freilich noch im Dunkeln liegt, dem Pluralzeichen folgt (z. B. *ukri-die-gu-l* viele Tage). Wir müssen fragen, tritt *antleb* nur in der Rolle von r auf, ist es nicht etwa Plural schlechtweg? Auf GRIFFITH *K* S. 25 dürfen wir uns nicht berufen: er sagt zwar, *-leb* sei der Plural ‚of the simple form' und ‚of the *-l*, *-li* form likewise'; aber er bezieht sich auf die ‚descriptive phrases' der Grabinschriften und da kommen eben Plurale von Substantiven nur als r vor. Doch wüßte ich in den sonstigen Inschriften keine Form auf einfaches *-eb* die man als Plural ansprechen dürfte, und anderseits ist es wenig wahrscheinlich daß die zahlreichen *-leb*-Formen von *I* 94 (*mkleb, qrleb* 2, *brleb, kzileb, mrērleb, ššleb* 20, *lẖleb-* 21) Dative vorstellen.[2] Das *-l-* hier würde ebenso ‚unorganisch' sein wie das *-r-*

---

[1] GRIFFITH *K* S. 40 weist ebenfalls, aber nur ganz allgemein, wegen dieses *-l* auf das Frühnubische hin: ‚— *l* which is often appended to Meroitic as to Christian Nubian words in a complex.' Da gerade ihm die Ausgabe jener Texte überlassen worden ist, so wird er hinlänglich Gelegenheit haben die betreffende Angelegenheit ausführlich zu erörtern.

[2] Wird dann wohl der Genetiv Plur. auf *-leb-is* endigen, z. B. **qrlebis*? Vielleicht fehlt dann das *l*; *qērblēwi* (d. i. = **qērbslēwi*) *K* 78 übersetzt GRIFFITH: 'be-

in nub. *ademirī* (s. S. 173 Anm. 2) oder das *-l-* in einem mingrel. oder lazischen Plural wie *da-l-ep'i* (*-ep'e*)[1]. Das Siegel wird der gegebenen Deutung des *-l-* aufgedrückt durch sein Auftreten vor genetivischem *-s*, so *Ariteñ-l-is* *I* 94 4, *ẖlbi-li-s* *I* 94 5 (zu *ẖlbiñ*), *pestē-li-s* *K* 9, *peštē-li-s* *K* 80[2]. — Wie immer wir uns mit den Einzelheiten dieses Lambdazismus abfinden mögen, er ist vorderhand die einzige breite Stelle im Meroitischen die uns die Möglichkeit zeigt eine Brücke nach dem Nubischen hinüberzuschlagen; aber wir werden uns nicht verhehlen wie viel dem entgegensteht, so besonders, innerhalb der Deklination, das Fehlen der Genetivendung *-n(a)*.

II. R r-*s(-lēwi)*. Während *-lēwi* einen notwendigen Bestandteil von ℜ bildet oder, allgemeiner gesagt, dieses immer in adjektivischer Gestalt auftritt, ist das bei r nicht der Fall. Der Genetiv wird zwar in der Regel durch *-lēwi* adjektiviert, aber er bleibt auch nicht selten allein[3], nämlich dann wenn ein enger Zusammenhang mit dem Folgenden besteht, so wenn er wiederholt wird, z. B. *qēreñ* *Wēš*-s *perite* *Wēš*-s *Wēšqer* Q. der Isis, P. der Isis, Isis . . . (?) *I* 111, oder wenn er unmittelbar dem zum R gehörigen Personennamen vorausgeht, z. B. *msqērēs* *qēri*-s *Tmẖe-qēwi* M. des Königs, T. (nämlich: des

---

longing to kings'. Dazu stimmt nicht *kzisbetēwi* *K* 89 'belonging to the sisters'; hier würde das Zeichen des Plurals dem des Genetivs nachgesetzt sein.

[1] Im Georgischen entspricht einem *-l-* des Sing., mag es alt, mag es jung sein, stets und nur ihm ein solches des Plur., z. B. *ẖeli* Hand, *weli* Feld: *ẖelebi*, *welebi*. Im Mingrel. (und Lazischen) finden wir ein *-l-* im Plur., wo es im Sing. geschwunden oder überhaupt nicht vorhanden gewesen ist: *ẖe* Hand, *da* Schwester: *ẖelep'i*, *dalep'i*. H. Марръ *Грамматика чанскаго (лазскаго) языка* S. 14 nimmt in allen solchen Fällen Schwund des *l* im Sing. an; also laz. *da* für **dal-i*, *k'ra* für **k'ral-i* Horn, *nusa* für **nusal-i* Neuvermählte usw., wobei, wie man sieht, es sich sogar um Lehnwörter aus dem Arischen handelt. Wir könnten, im Meroit. *pēte-leb* Gesandte (von *apēte*, äg. *wpt*) usw. entgegenstellen einem *qēl-eb* Statuen von *qēl-i*, wenn diese Vermutung GRIFFITHS etwas sicherer stünde.

[2] Hierzu gehören die Formen auf *-li-tēwi* (für *li-s-lēwi*; s. unten), wie *pestēlitē(wi)* *K* 12. 17. 49. 83, *ššērlitē* *K* 110, *aremelitē* *K* 112, *šnnlitebkwi* *K* 37, auch die Eigennamen *Jiwezlelitē* *K* 76, *Wiretelitē* *K* 19, *Wiritelitē* *K* 89, *Zbētelitē* *K* 101.

[3] Manchmal scheint auch das *-s* zu fehlen; so *tetere Mšē* *K* 70, *at Mšē* *K* 49. 59; vgl. *at Mšē Nẖšnje* *K* 34 mit *ant Mšēs Nẖšnje* *K* 60. In *K* 60 findet sich überdies *ant Mšs*; das Verhältnis von *Mšē* zu *Mš* ist mir dunkel.

Königs M., T.) *K* 91. Folgt *-lēwi* auf den Genetiv, so vollzieht sich meist ein sehr eigentümlicher Wandel; *-t-* nimmt die Stelle von *-s-l-* ein, z. B. *ant Weš*-t-*ēwi* Prophet der Isis *K* 15 = *ant Wēš*-s-*lēwi* *K* 126, *qēri*-t-*ēwi* des Königs *Sh* 4 = *qēri*-s-*lēwi* *K* 3. Diese Vertretung hat auch statt wenn die Verbindung II als r in die obige I eingeordnet ist: (R r-*s*) *-l* ℜ, z. B. *teter Mnp*-t *terikelēwi* von einem T. des Amanap gezeugt, *teter Mnp*-t *smlēwi* einem T. des Amanap vermählt *K* 61 [1]; so *-ti* für *-s-li*, z. B. *ant Mnp*-*ti* *smlēwi* einem Propheten des Amanap vermählt *K* 125; *-teb* für *s-leb* (Plur.), z. B. *ant Mnp*-*teb* *jtmzelēwi* Propheten des Amanap verwandt *K* 15.[2] Eine besondere Beachtung verdient der Ausdruck *kzislēwi, kzitēwi*; Griffith *K* S. 66 Anm. 2 bezeichnet ihn als schwierig (er ist schwierig unter schwierigen) und übersetzt ihn vermutungsweise mit ‚Schwester'; *peštēl kzislēwi* ist ihm ‚Schwester eines P.', wie *peštēl wilēwi* ‚Bruder eines P.'. Er sieht also eine Verbindung I vor sich; aber das zweite Glied fügt sich nicht in diese Auffassung, seiner Bildung nach gehört es einer Verbindung II an, wozu aber wieder das erste Glied nicht stimmt. Nach Griffith bedeutet *kzi* ‚Dame' o. ä.; *peštēl kzilēwi* würde also ‚Dame eines P.' sein (s. oben S. 171). Daneben kann, wenn wir nicht ein ganz anderes Wort, *kzis* annehmen wollen, *peštēl kzi-s-lēwi* nicht ‚Schwester eines P.' sein, sondern nur ‚einer P.-Dame (der Dame eines P.) seiend'. Ob darunter zu verstehen ist ‚dem Hofstaat oder Haushalt der Gemahlin eines P. angehörig' oder was sonst, bleibe dahingestellt; auch Griffith hat wohl die Bedenklichkeit seiner Übersetzung eingesehen, da er ihr im Wtb. zu *K* S. 120 b eine zweite hinzu-

[1] In *tzḫe Mlēqērebr qēret Lḫizmni I* 101 1 f., nach Griffith: ‚die Mutter M.s des Königs, L.' verstehe ich den Ausgang des dritten Wortes nicht, er müßte *-is* sein, wie wir in derselben Inschrift Z. 15 lesen: *ḫbḫeñ qēris Mštrq* ‚der Ḫ. des Königs, M.'

[2] Es kommt *-t* für *-s-l* auch vor wo das *s* nicht das des Genetivs ist, sondern stammhaft: *šñmzet štelēwi* *K* 79, aber ebenda, und unmittelbar darauffolgend, *šñmzes kzilēwi*, wo also das *l* nach dem *s* unterdrückt worden ist. Griffith nimmt auch *-t-* für stammhaftes *-s* mit dem *l-* der Pluralendung an; ohne Fragezeichen erklärt er *wteb I* 94 23 als Plural von dem in dieser Inschrift häufig vorkommenden *ws* unbekannter Bedeutung. Endlich *-t-* für stammhaftes *-s* mit dem *l-* eines adjektivischen Attributes in *wēmni-t-ḫ* *K* 72. 75 (S. 96 Anm.).

fügt: *kzislē(wi)*, *kzitēwi* ,sister' or ,(woman) of the harim'.[1] — Über dieses Genetiv-*s*, das das Meroitische mit weit entfernten Sprachen, arischen und kaukasischen gemeinsam hat, weiß ich nichts weiteres zu sagen.

Wie der erste Teil einer Grabinschrift Personennamen und keine Verbalformen (kein Verbum finitum) enthält, so der zweite keine Personennamen, wohl aber Verbalformen und zwar solche die einen Wunsch oder ein Gebot ausdrücken. Daneben natürlich einige Gattungsnamen, von denen mir wenigstens einer in seiner Bedeutung gesichert zu sein scheint, nämlich *atē* Wasser = südnub. *otu*, altnub. *Asta-* (KD *essi*). Griffith hat den verschiedenen Schlußformeln, von denen mehrere miteinander verbunden zu sein pflegen, eine sorgfältige, in das Einzelnste gehende Darstellung gewidmet; indessen vermissen wir eine wirkliche Übersicht über die Verbalformen, die auch ihm nicht aus dem Wege lag. Wenn einmal von Wurzeln oder Stämmen gesprochen werden sollte, so durfte es nicht heißen: ,the root ist *pš*, variant *bš*; or rarely another root *ji* is used' (*K* S. 45). Und in Sache und Ausdruck stimmt dazu nicht daß es Fälle gibt welche ,suggest that *p* without *š* may be the initial element' (ebenda). Es nimmt Wunder daß ein so scharf blickender Mann wie Griffith keine Klarheit über die Präfixe gewinnen oder gewähren konnte, die sich doch in ihrem Wechsel vor dem gleichen Verb (Verbalstamm) ünd in ihrem Verharren vor verschiedenen Verben offenbaren. Ohne das Verfahren weiter auseinanderzusetzen, will ich gleich die Ergebnisse mitteilen und zwar um den Überblick nicht durch Nebensächliches zu beirren, ohne die Vokale der Präfixe (soweit sie überhaupt ausgedrückt sind) und ohne die Suffixe. Für die seltneren Formen führe ich unten die Stellen an; auch greife ich da in die sonstigen Inschriften hinüber.

---

[1] Auch in *Zēkikzis* *K* 110 dürfen wir -*s*, trotz der Verbindung, kaum als stammhaft ansehen (Griffith: ,born of Zêke-kazis'); ist doch *kzi* wie im ersten, so im zweiten Teil weiblicher Personennamen belegt: *Metekzi* *K* 42 (nicht im Wtb.), *Šrbikze* *K* 51. Wie wir das -*s* in jenem Falle zu erklären haben, ist eine andere Sache.

p-[1]		*ẖēl*[2] *ḫ*[3]				
p-	*š-*[1]	*ẖēl*				
		(ē)ẖ			*j-*[4]	*ẖ*[5]
		ḫr *ḫ*[3]				*ḫr* *ḫ*[6]
		we[7]				*we*[8]
		pl[9]				*pl*[10]
		zētezi[11]				*zētezi(je)*[12]
p-	*t-*	*re*[13]	*t-*	*re*[13]		
		wz[13]		*wz*[13]		

[1] Für *p-* überhaupt zuweilen *pi-*, selten *b-*, *bi-*; für *š-* ganz gewöhnlich *ši-*.

[2] Neben p-*ẖēl* findet sich mit gleicher Häufigkeit *ẖēl* ohne Präfix. Vgl. b-*ntke* *M* 8 3: j-*ntke* *I* 102, j-*ntkelw* *I* 111 8 f., dazu *ntkelw* *M* 8 5; be-*wizlē* *M* 7 2, p-*wize* *M* 8 2. 9 2: je-*wize* *M* 7 5, und dazu *wize* *I* 96, *wizelēwi* *K* 10, *wizelē* *I* 77. 78, *wizel* *M* 12ª; p-*tlteb* *I* 103: *tlte* *I* 94 13 f. 29; p-*tpēte* (-*ē*) *I* 94 9. 15: j-*tpētē* ebd. 16. In den beiden letzten Fällen mag auch -*t*- Präfix sein (s. Anm. 13).

[3] *ḫ* ist nur aus *ḫr* verkürzt: p-*ḫ-kete* *K* 93 und: p-ši-*ḫ-kete* *K* 12, p-š-*ḫ-kete* *K* 31ᵇ, b-ši-*ḫ* *K* 54, p-š-*ḫ-kete* *Sh* 9.

[4] Regelmäßig (auch vor *t*) *ji-*, *je-* geschrieben, ausnahmsweise *i-*, *a-* (a-*ḫr-kte* *I* 49). Anderswo auch *e-* und völliger Schwund.

[5] ji-*ẖ-bḫ-te* *I* 137.

[6] ji-*ḫ* *K* 5.

[7] pi-ši-*we-kte* *K* 36.

[8] ji-*we-bḫ-te* *I* 137.

[9] p-ši-*pl-te* *K* 78, pi-ši-*pl-ete* *K* 127.

[10] je-*pl-te* *K* 79; i-*pl-te* *K* 101.

[11] p-ši-*zētezi-kete* *K* 17.

[12] *K* 18. 27. 78. 100; i-*zētezi-kte* *K* 125; ji-*zētezije-* K 61. 99.

[13] p-t-*re-kete*, p-t-*wz-kete* *I* 60 (hierogl.): t-*re-kete*, t-*wz-kete* *I* 59 (s. auch 50). Das *t-* setze ich hier nur vermutungsweise als Präfix an; das gleiche -*re*- ist wohl in j-*re-ke* *M* 7 16 (je-*re-sni* *M* 9 6, je-*ri-lw* *M* 8 4, je-*ri-tēwi* *M* 7 17) enthalten; *wz* scheint nichts anderes zu sein als das in Anm. 2 belegte *wiz*. Mit *t-* finden wir dies Wort noch in t-*wz-tē* *I* 101 10, und das hier zweimal vorhergehende *trēt* gehört vielleicht trotz der Länge des Vokals zu *trekete*. Beide Verben scheinen auch in *M* 9 enthalten zu sein: j-t-*wz-sni*, be-j-t-*wz-j*.. und je-*re-sni* (ohne -*t*- !), be-j-t-*r-j.e*. Zu dem eben erwähnten *trēt* steht das mehrfach vorkommende *ptrēti* in irgend welcher Beziehung. In *I* 102 und 103 scheint die Präfixnatur des *p-* durch die Wortumgebung so gut wie erwiesen zu werden: *pipl phiẖ pli ptrēti pipn pbḫ* und *ptlteb ptrēti ptrq*. Und dazu stimmt das *ptrēti* von *K* 68 und *Sh* 14 als Schlußwort nach den Schlußformeln (an der zweiten Stelle nehmen wir Worttrennung wahr: *p* : *trēti*). Der Ausgang von *ptrētislw* *I* 101 2 f. würde allerdings Griffiths Annahme eines ‚divine name

p-	*š-*	*t-*	*ḫ*[1]	*j-*		*t-*	*ḫ*[2]
p-	*t-*	*š-*	*ḫr*[3]				

Über die Verben selbst läßt sich nichts sagen; sie sind fast alle einsilbig, einige sogar einkonsonantig und selbst ein solcher Konsonant ist wenigstens in der Schrift manchmal geschwunden[4]. Es ist zu leicht in der sonstigen Inschriftenmasse äußerliche Entsprechungen zu entdecken um daraus irgend welchen sicheren Gewinn zu ziehen. Manches verlockt uns ja, z. B. in dem *aḫrlē* von *I* 125, wenn es durch GRIFFITH richtig als ‚Verehrer' gedeutet wird, eine Ableitung von dem *-ḫr-* der Schlußformeln zu erblicken: *a-ḫr-lē(wi)*. Das einzige mehrsilbige Verb *zētezi* ist vielleicht ein Denominativ. Die beiden Präfixe *p-* und *j-* können, wenn sie auch einander vertreten, doch im Grunde nicht die ganz gleiche Bedeutung gehabt haben. Das erstere scheint einen Optativ, Kohortativ oder Jussiv zu kennzeichnen. Wir dürfen es auch in dem einmal (*K* 131) belegten, nach der Anrufung von Isis und Osiris alleinstehenden Schlußwort *bēbz* vermuten. Dem *j-* dürfte der Wert eines Indikativs zukommen. Aber vor allem wären die so häufigen Fälle zu untersuchen in denen es außerhalb der Schlußformeln auftritt; hier ist es wiederum häufig in der Verbindung mit einem folgenden *t-*, wie es scheint sowohl als Nominal- wie als Verbalpräfix. Wenn von den beiden zweitstelligen Präfixen *š-* kaum als selbständiges sich nachweisen läßt, so verhält es sich nicht ganz ebenso mit dem *t-*; ja dieses stellt

---

or title in invocations' rechtfertigen, und damit auch die durchgängige Wiedergabe mit: ‚O Patrêt!' Nur weiß ich nicht wie er (*K* S. 34) dann die Gleichung *ptrēti* = *trēt* (wobei er an das nub. *tirti* Herr erinnert; doch vgl. *Zeitschr.* 1913, 104) begründen will, es sei denn daß er in *p-* den ägyptischen Artikel erblicke. Ganz unbestimmt, ich möchte fast sagen unwissenschaftlich drückt er sich *K* S. 14 aus: ‚A curious fact about *p* is that it can be added or omitted at pleasure in many words without altering the meaning, and that not only at the beginning of words.'

[1] *K* 14. 36. 84. 89. 127. *Sh* 1. 14. *I* 87.

[2] *K* 29. 59. 61. *Sh* 19. *I* 89. 137. In ji-t-*k-b* *I* 135 steht *k* für *ḫ*; vgl. p-ši-t-*ḫ-b* *Sh* 14.

[3] pi-tē-ši-*ḫer-bḫ-ekes* *K* 23.

[4] So erscheint *ēḫ* oft als *ḫ*, aber zuweilen auch als *ē*, so p-š-*ē-bḫ-te* *K* 45, b-š-*ē-kete* *K* 54, und fehlt ganz in p-š-*te* *K* 77. 111. 124.

sich in einem Falle sogar dem *j-* zur Seite. Es ist das geradezu ein Rätsel das uns die Grabinschriften in ihrer ersten Hälfte aufgeben. Ich hatte in dieser *Zeitschr.* 1912, 416 ff. auf Grund von *M* und *I* i angenommen daß ‚geboren‘ und ‚gezeugt‘ durch *(j)ezẖelēwi* und *(j)erikelēwi* wiedergegeben werden, wenn die verstorbene Person dem männlichen, aber durch *tezẖelēwi* und *terikelēwi,* wenn sie dem weiblichen Geschlechte angehört. Die damals mir noch nicht zugängliche Sammlung *K* hat das nicht bestätigt[1]; aber wenn ich mich getäuscht habe, so habe ich nicht methodisch gefehlt. Ich teile die Ergebnisse aus *K* und *I* ii mit. Die Formen mit *te-* herrschen durchaus; die mit *je-, e-* oder was gleichwertig ist, ohne Vokal erreichen noch nicht einmal die Zahl von einem Dutzend:

K 11:	(*tezẖli tezẖelēwi*)	*jerikeli jerikelēwi*
24:	(*tezẖelēwi*)	*jerikelēwi*
96:	(*tezẖel tezẖeli*) *jezẖeli* (*tezẖelēwi*)	(*terikel*) *jeriklēwi*
101:	(*tezẖelēwi*)	*jerikelēwi*
	(*tezẖelēwi*)	*jerikelēwi*
I 85:	*zẖelēwi*	*erikelēwi*
98:	fehlt	*jerikelē*

Das Präfix *je-* welches wir nach der Analogie anderer Formen, besonders des an gleicher Stelle so häufigen *jetmzelēwi* für das ursprüngliche halten müssen, erscheint ganz zurückgedrängt und fast auf ‚gezeugt‘ beschränkt. In *K* 96 soll wohl *jezẖeli* durch das unregelmäßig darunter gesetzte *tezẖelēwi* berichtigt werden. Anderseits sehe ich mich für *te-* vergebens nach einem festen Halt um. Kurz ich empfange den Eindruck daß zwei verschiedene Systeme sich gekreuzt haben, von denen das eine vielleicht in einer fremden Sprache wurzelt.

Die Verbalsuffixe der Schlußformeln zerfallen nicht wie deren Verbalpräfixe in zwei getrennte Gruppen. Das bei weitem häufigste Suffix ist *-k(e)te,* dafür ganz selten *-ke,* erweitert zu *-ketes* und *-kes*

[1] Ich habe das noch in den von mir versendeten Sonderabzügen anmerken können.

(beides nicht sehr häufig), verkürzt zu *-(e)te*; selten nur fehlt jedes Suffix. Ob eine Bedeutungsverschiedenheit und welche mit diesen Varianten verbunden ist, entzieht sich meiner Erkenntnis. Dem auf dem Pluralsuffix *b* beruhenden nominalen Pluralinfix *-bk-* (s. oben S. 169) entspricht ein verbales Pluralinfix *-bẖ-*, das aber wohl eher einen Objektskasus als einen Nominativ darstellt, z. B. *pšēẖe*-bẖ-ekete zum Sing. *pšēẖe*-kete; in dem seltenen Falle des Auslauts nur *-b* : *pšēẖe*-b (das *e* nach dem *ẖ* ist ‚euphonisch').

Wie viel oder wenig Sicheres uns die Grabinschriften bieten mögen, darauf oder daran müssen wir weiterbauen. Zunächst schon erkannten Affixen in dem weiteren Kreis nachgehen (wie ich das zum Teil getan habe), dann neuen nachfragen, z. B. untersuchen wie es mit dem *s-* von *swilēwi*[1] *K* 100 (: *wilēwi* Bruder *K* 50 usw.), von *swize* *I* 94 9 (: *wize* als Titel s. oben S. 178 Anm. 2), dem *w-* von *wjez* *I* 94 10 (: *jez* *I* 94 9 u. ö.) usw. steht. Mehr Mühe als die Präfixe werden uns wegen ihrer größeren Mannigfaltigkeit die Suffixe bereiten, die freilich oft durch ihr scharenweises Auftreten uns in die Augen springen; so lesen wir z. B. *I* 94 12 fünfmal *-eš*, *M* 8 achtmal *-sni* usw. Hier vermissen wir unter den zahlreichen Handhaben die wir GRIFFITH verdanken, eine sehr wesentliche und bei der regelmäßigen Worttrennung die den Inschriften eignet, leicht herzustellende, nämlich einen ‚Konträr-index' (d. h. ein alphabetisches Verzeichnis der vom letzten zum ersten Buchstaben gelesenen Wörter), wie ihn O. GRADENWITZ in seinen *Laterculi* für das Lateinische geliefert hat. Gerade die Denkmäler einer noch dunkeln Sprache erheischen einen solchen. Für das Meroitische wäre auch eine Übersicht der, größtenteils zusammengesetzten, Personennamen (und zwar in lateinischer Schrift) erwünscht, welche uns vor allem zeigen würde welche Wörter sowohl als erster wie als zweiter Teil verwendet

---

[1] Das Wortverzeichnis enthält *swilēwi* *K* 100 nicht, wohl aber *wilēwi* *K* 100; GRIFFITH scheint also *s-* zum Vorhergehenden zu ziehen und das wird durch seine Übersetzung von *peš:ēl swilēwi* bestätigt: ‚brother of one belonging to a *peshtē*'. Dafür vermisse ich jede Analogie und GRIFFITH selbst hat *K* S. 24 die Bedeutung des ersten Wortes offen gelassen: ‚. . . of the *peshtē*'.

sind. Aus der Gestalt dieser Wörter ließen sich mancherlei Schlüsse gewinnen, aus der Wiederholung des gleichen Ausgangs wie aus seiner Abänderung. Vielleicht erhielten wir auch von hier aus eine Antwort auf die Frage ob das Meroitische das grammatische Geschlecht kennt.

Außerdem bilden für uns die Personnennamen, aber ebenso die Götter- und Ortsnamen in doppelter Hinsicht günstige Ausgangspunkte. Sie gewähren uns einerseits Gleichungen mit anderweitig überlieferten Namen aus der Geschichte und Geographie Nubiens, und gestatten uns Vergleiche, hinsichtlich ihrer Bildung, mit den Namen anderer Sprachkreise. Oder weisen, dann und wann, selbst stofflich in die Fremde. Das scheint mir bei *Jesbēẖe* der Fall zu sein, welches *Sh* 3. 6. (*Sbēẖe*) 20 ein Männername ist, aber — eine solche Doppelrolle kommt auch sonst vor — *M* 7 2. 4. 7. 10. 9 3 ein Titel. Ich erblicke darin den Namen den ein äthiopischer König von Ägypten führte: *Σεβιχώς* (vgl. den eines andern Königs von Ägypten *Σεβήχων*), wenn auch die betonte Länge des dritten Vokals für REINISCHS Deutung des *-ẖo* aus nub. *-kō* (habend) zu sprechen scheint (*Die Stellung des Nuba* § 86). Das *je-* aber setze ich dem *a-* gewisser afrikanischer Sprachen gleich, in denen es Substantive aus Verben ableitet, und verweise auf äth. ሰብሐ, arab. سبح (Gott) preisen oder äg. *śbḥ* anrufen.[1]

Anderseits dienen die Eigennamen in hervorragender Weise der Erhellung des Zusammenhangs; an sie knüpfen daher die Entzifferungsversuche für die verschiedensten Inschriften an. GRIFFITH hat sie mit Meisterschaft benutzt, und vielleicht nirgends mit besserem Erfolg als in der Kalabsche-inschrift bei 11∾12 f. ∾ 26 f.:

---

[1] Ich hätte wohl besser äth. ጸብሐ, arab. صبح tagen angeführt. Zu spät entdecke ich nämlich daß die äthiopischen Königslisten den Namen *Aṣbeḥa* (auch *Aṣbāḥ*) aufweisen, der kaum von dem oben erwähnten verschieden sein dürfte. Über die Deutung freilich die HALÉVY JA 1883 II, 451 ff. gibt — auf diese Stelle hat mich RHODOKANAKIS aufmerksam gemacht — kann ich nicht urteilen; aber mag nun *Aṣbeḥa* nur eine Abkürzung der ebenfalls belegten Form *Ela-Aṣbeḥa* sein und mag dieses mit H. zu übersetzen sein: ‚Dieu a fait briller' oder wie man sonst getan hat: ‚celui qui a éclairé', die Herleitung von dem genannten Verb steht doch außer Frage.

qērelik zik pilqējte von Q. bis Philae
(*bqēbh̲*) *šimlēk zik pilqējte* von Š. bis Philae
(*bqēbte*) *šimlēk zik slelejte* von Š. bis Telelis.

Šimlē und *Pilqē* sind sonst belegt; über *Qēre(li)*, das mit dem Worte *qēre* König zusammenhängen wird, ist nichts Bestimmtes auszusagen; *Slele* aber wird auf Grund der Worte in der Silko-inschrift: *ἀπὸ Πρι(μέως) ἕως Τεληλέως* mit *Τεληλίς* gleich gesetzt (das also dann nicht in dem *tlēlis* unserer Inschrift Z. 7f. wiedergefunden werden darf). Zu diesen Stellen von *I* 94 gehören nun zwei andere in *K* 47 und 121:

ant bēqh̲w zik pezemejētitē ‚prophet of bêqakhaw as far as Pezeme'
ant bēqh̲w zik . . .

Zu *zik* bis sind zu vergleichen die Präpositionen kunama *ašik* bis (von äth. እስከ) und barea *ešük* bis (aus dem Tigré entlehnt) und die Postposition barea *šigid* bis; s. d. Wtbb. von Reinisch.

Zu S. 164f. Lidzbarski hat in den *Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wiss.* 1913, 298 über den Abstand des Libyschen wie es uns in den alten Inschriften entgegentritt, vom heutigen Berberisch sich in ähnlicher Weise geäußert wie ich über den des Meroitischen vom Nubischen. Ein eingehender Vergleich beider Verhältnisse würde wesentliche Unterschiede bloßlegen und gerade dadurch lehrreich werden.

Schrift und Sprache.

Von

C. Nissen-Meyer.

(Fortsetzung.)

Es wurde schon (Jan.-Heft, S. 17, A. 3) erwähnt, daß für den Begriff ,um', ,herum' im Chinesischen das graphische Zeichen 口 besteht. Dasselbe Zeichen bedeutet aber auch ,Mund'. Recht verständlich wird das, wenn man die ersten Zeichnungsversuche von Kindern betrachtet. Allen diesen fällt es sehr schwer, runde, d. h. symmetrische runde Linien zu zeichnen. Sie pflegen daher den geöffneten Mund (also eine ,runde Höhlung') durch ein einfaches längliches Viereck wiederzugeben, etwa genau so, wie der Mund der sogenannten Nußknackerfiguren in der Regel dargestellt wird oder wie Wilde den Mund ihrer abscheulichen, oft auch noch greulich bezahnten Götzenbilder nachzubilden pflegen.

Das Viereck kam weiter dann in dem Worte *pau* ,Festung' vor und ebenso in dem Schriftzeichen für vier, 四, gesprochen *sĕ*, letzteres offenbar das Bild eines Lagers mit feindessicherem Eingang, dieser dargestellt durch zwei Eingangswälle mit einem zurückgebogenen Verteidigungskopf am Ende.

Wenn nun auch das Wort *sĕ* mit dem Begriffe Lager oder Festung lautlich nicht in Verbindung steht (vgl. weiter unten), sondern eben nur das Zeichen den Begriff ,Lager' wiedergeben soll, d. h. die Zeichnung eines Vierecks in diesem Falle wirklich und voll berechtigt ist, so führt dieses Zeichen doch wieder zu anderen,

ganz lehrreichen Gedanken hinüber. Während nämlich im Chinesischen nur das Schriftzeichen für die Zahl 4 ein viereckiges festes Lager bedeutet, sind es im Indogermanischen die Worte, die für die Zahl 4 gelten, die etwa die Bedeutung ‚festes Lager‘ haben müssen. Denn es läßt sich ziemlich sicher beweisen, daß Worte wie Deutsch *‚vier‘*, Gothisch *fidwōr*, Kymrisch *pedwar*, Oskisch *petora*, Griechisch *tessares* (aus *pessares*), Lateinisch *quattuor*, Altindisch *catur* (aus *catvār* oder eigentlich *catvasr-as*[1]) nichts weiter bedeuten als ‚vierseitiger Schutz‘. Nicht allein der Begriff, sondern auch der Laut (und mit letzterem genau genommen dann auch die Schreibweise) lehnten sich hier also an den Begriff ‚Festung‘ oder genauer ‚viereckiger Schutz**wall**‘ (Schutz**wand**) an. Im deutschen Worte ‚Wall‘ (oder ‚Wand‘) hat sich die Mittelsilbe *‚va‘* oder *‚wa‘* (vgl. oben *fidwōr*, *pedwar*, *catvasras*) anscheinend sogar recht gut erhalten. Der Beweis für diese Behauptungen, der a. a. O. geführt werden wird, würde hier allerdings zu weit abführen. Doch sei wenigstens noch auf die beiden alten altindischen Wurzeln *‚pat‘* beherrschen, im Sinne von beschützen und *cat* ‚verbergen‘, dieses ebenfalls im Sinne von beschützen hingewiesen. Diese beiden Wurzeln, namentlich deren Bestandteile *‚pa‘* und *‚ca‘* waren also die Ursache, daß noch heute eine gewisse Ähnlichkeit, z. B. zwischen Deutsch *vier*, Gothisch *fidwōr* und Festung, Griechisch *pessares* und *(ske)pas*[2] ‚Schutzdach‘ oder *polis* feste Burg, beziehungsweise Altindisch *pattana* Stadt, altindisch *catur* aus *catvār* und *catvaras* ein festes Schloß oder endlich Lateinisch *quattuor* und *castra* festes Lager besteht. Am auffallendsten ist natürlich die Ähnlichkeit zwischen *catvār*, beziehungsweise *catvasras* und *catvaras*.

---

[1] Übrigens entstand auch *pessares* wahrscheinlich mal aus *patvasres*. Es könnte wenigstens das lange *ō* in *fidwōr* auf eine solche Form hindeuten.

[2] Im Worte *‚skepas‘* ist die erste Silbe *‚ske‘* = der Silbe ‚schü‘ in unserem Worte ‚schützen‘, das (vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache) auf althochdeutsches *skutisōn* weist, in welch letzterem Worte wieder die altindogermanische Wurzel *‚ku‘* bedecken, verbergen stecken muß, d. h. also wahrscheinlich die Wurzel, die hier oben *‚ca‘* benannt ist.

Da natürlich Wortbildungen wie die hier erwähnten indogermanischen erst aus ziemlich später Zeit stammen können (wenn auch aus wesentlich früherer Zeit wie das chin. Schriftzeichen 四), so müssen im Indogermanischen früher doch wohl mal andere Wortbildungen für die Zahl 4 bestanden haben. Und tatsächlich läßt sich auch das in gewisser Hinsicht nachweisen, z. B. an dem griechischen Götternamen ʿErmēs oder Hermēs oder dem Wort Lyra, das wahrscheinlich nur die Vierseitige bedeutete oder doch mal so gedeutet wurde. Mit Hilfe des Namens ʿErmēs (Hermēs) ist der Beweis sogar verhältnismäßig leicht und sicher. Um das zu verstehen, sei zunächst daran erinnert, daß die Etymologen der alten Zeit natürlich oder doch der Regel nach nur nach dem Wortlaute etymologisierten, beziehungsweise nur etymologisieren konnten. Nun entstanden aber ferner alle Sagen, die sich an Götternamen knüpften, wohl nicht von ungefähr, sondern erhielten ihren wohlbegründeten Sinn entweder gleichzeitig mit beziehungsweise durch die Art der Wortentstehung selbst oder aber nachträglich, indem schlaue Leute (Priester z. B.) in die betreffenden Worte etwa das hineinlegten, was der Klang des Wortes zu besagen oder ihnen nützlich schien. Da nun ʿErmēs oder Hermēs im ersten Teile ‚ʿer‘ oder ‚her‘ an *ʿermēneus* Ausleger (dieses mit dem Stamme *‚ser‘*, wie derselbe ebenfalls im Griechischen *ʾeirō* ‚rede‘, *ʿermēneia* die ‚Rede‘ oder im Lateinischen *sermo*, desgleichen ‚Rede‘ bedeutend, steckte) deutlich anklang, aber auch an *ʿerpein* kriechen, so ward ʿErmēs einmal im Anschluß an Worte wie *ʿermēneus*, *ʿermēneia* usw. zum ‚Redner‘ oder ‚Sprecher‘ der Götter, d. h. also zum Götterboten, dann aber ferner noch im Anschluß an *ʿerpein* ‚kriechen‘ mit der Schlange, beziehungsweise deren Eigenschaften in gar vielfache Verbindung gebracht. Hieher gehören z. B. die Pandorasage, d. h. die Sage, nach der ʿErmēs dem ersten Weibe, der ‚Pandora‘, die erste Lüge lehrte, letztere eine Eigenschaft, die ja vielfach als ursprünglich von der doppelzüngigen Schlange kommend, angenommen wurde. Lautlich ganz deutlich auf die Schlange weist ferner der Name des Götterrosses ‚Sleipner‘, das der nordische Vetter des Hermes (des

Hermodr der Nordischen Sage) zu seinen Botengängen von seinem Vater Odin geliehen bekommt, um damit geräuschlos und behende, d. h. wie die ,Schlange' durch die Luft zu ,gleiten'. Denn dieses Wort Sleipner enthält den Stamm *slip*, d. h. denselben Stamm, den wir im englischen Worte für gleiten *slip* oder altindisch *srip* kriechen, beziehungsweise *sarpa* Schlange und ähnlichen Worten wiederfinden.[1]

Das alles interessiert uns hier aber weniger wie die Tatsache, daß dem Hermes im Griechischen am 4. eines jeden Monats Opfer gebracht wurden, in Argos ihm sogar der ganze vierte Monat, überhaupt die Zahl 4 ihm in ganz Griechenland als geweiht galt. Warum? Nach der Sage deshalb, weil er am vierten eines Monats geboren sein sollte. Da aber eine Einteilung der Zeit in Monate doch wahrscheinlich erst viel später als die Sage entstanden sein wird, noch dazu eine Monatseinteilung, die wie die Weihung eines ganzen vierten Monats sogar auf eine Jahreseinteilung hinweist, so muß wohl ein anderer Grund für die Verbindung der 4-Zahl mit dem Namen Hermes vorhanden sein. Und dieser Grund läßt sich auch feststellen. Es ist nämlich nur der, daß im Namen des Hermes auch

[1] Selbst die Paradiesessage mit der sprechenden Schlange hat ähnlichen Grund; und immer aus ähnlichem Grunde berichtete die Sage davon, daß Herakles, dessen Name ja auch mit ʻer oder her begann, schon in der Wiege zwei Schlangen tötete. Übrigens steht ,*l*' oder ,*r*' in gewissen Fällen lautgesetzlich mit *n* gleich. Daher z. B. Altindisch *sarpa* oder *sa* + *r* + *pa*, eigentlich dieselbe Bildung (wie a. a. O. bewiesen werden wird) wie Englisch *snake*, dieses = *s* + *na* + *ke* oder Niederdeutsch *Snāk*, in welch letzterem Falle ja ebenfalls wieder eine gewisse Lautähnlichkeit zwischen *Snāk* (Schlange) und *snakken* besteht, dieses bekanntlich das niederdeutsche Wort für ,Sprechen'. Es ist sogar ziemlich leicht zu beweisen, daß diese Ähnlichkeit in vielen Sprachen auf ganz natürliche Weise dadurch entstehen mußte, daß das Sprechgeräusch von dem wort- und begriffsarmen Menschen der alten Zeit mit dem Murmeln oder Fließen des Wassers recht gut verglichen werden konnte und auch wurde. Man vgl. z. B. die noch heute gebräuchlichen Bilder ,Gemurmel', ,fließende' Rede, ,Wortschwall' usw. Da nun fließen aber ebensogut auch mit gleiten, d. h. kriechen oder der Schlange in Lautverbindung treten konnte, mit andern Worten den eben nach dem Wortlaute etymologisierenden Menschen der alten Zeit dazu verführen konnte, auch Schlange mit fließen in Verbindung zu bringen, so trat eben auch Schlange mit sprechen in Verbindung. Näheres darüber a. a. Stelle.

noch oder zugleich noch die Wurzel oder das Wort verborgen sein muß, das vor den heute geltenden Worten für die Zahl 4 im Indogermanischen früher im Gebrauch war, eine Wurzel, die bezeichnenderweise dann noch in ‚Lyra', dem Worte für ein viersaitiges Instrument verborgen sein muß, d. h. dadurch eben zum Anlaß wurde, daß auch die Erfindung dieses Instrumentes dem Hermes zugeschrieben wurde. Nach einer anderen, eigentlich noch bezeichnenderen Form der Sage sollte Hermes sogar nur und gerade nur die vierte Saite der ursprünglich bloß mit drei Saiten versehenen Lyra hinzugefügt haben.

Wir wollen diese Wurzel hier mal ‚*re*' oder ‚*le*' nennen, auf welche Form sich tatsächlich noch heute die bei manchen Völkern für den Begriff 4 im Gebrauche befindlichen Worte mehr oder weniger leicht zurückführen lassen, eine Form, die ferner außer in Worten wie Reptil, lateinisch *repere*, deutsch *kriechen*, altindisch *sarpa* Schlange, ja sogar auch in dem deutschen Worte ‚Schlange' und dann vielfach noch in Worten für den Begriff lang (daher dessen Anklang an Schlange) erscheint und von hier aus dann auf den Begriff viel, Ende, unendlich usw. übersprang. Nun aber hörten bei dem Begriff ‚vier' ursprünglich mal die echten Zahlworte unserer Vorfahren auf, da ging also die Kunst des Zählens mal zu ‚Ende'. Die Galibi in Süd-Amerika in der Nähe des Orinoko bezeichnen z. B. noch heute die ihnen fehlenden höheren Zahlen als vier einfach dadurch, daß sie bei ‚5' die Hand zeigen, im übrigen aber ein entsprechend starkes Büschel ihrer Kopfhaare in die Hand nehmen.

Das hier behauptete wird weiter recht deutlich noch heute durch die Bildung der Zahlworte für 6, 7 und 8 in der Herero- beziehungsweise Ovambosprache bestätigt. Denn es ist im:

Herero		Ovambo	
1 = *mue*	6 = *hambou-mue*	1 = *mue*	6 = *ha-mano*
2 = *vari*	7 = *hambo-mbari*	2 = *ali*	7 = *he-ali*
3 = *tatu*	8 = *hambo-ndatu*	3 = *tatu*	8 = *he-latu.*

Eine entsprechende Bildung für ‚9' besteht allerdings nicht. Das ist aber ohne Bedeutung hier für uns.

Bei 4 also, da begann in alter Zeit der Begriff ‚viel‘, dieser Begriff ‚viel‘ natürlich mit dem Begriff ‚lang‘ nahe verwandt und ‚lang‘ wieder noch mit Worten wie schlank, rank, ranken, d. h. kriechen, franz. *ramper* usw. begrifflich eng zusammenhängend.[1] Mit Schlange konnte nun aber ferner auch ebenso gut der Begriff Gift, d. h. ‚tot‘ oder ‚sterben‘ in Verbindung gebracht werden und so ward ein anderes Wort (wir wollen es hier mal *sě* nennen), das ebenfalls für Schlange in Gebrauch gekommen war (näheres über die Entstehung dieses Wortes a. a. O.), zugleich die Bezeichnung für tot oder sterben, und zwar auch hier oft neben Begriffen wie lang, viel usw. Daher also hat chin. *sě* (das für den Begriff Schlange heute allerdings in der Form *schě* erscheint) neben Tod oder sterben die Bedeutung vier, ein Wort, das lautgesetzlich (und zwar mit

[1] Sehr leicht ist der Zusammenhang von Begriffen wie lang, viel, beziehungsweise vier auch noch in den Bantusprachen, z. B. im Herero (und Ovambo), festzustellen. So heißt im Herero (oder Ovambo) *re* (oder *le*) lang, vier in beiden Sprachen aber *ne* und groß *nene*, dieses im Herero dann wieder noch vielbedeutend (das *n* aus *ne* steht hier gleich *l* oder *r*).

Daß die Wurzel *re* oder *le* aber ursprünglich gleiten oder fließen, beziehungsweise damit auch kriechen bedeutete oder doch diese Bedeutung sehr früh mal angenommen hatte, ist ebenfalls in allen Sprachen (auch in der chinesischen) durch den Zusammenhang von Worten wie **kriechen**, **gleiten**, **Fluß**, **fließen**, Fett (das beim Braten am offenen Feuer, wie es wilde Völker noch heute tun, zuerst ‚Davonfliessende‘), **regnen** usw. leicht nachzuweisen. Vgl. z. B. die fett gedruckten Laute in den genannten deutschen Worten, beziehungsweise noch das Wort **Fluhm** (rohes Fett). Sehr sicher ist der Beweis gerade wieder in den Bantusprachen. Der Gießbach heißt beispielsweise im Herero *omu'ramba*, dieses = Präfix ‚*omu*‘ + *ra* + *va* (über *mba* = *va* siehe vorhergehende Seite *vari* und *hambo-mbari*) und regnen ist *roka*, dieses ähnlich aus *ro* + *va* entstanden (*roora* stark regnen). Verfolgen wir das Wort *roka* nun weiter, so mußte dieses Wort im Ovambo zu *loka* werden, da hier für *r* stets *l* steht. Wurde aber nun ein Wort wie *loka* präfigiert (nämlich wenn es substantiviert wurde), so konnte dies sowohl durch (*ozo* =) *oo* oder *omu* geschehen, wobei dann lautgesetzlich aus *oo'loka* ‚*oo'ndoka*‘ (*n* ist Gleitlaut, *d* für *l*, beziehungsweise *r* stehend) und aus *omu'loka omu'longa* (*ng* für *k*) werden mußte. Tatsächlich existieren beide Worte nämlich *oo'ndoka* mit der Bedeutung Fett und *omu'longa* mit der Bedeutung Fluß. Im Chinesischen zeigen sich die erwähnten Lautzusammenhänge in Worten wie *liu* fließen, *lang* Welle, *lao* Überschwemmung, *lei* Tränen, *lin* niederströmen, *la* Wachs, *lung* Drachen usw. (Vgl. hier deutsch *Lindwurm*, ‚*Lind*‘ verwandt mit altnordisch *linnr* Schlange.)

gleichen Bedeutungen) malayopolynesisch zu *ha* (z. B. in der Sandwichsprache) oder *fa* (z. B. in der Marquesassprache) werden konnte, welches Wort *fa* dann wieder im Malayschen als *effa* für Ende und *effat* für vier erscheint. In Tonga aber bedeutet *fa* viel und übermäßig.

Zufall ist es also nicht, daß das Chinesische *sĕ* genau so gut wie das Sandwich *ha*, beziehungsweise Marquesas *fa* sowohl vier wie sterben heißt.

Wenn wir nun wieder zu der viereckigen Zeichnung 口 für Mund zurückkehren, so trifft der Grund, diesen viereckig zu zeichnen, natürlich noch für viele andere runde Dinge zu. Das läßt sich im Chinesischen denn auch sofort an manchen anderen Schriftzeichen feststellen, z. B. bei denen, die für solche runde Dinge wie Sonne 日 und für Mond 月 in Gebrauch sind. Ja sogar das oval geformte Auge hat das eckige Zeichen 目. Das einfachste Zeichen ist hier natürlich das für Sonne, dieses ein einfaches Viereck mit Füllstrich darstellend. Striche nur mit der Bedeutung zu füllen werden wir weiter unten noch mehrere kennen lernen. Aus dem Zeichen für Sonne entstand dann in sehr einfacher Weise das Zeichen für Mond, welch letzteres ja nur die beiden Seitenstriche der Sonne etwas verlängert hat, beziehungsweise das Zeichen für Auge. Letzteres Zeichen ist aber noch in anderer Weise bemerkenswert. Denn abgesehen von der ovalen Form des Auges, die ja sehr wohl an die runde Form der Sonne und des Mondes erinnern konnte, liegen anscheinend noch andere Gründe vor, die zu der Übereinstimmung dieses Zeichens für Auge mit dem für Sonne und Mond beigetragen haben, Gründe, die sogar in der Lautsprache und zwar Sprachen des allerverschiedensten Stammes eine Parallele finden. In vielen derselben sind nämlich die Worte für Sonne, Mond und Auge entweder wirklich von ein- und derselben Grundwurzel oder doch nur von einer, der Zahl nach ziemlich engbegrenzten Anzahl von Wurzeln gebildet, und zwar alle Wurzeln, die in erster Linie für Feuer oder überhaupt Glanzbegriffe angewendet worden sein müssen. Um das sicher zu erklären, muß allerdings etwas weiter zurückgegriffen werden.

Glanz hängt vor allem und in erster Linie mit Feuer zusammen. Feuer entstand aber aus Holz. Naturgemäß mußte also diejenige Wurzel, die Holz bezeichnete, leicht auch auf Feuer und Glanz übergehen. Und tatsächlich läßt sich namentlich von einer Wurzel, die vorzugsweise den Begriff Holz bezeichnete, leicht nachweisen, daß sie unendlich oft auch in Worten vorkommt, die das Feuer benennen. So entstand z. B. unser Wort ‚Holz' wahrscheinlich aus vorgermanischem *kaldos*, d. h. aus einem Worte, das sich auf dieselbe Grundwurzel aufbaut, die sich im lateinischen *caldor* Wärme, Hitze oder *calidus* warm, heiß wiederfindet und wenn bei uns die Worte heiß und Hitze denselben Anfangsbuchstaben haben wie Holz, so ist das ebenfalls nicht ohne Grund. Ja wir werden a. a. O. nachweisen, daß selbst im chinesischen *chuo* Feuer, *jĕ* Sonne und *yüe* Mond genau dieselbe Grundwurzel steckt wie in *kaldos*, *caldor*, *calidus* Holz, Hitze usw. Im Indogermanischen steckt dieselbe Wurzel ferner noch im griechischen *kaiō* brenne, im hebräischen *jōm* Tag, *jareach* Mond, ferner im Herero *yera* scheinen, *e'yuva* Sonne (*e'* ist Präfix) usw. usw. Allerdings ist die ursprüngliche Form der Wurzel hier überall schon so verändert, daß sie nicht so ohne weiteres herausgeschält werden kann. Hat man aber erst mal die ursprüngliche Form gefunden, so ergeben sich sofort diejenigen Lautgesetze, nach denen diese Wurzel weiter gewandelt wurde, nicht allein von selbst, sondern es läßt sich die Richtigkeit der Wandlungen an hundert und aber hundert Beispielen durch Probe und Gegenprobe, und zwar in den verschiedensten Sprachstämmen sicher nachweisen. Hier würde dazu allerdings zu weit ausgeholt werden müssen, zumal diese Wandlungen in einer ziemlich großen Verschiedenheit nachzuweisen sind, z. B. unter anderem auch erklären, warum gerade die Kehllaute im Indogermanischen unter so ungeheuer wechselnden Formen erscheinen. Jedenfalls aber ist es nur genau dasselbe, wenn wir im Chinesischen für *chuo* Feuer z. B. das Schriftzeichen 火 finden, d. h. anscheinend zwei gegeneinander gelegte Holzscheite mit sprühenden Funken oder wenn *kau* brennen, rösten 烤 das Zeichen für Holz 火 mit dem für Baum 土 vereinigt und das Zeichen für

mū Holz 木 wahrscheinlich doch nur zwei Holzscheite gegen ein drittes und viertes, beziehungsweise gegen das verkürzte Zeichen für Baum gelegt, darstellen soll.

Außer dieser Wurzel, die in solchen Begriffen wie ‚Feuer', ‚brennen' usw. steckt, kannte der Mensch aber bald noch zwei andere Wurzeln für Begriffe dieser Art. Nämlich eine zweite, die mehr den Sinn von ‚leuchtend brennen', d. h. ‚leuchten' hatte (wie sie z. B. gerade in unseren Worten ‚leuchten', ‚Licht' und ‚Lampe' steckt, aber auch im altind. *ravi* Sonne, arab. *nār* Feuer usw.). Und endlich eine dritte, die wieder nur mehr einen ‚milden Glanz' (Schein) bezeichnen sollte, z. B. den milden Glanz des ‚Mondlichts' oder den Schein eines ‚glitzernden Steines' usw.

Die erste dieser beiden letzterwähnten Wurzeln kann hier für unsere Ausführungen übergangen werden, obwohl gerade diese Wurzel leicht und sicher in vielen Sprachen und zwar des allerverschiedensten Stammes nachzuweisen ist. Wichtiger aber für uns ist hier die oben zuletzt erwähnte dritte Wurzel, die wir mit *m* + Vokal bezeichnen können, eine Wurzel, die lautlich sogar sehr konservativ gewesen sein muß. Wir finden diese Wurzel z. B. im chinesischen *mū* Holz, *ming* glänzend; aber auch in vielen Worten für ‚Mond' und ‚Auge', das heißt z. B. im neugriechischen *mati* Auge, littauisch *matau* sehen, Herero *muna*, desgleichen Hottent. *mus* Auge, *mu* sehen, Sandwichsprache *maka* Auge, *makai* sehen, altindisch *mās* Mond, altgriechisch *mēn* Monat im Sinne von Mond, deutsch *Mond*, Sandwich *meama* desgleichen, *mahina*, entstanden aus *ma* + *hina* (letzteres ‚weiß' bedeutend), ebenfalls der Mond, Kisuaheli *mezi*, Herero *omu'ezi* aus *omu'mezi* desgleichen usw. usw.[1]

---

[1] Die Idee, das Auge als das Glänzende aufzufassen, ist weit verbreitet. So heißt im Griechischen *gelaō* lache (d. h. glänze), *glēnē* aber Augenstern, *glēnos* Prachtstück, welchen Worten wieder kymrisch *glain* Juwel und deutsch *Kleinod* verwandt ist, und Griechisch *glaux* die Eule bedeutet eigentlich die ‚Glanzäugige'. Allerdings haben wir hier ja nicht die Glanz bedeutende Wurzel *m* + Vokal, sondern wieder die andere, oben als erste erwähnte Glanzwurzel. Aber es zeigt sich doch auch in diesen Worten derselbe Gedankengang. Übrigens sprangen alle drei hier

Das also war es, was im Chinesischen jedenfalls mitwirkte, die Zeichen für Sonne, Mond, glänzend, klar und Auge so ähnlich zu gestalten. Das Auge heißt aber im Chinesischen auch noch *‚yen‘*, d. h. wird hier wieder mit derselben Wurzel bezeichnet, die in *yüe* Mond, *jĕ* Sonne stecken muß (a. a. O. wird das sogar sicher bewiesen werden). Dieses *‚yen‘* wird nun aber 眼 geschrieben, d. h. mit dem Zeichen für Auge 目 + dem Zeichen 艮. Ähnlich finden wir das letztere Zeichen aber auch in dem chin. Worte *‚men‘* 門 Tür wieder, hier anscheinend zwei Pfosten bezeichnend, an die zwei einander gegenüberstehende Türklappen gehängt sind, diese Türklappen mit je einem Füllstrich versehen.[1] Wie bereits oben erwähnt, kommen Füllstriche derart wie wir sie bei Sonne, Mond und Auge, beziehungsweise hier bei Tür finden, recht häufig vor, sehr deutlich z. B. in

---

genannten Wurzeln dann immer weiter noch auf alle möglichen Glanzbegriffe über, die Wurzel *m* + Vokal namentlich auf solche milden Glanz bezeichnende Begriffe wie Spiegelung, Spiegel und damit dann auch auf Wasser (das oft ja sehr gut wiederspiegelt) und Wasserbegriffe; ferner ebenfalls von spiegeln ausgehend auf bewundern, Wunder, ja sogar auf glätten, glatt oder glänzend, reiben, zerreiben usw. usw. Das gehört aber nicht mehr hierher. Doch vergleiche man noch Worte wie franz. *miroir* Spiegel, lat. *mirari* bewundern, Sandwich *mili* bewundern, *milimili* mit Neugierde betrachten, chinesisch *miau* wunderbar und andere Worte. Auch in dem *mant* von *Diamant* steckt übrigens die Wurzel *m* + Vokal und ebenso im lat. *mare* Meer, *madidus* feucht. Selbst unser Wort Regen (entstanden aus *mreghno*) zeigt vorn den Rest der Wurzel *m* + Vokal.

[1] Die Tür heißt auch *chu*, d. h. eigentlich ‚Schutz‘ (wie a. a. Stelle bewiesen werden wird) und wird dann 戶 geschrieben. Offenbar ist dieses Zeichen älter als das oben erwähnte für *men*, zumal die ersten Türen, die entstanden, kaum mit doppelten Flügeln versehen sein werden, wie das Zeichen 門 anzudeuten scheint. Ist nun aber auch das Zeichen für *‚men‘* neueren Ursprungs wie das Zeichen für *chu*, so wird jedenfalls das Wort *men* nach dem oben Entwickelten ein ganz altes sein. Man kommt zu dem Gedanken aber nicht allein auf Grund der Wortform (Wurzel *m* + Vokal), sondern vor allem auf Grund des Gedankens, daß die alten Türen eigentlich nur die einzigen Lichtöffnungen waren, die sich in den ältesten Behausungen des Menschen (Höhlen, Laubhütten usw.) befunden haben können. Die Tür war also gleichsam das Auge des Hauses, durch das einmal Licht hereindringen, das andere Mal der Einwohner hinaus in das Freie schauen konnte. *‚Men‘* kann also sehr wohl ursprünglich mal ‚Lichtloch‘ bedeutet haben, d. h. sehr mit Grund die Wurzel *m* + Vokal enthalten.

dem Zeichen für Feld 田, das doch zweifellos aus dem Zeichen für eine weite Fläche (d. h. einem Viereck 口), mit zwei Füllstrichen bestehen wird. Die Tür ist aber nun der Abschluß eines Durchganges, d. h. mit anderen Worten ein Verschluß. Daher also 艮, das Zeichen für den Begriff ,Grenze' (chin. ,*gen*'), daher aber auch wohl das Auge *yen* = 眼, d. h. zusammengesetzt aus 目 *mū* Auge und 艮 Augendeckel und endlich das Zeichen 間 aus ähnlichem Grunde für ,*dien*', dieses als Verbum mit dem Begriff ,trennen', als Hauptwort mit dem von ,Zwischenraum'. Von der großen Verwendung, die gerade das Zeichen für Tür 門 ,*men*' im Chinesischen erfährt, sei hier übrigens gleich noch eine erwähnt, die uns zu der chinesischen Pluralbildung führt. Bekanntlich kennt der Chinese nicht eine Deklination in unserem Sinne, sondern er bildet den Plural entweder in der Weise, daß er das in den Plural zu setzende Wort einfach verdoppelt (*jen* Mensch, *jen-jen* Menschen), oder zweitens durch Zusatz eines geeigneten Adjektivs (*nü* Weib *nü, dōu sche* . . ., d. h. ,Weib alle sind' oder ,alle Weiber sind . . .'), oder endlich durch den einfachen Zusatz ,*men*' geschrieben 們, d. h. mit dem Zeichen für Mensch (亻) + dem für Tür (門). Offenbar ist von diesen Pluralbildungen die einfache Verdoppelung die allerälteste, denn man trifft eine ähnliche Art der Pluralbildung ja vielfach bei den ersten Sprachversuchen unserer Kinder, wenn diese z. B. ,Hund' = ein Hund und ,Hund-Hund' = mehrere Hunde bilden. Die jüngste dagegen wird die mit dem Zusatz *dōu* ,alle' sein, denn sie setzt schon eine recht vollkommene Satzbildung voraus. In der Mitte stände demnach also die Pluralbildung mit *men*, trotzdem diese zweifellos auch eine sehr sehr alte sein wird. Bei dieser Bildung mit ,*men*' ist nun aber weiter noch interessant, daß sie nicht allein nur bei solchen Worten, die Personen bezeichnen, angewendet werden kann, sondern daß sie bei den Personalpronomina sogar die allein mögliche ist. Es heißt also

wo (ŭo) ich	*wo-men* wir
ni du	*ni-men* ihr
ta er, sie, es	*ta-men* sie.

Und es ist auch klar, warum nur die Pluralbildung in dieser Form hier angewendet werden kann. Wie nämlich die Bibel häufig die Wendung ‚ich und mein Haus‘ im Sinne von ‚ich und meine Sippe‘ oder ‚wir‘ anwendet, so sagte der alte Chinese:

‚ich und meine Tür‘, Tür hier im Sinne von Haus, d. h. ‚wir‘,
‚du und deine Tür‘, d. h. ‚ihr‘ und endlich
‚er und seine Tür‘ oder ‚sie‘.

Natürlich war bei dieser Pluralbildung die Zusammenstellung von ‚Tür‘ mit dem Singularpronomen ‚ich‘ zur Bildung der Vielheit vollkommen bewußt geschehen, und zwar sowohl hinsichtlich der Wort- wie der Zeichenwahl, wie ja auch die schon früher besprochene Zusammenstellung der Einzelzeichen in den Worten für Fuchs (= roter Hund), für Festung (= viereckiger Schutzwall aus Erde und Pallisaden), für schneiden, teilen usw. nur bewußt geschehen kann. Und Gleiches trifft überhaupt wohl für alle Zeichenzusammenstellungen zu, selbst wenn diese heute nicht mehr so ohneweiters auszulösen sein sollten. Zu beachten ist aber bei allen diesen Zusammenstellungen noch, daß für dieselben nicht allein der Begriff, sondern zuweilen auch der Laut ausschlaggebend war. Zum Beweise betrachten wir hier gleich noch einige Worte, die ebenfalls wieder das Zeichen Tür enthalten: Zuerst das Wort *tschuang*, das u. a. rauh, roh oder brüskieren bedeuten kann. Es wird dann 闖 geschrieben, d. h. mit dem Zeichen für Tür 門 und dem für Pferd 馬. Wir würden uns diese Schreibweise nur schwer erklären können, wenn nicht ebendasselbe auch noch eine andere Bedeutung, nämlich die von ‚eilig eintreten‘ hätte. Denn erst dadurch wird klar, daß das Zeichen für rauh, roh oder brüskieren nur deshalb so entstand, wie es ist, weil ihm der bewußte Gedanke zugrunde lag, ‚unangemeldet und ohne Förmlichkeit‘, d. h. wie ein ‚Tier‘ (Pferd) eintreten.

Das Wort *tschuang*, allerdings mit etwas anderem Tonfall, bedeutet aber weiter noch Fenster und wird dann 窗 oder 牕 geschrieben, d. h. mit einer Zusammenstellung von Zeichen, deren Teilzeichen noch in *tschuan* 穿 durchbohren (牙 = *ya* Zahn),

beziehungsweise in *pien* 片 Stück, Tablette, Tafel vorkommen. In dem Zeichen 穴 der Zusammenstellung 窗 scheint also mehr der Laut, in dem Zeichen 片 und 牙 mehr der Begriff über die Wahl des Zeichens entschieden zu haben.

Ein Beispiel einer ganz genauen Lautwiedergabe durch ein Teilzeichen in einem zusammengesetzten Zeichen findet sich dagegen in dem Worte *fen* befehlen 吩, das aus dem Zeichen für Mund 口 + dem hier nur auf den Laut hinweisenden Zeichen des Wortes *fen* teilen oder Teil 分 (wie erwähnt, letzteres aus den Zeichen für ‚8' und ‚Messer' bestehend) zusammengestellt ist; ferner in dem Worte *gen* Baumwurzel 根, zusammengesetzt aus dem Zeichen für Holz 木 *(mū)* und dem für Grenze 艮, ebenfalls *gen* gesprochen usw. usw.

Zum Schluß sei hier nun nochmals kurz auf die im vorhergehenden Artikel bereits erklärte Ursache der Lautähnlichkeit zwischen deutsch *Buch* und *Buche*, chinesisch *schu* Buch und *schu* Baum zurückgekommen, und zwar nur um zu zeigen, wie die Begriffsentstehung dieser Worte auch in anderer Weise noch nachwirkend ist. Abgesehen nämlich davon, daß im Deutschen das Wort *Buchstabe (Buch + stab)* sich nun leicht erklärt, beziehungsweise im Altnordischen sogar *stafr* allein für Buchstabe vorkommt und im Griechischen *graphein* (mit der Bedeutung ‚schreiben') etymologisch unserm Worte *kerben* und *glyphein* (Hieroglyphen) unserm Worte *klüften* entspricht, erklärt sich ferner noch warum anscheinend jede Schrift der ältesten Zeit genau wie einzelne Schriftarten noch heute die einzelnen Zeilen von links nach rechts (nicht also von rechts nach links) oder von oben nach unten laufen ließen. Ein mit der rechten, das heißt mit der geschickten Hand etwas auf einen Schreibstab einkerbender, mit der linken Hand also den Stab festhaltender konnte eben nur rechts oder oben anfangen, weil sonst links oder oben ein Raum (nämlich da, wo die linke Hand lag), frei geblieben wäre, auch bei einer Einkerbung von rechts nach links durch die festhaltende, d. h. immer unmittelbar nachfolgende linke Hand das bereits geschriebene verdeckt werden

mußte, ein Nachteil, der bei der nur langsam erwachsenden Kerbeschrift gewiß recht in das Gewicht gefallen wäre.

Der Baum (bei den Indogerm. speziell die Buche) spielte also eine große Rolle in dem Leben unserer Vorfahren; größer noch wie für die Schrift war die Bedeutung des Baumes allerdings im übrigen Leben derselben, z. B. als Zufluchtsstätte und Wohnort (näheres darüber a. a. O.), dann als Lieferant von Feuer-, Heiz- oder Kochmaterial, hier speziell für die Indogerm. wieder der Buchenbaum, und zwar vor allem deshalb, weil sich gerade das trockene Buchenholz sehr gut als Reibeholz zur Erzeugung von Feuer eignete. Abgesehen nämlich davon, daß sich dieses durch entsprechende Wortvergleiche ziemlich leicht und sicher feststellen läßt (allerdings würde das hier wieder zu weit führen), geht das aus einer anderen Entdeckung hervor. Vor einiger Zeit sprach nämlich der Agramer Forscher GORJANOWIC-KRAMBERGER über ein vermutliches Feuerholz des Urmenschen, einen 88 *mm* langen und 10—15 *mm* dicken Buchenholzstab, den er 1904 in Krapina in den mit Tier- und Menschenresten erfüllten diluvialen Sanden gefunden hatte. Die Struktur des Holzes hatte sich so vortrefflich erhalten, daß man das Stäbchen sofort als aus Buchenholz hergestellt erkennen konnte, sogar daß die Oberfläche, die wegen der Faserung längsrippig war, die weicheren Teile nur infolge der Länge der Zeit verloren haben konnte. Dagegen ließ die viel stärkere Rippung des unteren abgerundeten Endes deutlich erkennen, daß diese durch Quirlen in Brand versetzte Partie schon seinerzeit ein Teil des weicheren Bindegewebes verloren haben mußte. Einen ganz ähnlichen Feuerquirl gebrauchen übrigens die Eskimo noch heute.

Das einheitliche Thema des Dīghanikāya.

(‚Gotama Buddha ist ein Tathāgata'.)

Von

R. Otto Franke.

In einer Untersuchung in *ZDMG* LXVII, 409 ff. glaube ich aus den Berührungen im Wortlaut der einander benachbarten Suttas des Dīghanikāya bewiesen zu haben, daß die einzelnen Suttas nicht für sich, unabhängig, entstanden sein und also von Buddha herrühren können, sondern daß sie eins im Hinblick auf das andere und im Zusammenhange miteinander entstanden sein müssen; und durch die Gegenprobe an der Sūtra-Anordnung im chinesischen Dīrghāgama habe ich dieses Ergebnis gegen den Einwand gesichert, daß ich ja gar nicht wissen könne, ob die Anordnung im Pāli-Dīghanikāya die ursprüngliche sei. Ich stellte a. a. O. in Aussicht, daß ich in einer anderen Abhandlung auch einen verbindenden Grundgedanken in allen D.-Suttas nachweisen würde. Diesen Nachweis will ich hier zu erbringen versuchen. Gedankenzusammenhänge zwischen Nachbarsuttas habe ich in der Einleitung zu meiner D.-Übersetzung, Leipzig 1913, aufgezeigt. Um nicht wieder mißverstanden zu werden, hebe ich ausdrücklich hervor, daß ich natürlich im Prinzip wenigstens das Vorhandensein eines dritten gestaltenden Faktors, des historischen oder quasi-historischen Erzählungs- und des Lehrstoffes, im D. anerkenne. Wie viel aber von diesem dritten Element tatsächlich-historisch oder wenigstens dem Verfasser wirklich vorliegender Überlieferungsstoff und wie viel durch ihn einfach erfunden ist, entzieht sich unserem Urteil. Diesen dritten Faktor lasse ich darum ganz unerörtert.

Der Grundplan des D. ist der Nachweis, daß Gotama Buddha, der Erhabene, ein Tathāgata (‚so gegangen') sei,[1] d. h. daß Gotama selbst den in D. II. 40—97 vorgeschriebenen Heilsweg zur erlösenden Erkenntnis zurückgelegt habe.[2] Daß, ganz allgemein betrachtet, der D.-Verfasser am Titel Tathāgata ein besonderes Interesse hatte, zeigt schon das ausführliche Sprechen über denselben in XXIX. 28 f.

Es könnte nun wie ein törichtes Spiel und also höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß der Autor des D. sein ganzes großes Werk der unnötigen Aufgabe gewidmet habe, eine Tautologie zu beweisen (da ja *tathāgata* dasselbe oder etwas sehr Ähnliches wie *buddha* zu bedeuten scheine), resp. etwas den Zeitgenossen ganz Bekanntes erst noch zu demonstrieren, resp. auch, falls diese Benennung neu war, etwas in hundertfacher Wiederholung und in der umständlichsten Weise zu sagen, was sich in einem einzigen Satze hätte feststellen lassen. Lassen wir indessen vorgefaßte Meinungen zu Hause! Wir wissen ja, selbst wenn meine Worterklärung diese Frage nicht verneinend beantwortete, vorderhand gar nicht, ob *‚buddha'* und *‚tathāgata'* noch auf andere Weise als sozusagen vermöge der Personalunion in Gotamas Person etwas miteinander zu tun haben, und ebensowenig wissen wir wirklich etwas über das Vertrautsein der Zeitgenossen des D.-Verfassers mit der Bezeichnung Gotamas als des *tathāgata*. Selbst aber, wenn sie ihnen geläufig war, ist es denkbar, das der Verfasser sie ihnen nachdrücklich einschärfen wollte, daß er sie über

---

[1] Sehr bezeichnend dafür ist auch D. XXVIII. 20: *Yan taṃ bhante saddhena kulaputtena pattabbaṃ āraddhaviriyena . . . anuppattaṃ taṃ bhagavatā.*

In XXIV. 1. 8 heißt es von Sunakkhatta, der an eine Prophezeiung Buddhas, und d. h. an dessen auf dem Heilswege errungene übermenschliche Fähigkeiten (vgl. II. 87; 89; 95) nicht glauben will: *tathāgatassa asaddahamāno* ‚weil er dem Tathāgata nicht glaubte' (d. h. ‚nicht an des Buddha Tathāgata-Eigenschaften glaubte'). Vgl. auch die in XVI. 3. 40 von Buddha an Ānanda gerichtete Frage: ‚Glaubst du denn an den Tathāgata?' (s. unten).

[2] Vgl. Anhang I meiner D.-Übersetzung, S. 287 ff. Gelegentlich begnügt er sich auch mit dem Nachweise, daß Gotama Buddha seiner Lehre und Wirksamkeit nach ein solcher Tathāgata sei, wie der in II. 40 hypothetisch erwähnte. Aber dieser seinerseits ist doch als bezeichnet zu denken als ‚einer, der den Weg, welchen er lehrt, selbst gegangen ist'.

deren Sinn nachzudenken zwingen wollte. Vielleicht war das schon damals eine so wenig überflüssige Aufgabe wie heutzutage noch für uns. *buddha* und *tathāgata* sind, was ihren Gehalt an anregender Kraft, ihren programmatischen Wert betrifft, sehr verschiedene Worte. *buddha* bezeichnet einen Fertigen ohne Andeutung des Werdens, *tathāgata* legt den Nachdruck auf das Werden; *buddha* erweckt die Idee von einem unerreichbar Hohen, *tathāgata* schlägt eine Brücke zwischen diesem hoffnungslos hohen Ideal und dem gewöhnlichen Sterblichen. *tathāgata* sagt jedem Menschen: ‚Diesen Weg, auf dem der Buddha zu seiner Höhe gelangt ist, kann jeder gehen, er steht auch für dich offen: wohlan, folge ihm auf demselben Wege!' Indem der D.-Verfasser fort und fort einschärfte: ‚Gotama Buddha ist ein *Tathāgata*', indem er auf allerlei Fähigkeiten von ihm hinwies, die Errungenschaften der Tathāgata-Karrière darstellen, und indem er die Ehren aufzählte, die dem Erhabenen als Tathāgata zuteil wurden (z. B. xvi. 2. 14 ff.; 3. 10; 5. 2; 5. 4 f.; 5. 7 ff.; 6. 10 ff.; xviii ff.; Verehrung durch Geisterscharen in xxxii. 3 ff.), sprach er also nichts Selbstverständliches und Gleichgültiges aus, sondern feuerte zum Versuche an, den Heilsweg von D. ii. 40 ff. ebenfalls zu gehen. Vgl. dazu auch A. iii. 79. 2 (i. 226), wo des Ruhmes Erwähnung geschieht, dessen sogar die Laiengläubigen von Menschen- und Götterseite teilhaftig werden, die nur den ersten Teil jenes Heilsweges zurücklegen.

Der Gedanke ‚Gotama ist ein Tathāgata' hat aber noch eine andere Bedeutung: ‚Haltet ihn für weiter nichts als für einen, der selbst den Weg gegangen ist, den er lehrt; erwartet nicht, daß er euch etwas anderes als diesen Heilsweg verkündet! Folgt einfach seinem Wege!' Dieser Sinn ist wohl der maßgebende in den Stellen, namentlich der Abschiedsreden, wo der Buddha die Aufmerksamkeit und Wertschätzung von seiner Persönlichkeit auf seine Lehre lenkt, diese für die Zukunft als Autorität hinstellt und ihre Reinheit durch Feststellung ihres Inhaltes sichert. (Vgl. das unten zu xvi. 2. 25 Bemerkte.) Mit dieser Bedeutung ist schließlich auch die Ablehnung aller metaphysischen Probleme logisch gegeben, und durch sie ist es motiviert, daß der D.-Verfasser Buddhas Abweisung der Beantwortung

derartiger Fragen hie und da erörtert (z. B. i. 1. 29—i. 3. 72; ii. 16—33; vi. 15 ff. = vii; ix. 25 ff.; xv. 32; xvi. 5. 26; xxix. 30).

Der D. ist kein Erzählungsbuch, auch keine Sammlung philosophischer Vorträge, sondern eine Propagandaschrift. Die Forderung, dem Tathāgata Buddha zu folgen, wird gelegentlich direkt ausgesprochen: das allein sei die richtige Art, den Tathāgata zu ehren (xvi. 5. 3; ähnlich xvi. 5. 11). Der erste Schritt auf dem Wege zum Heile ist nach D. ii. 41 der Glaube an den, der die in ii. 40 erwähnte Lehre predigt, als einen Tathāgata, als einen, der selbst den Weg gegangen ist, den er predigt (Vgl. auch Sum. i. S. 180 zu D. ii. 41).

Warum aber sprach der D.-Verfasser nicht unumwunden aus, was sein Streben war, warum versteckte er seine Tendenz hinter erbaulichen Erzählungen von historischem Anstrich? Wahrscheinlich weil schon damals hinten herum mehr zu erreichen war als auf geradem Wege.

Ich gebe nun das Beweismaterial für meine These aus den einzelnen Suttas nach der Suttareihenfolge der Ausgabe. Nur aus den Suttas xxii—xxxiv habe ich die Beweisstücke größtenteils in möglichster Kürze den früheren Partien meiner Erörterung mit eingefügt, um so Raum zu sparen und die mir gesetzte Raumgrenze nicht zu überschreiten.

D. I. + II.

In D. i und in den ersten Partien von ii, bis ii, 33, behandelt der Verfasser zunächst die negative Kehrseite des Tathāgata-Ideales und hebt hervor, daß der Tathāgata mit dieser nichts zu schaffen hat: nämlich 1. mit der Überschätzung des *sīlaṃ* (der vom mönchischen Standpunkt aus korrekten Lebensführung, i, 1, 8—27), welches *sīlaṃ* zwar auch der Buddha lehrt (ii, 43—62),[1] aber nur als propädeutisches

[1] Und auch befolgt, denn i. 1. 8—27 soll zugleich durch das Zeugnis des Volkes positiv beweisen, daß Gotama diesen Teil seines Heilsweges auch selbst gegangen ist. Auch in früheren Existenzen hat er schon die Forderungen des *sīlaṃ* erfüllt, das erörtert der Verfasser in xxx. 1. 4 ff. und nennt ihn deshalb dort fortgesetzt Tathāgata.

Mittel zur Erreichung der höheren Ziele, als etwas ‚Nebensächliches' (*appamattakaṃ oramattakaṃ sīlamattakaṃ* I. 1. 7; I. 1. 27; und in II. 43 ff. ist es für den Beginn des Heilsweges gelehrt); 2. mit metaphysischen Glaubenssätzen[1] und theoretischen Erörterungen: daß das Selbst und die Welt ewig (I, 1, 30—35) oder z. T. ewig z. T. nicht-ewig (I. 2. 1—14), daß die Welt endlich oder daß sie unendlich (I. 2. 16—21), daß sie kausalitätslos entstanden sei (I. 2. 30—32), daß das Selbst nach dem Tode bewußt (und zwar gestaltet, ungestaltet u. a.) weiter existiere (I. 2. 38—39) oder nicht-bewußt (I. 3. 1—3) oder als weder bewußt noch nicht-bewußt (I. 3. 5—7), daß es eine Vernichtung einer von den einen so, von anderen so definierten seienden Seele gebe (I. 3. 9—17), daß ein wahres Nibbāna für die seiende Seele schon in der irdischen Welt zu erlangen sei, das verschieden definiert wird (I. 3. 19—25), daß es Gut und Böse nicht gebe (Pūraṇa Kassapa, II. 17), daß Glück und Unglück jedem durch Schicksalsbestimmung ohne sein eigenes Zutun zufalle[2] (Makkhali-Gosāla, II. 20), daß es überhaupt nichts gebe, keine verdienstliche Tat, keine Vergeltung, keine irdische Welt, kein Jenseits, keine Jenseitswesen, keine Menschenseele (Ajita Kesakambalī, II. 23), daß es sieben Elemente gebe (Pakudha Kaccāyana, II. 26), daß — womit allerdings nicht etwas Metaphysisches, sondern ein Gegensatz zum *sīlasaṃvara* (II. 63), d. h. zu der Tathāgata-*sīla*-Lehre von D. II. 42 ff. ausgesprochen wird — ein Nigaṇṭha mit dem *catu-yāma-saṃvara*, dem ‚vierfachen Gehege der Selbstzucht umgeben' sei (Nigaṇṭha Nātaputta, II. 29), daß der Tathāgata aber auch nichts gemein hat mit der molluskenhaften Unentschiedenheit des Urteils über metaphysische Fragen, die nach I. 2. 27 gewisse ‚beschränkte' Samaṇas und Brahmanen zeigen und nach II. 32 Sañjaya Belaṭṭhiputta, nach des Königs Ajātasattu Urteil (II. 33) ‚der allerbornierteste und verworrenste' der Sektenstifter.

---

[1] Vgl. hierzu das oben, p. 200, schon Bemerkte.

[2] Das so eigentümliche Zahlenschema mit den verschiedensten zusammengewürfelten Dingen, das Makkhali-Gosāla noch hinzufügt, soll wohl versinnbildlichen, wie die ganze Welt des Seienden durch starres Weltgesetz in Kategorien mit unverrückbaren Grenzen gebannt ist.

Wie hier die Tathāgata-*sīla*-Lehre den Gegensatz zu Nigaṇṭha Nātaputtas *cātuyāma-saṃvara*-Lehre, so bezeichnet der erhabene Gotama Buddha in xxv. 16 als den wahren *cātuyāma-saṃvara-saṃvuta* denjenigen, der kein lebendes Wesen tötet, nicht stiehlt, nicht lügt etc., d. h. größtenteils: den Erfüller der Elemente des Tathāgata-*sīlaṃ* von II. 43 f.

Der Tathāgata dagegen, das ist dann der positive Gedanke, besitzt eine sublime ihm eigene Erkenntnis, die erhaben ist sowohl über alles, was *sīlaṃ* heißt (I. 1. 28 *Atthi bhikkhave aññ' eva dhammā gambhīrā duddasā . . . paṇītā*[1] *. . . ye tathāgato sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti . . .*), wie auch über diese Dogmen anderer Samaṇas und Brahmanen: I. 1. 36; 2. 15; 2. 22; 2. 29; 2. 34; 2. 36; 2. 40; 3. 4; 3. 8; 3. 18; 3. 26; 3. 28; 3. 30: *Tayidaṃ bhikkhave tathāgato pajānāti: Ime diṭṭhiṭṭhānā . . . evaṃ-gatikā bhavissanti evam-abhisamparāyā ti. Tañ ca tathāgato pajānāti tato ca uttaritaraṃ pajānāti, tañ ca pajānanaṃ na parāmasati aparāmasato c'assa paccattaṃ yeva nibbuti viditā vedanānaṃ samudayañ ca atthagamañ ca assādañ ca ādīnavañ ca nissaraṇañ ca yathābhūtaṃ viditvā anupādā vimutto bhikkhave tathāgato.* = ‚Aber, Bhikkhus, dem, der diesen Heilsweg bis zu Ende gegangen ist (*tathāgata*), ist offenbar[2]: ‚Diese (vorher angeführten) Ansichten (gewisser Samaṇas und Brahmanen) . . . werden nur zu diesen und diesen Existenzformen und zu diesem und diesem Schicksal im Jenseits führen'. Das ist dem, der diesen Heilsweg bis zu Ende gegangen ist, offenbar und noch mehr. Aber auf solches Wissen legt er kein Gewicht, ein anderes Wissen trägt er in seinem Inneren, das Wissen von der Erlösung, und er, der der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis, und wie man ihnen entflieht, der Wahrheit gemäß erkannt hat, der den Heilsweg bis zu Ende gegangen ist, ist durch die Abkehr[3] erlöst‘. Ein großenteils wörtlich entsprechender Satz auch xxiv. 2. 14.

[1] Vgl. *dhammā uttaritarā ca paṇītatarā ca* in VI. 12, womit dort (s. 13) die vier *phalas* gemeint sind.

[2] Weil man nämlich von einer bestimmten Station des Heilsweges (D. II. 95) an imstande ist, mit dem ‚himmlischen Auge‘ wahrzunehmen, wie und wo die einzelnen Wesen abscheiden und wiedergeboren werden.

[3] Oder ‚ohne weiteres‘, falls *anupādā* ganz = *anupādiseso* aufzufassen sein sollte.

Dieses Wissen dessen, der den Heilsweg zurückgelegt hat, wird erst näher bestimmt in II. 97: *So 'idaṃ dukkhan' ti yathābhūtaṃ pajānāti* . . ., *'ime āsavā' ti yathābhūtaṃ pajānāti* . . ., *vimuttasmiṃ 'vimuttam' iti ñāṇaṃ hoti* . . .; und der Heilsweg, der zu diesem Wissen und zur Erlösung führt, ist in II. 40—96 dargelegt und in 40 ausdrücklich an den Tathāgata angeknüpft, wie auch der, vom *sīlaṃ* handelnde, erste Hauptteil desselben (II. 42—62) sich Wort für Wort vollständig deckt mit dem, was in I. 1. 7—27 ausdrücklich als *sīlaṃ* des Tathāgata Gotama gepriesen ist. D. I und II gehören also untrennbar zusammen als im großen und ganzen negativer und positiver Teil der Darlegung der Tathāgata-Lehre. Daß dieser ,Tathāgata', d. h. derjenige, der erst selbst den Weg gegangen ist, den er lehrt, aber der Buddha selbst ist, läßt der Verfasser nicht im Zweifel, denn er sagt in II. 40: . . . *tathāgato* . . . *buddho bhagavā*, und in I. 1. 6—8 stellt er als sich entsprechend gegenüber *mamaṃ* . . . *vaṇṇaṃ* (als Worte Gotamas, in 6), *tathāgatassa vaṇṇaṃ* (7) und *samaṇo Gotamo* (8).

Sehr rätselhaft und zusammenhangslos muß, nebenbei bemerkt, jedem, der von der hier gegebenen Erklärung von *tathāgata* und vom Grundgedanken des D. nichts weiß, I. 3. 73 erscheinen. Nachdem in 72 gesagt ist, daß die Samaṇas und Brahmanen mit ihren vielen metaphysischen Dogmen von des Buddha umfassender Erkenntnis[1] wie von einem Netz umspannt werden, fährt 73 ganz überraschend fort: *Ucchinnabhavanettikô bhikkhave tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yāv' assa kāyo ṭhassati tāva naṃ dakkhinti devamanussā. Kāyassa bhedā uddhaṃ jīvitapariyādānā na dakkhinti devamanussā.* = ,Bhikkhus, für das körperliche Teil dessen, der den Heilsweg bis zu Ende gegangen ist, ist die Brücke[2] zum (weiteren) Sein abgebrochen. (Zwar) so lange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen

[1] Weil die *avijjā*, worauf solche Dogmen beruhen, ein *āsava* ist z. B. nach II. 97, resp., z. B. nach XVI. 1. 12, die Dogmen selbst *āsavas* sind, und weil nach II. 97 derjenige, der das abschließende erlösende Wissen hat (d. h. der Tathāgata), die *āsavas* durchschaut.

[2] Wörtlich ,der Kanal',

ihn sehen. Aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken'. In Wirklichkeit hat dieser Ausspruch nichts Überraschendes, da der *tathāgata*, der alle jene Dogmen mit seiner universalen Erkenntnis überschaut, eben derjenige ist, der bis zur erlösenden Erkenntnis von II. 97 durchgedrungen ist und dadurch alles Empirische, auch den empirischen Seelenbegriff, abgestreift hat. Eine weiter existierende ‚Seele' eines solchen kommt mithin gar nicht in Frage, und auch der derzeitige empirische Körper, den die göttlichen oder menschlichen Zeitgenossen zu sehen gewöhnt sind, wird nur solange existieren, als diese ihn sehen. Vgl. auch XVI. 2. 25. Vgl. ferner S. XII. 25. 14 (II. 40): *Avijjāya tv eva Ānanda asesavirāganirodhā so kāyo na hoti* ‚Wenn aber, Ānanda, das Nichtwissen restlos aufgehoben wird, indem man kein Gefallen mehr (am Irdischen) findet, dann existiert dieser Körper nicht mehr'. In D. XVI. 4. 2 sagt Buddha zu seinen Jüngern, sie und er hätten so lange im Saṃsāra wandern müssen, weil sie die vier Teile des Heilsweges, *sīlaṃ, samādhi, paññā, vimutti,* nicht gekannt hätten, aber nun seien diese erkannt, und nun sei der Durst nach Sein vernichtet, die Brücke zum Sein abgebrochen und jede Wiederkehr ausgeschlossen (*ucchinnā bhavataṇhā khīṇā bhavanetti n'atthi dāni punabbhavo*). Vgl. auch das später zu XVII. 2. 17 Bemerkte.

Die nächste Stelle, in der vom *tathāgata* in beachtenswerter Weise gesprochen wird, ist das schon wiederholt berührte Stück II. 40 ff., das auch in allen folgenden Suttas bis inkl. XIII wiederkehrt: *Idha . . tathāgato loke uppajjati arahaṃ sammāsambuddho*[1] *vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā. So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ sadevamanussaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti. So dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosāna-kalyāṇaṃ* . . . = ‚Es handelt sich hier um den Fall, daß in der Welt einer ersteht, der selbst den (in II. 42 ff. dargelegten) Weg zur erlösenden Erkenntnis zurückgelegt hat, ein vollendeter (*arahaṃ*) vollkommen Erleuchteter, kundig des rechten

[1] Zu dem Satzstück bis hier vgl. XIV. 1. 4 etc., s. später, p. 214 f.

Wissens und des rechten Weges, ein Pfadvollender (*sugata*), ein Welterkenner, ein unvergleichlicher Menschenerzieher, ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein erhabener Buddha. Der offenbart (das Wesen) dieser Welt samt der der Götter, Māras und Brahmā-Götter, das Wesen der Kreaturen einschließlich der Samaṇas, Brahmanen, Götter und Menschen, nachdem er selbst es erkannt und durchschaut hat. Er predigt die Lehre, die schön am Anfang, schön in der Mitte und schön am Ende ist . . .'

Das Meiste hiervon bedarf nach dem früher Gesagten keiner Erörterung. *tathāgata* ist auch hier der Vollender des Heilsweges (*sugata,* das in der buddhistischen Literatur geradezu als Synonym von *tathāgata* erscheint); und mit ,Anfang, Mitte und Ende der Lehre' ist sehr wahrscheinlich *sīlaṃ, samādhi* und *paññā* gemeint, die die drei Abteilungen des Heilsweges vor der erlösenden Erkenntnis bilden.[1] *tathāgata* ist ferner auch hier der zur Erkenntnis Durchgedrungene, der den Weg vollendet hat (*abhiññā sacchikatvā*).

Mit dieser Partie gehört auch zusammen aus xxix. 29 *Yaṃ kho Cunda sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ* etc. *sabbaṃ tathāgatena abhisambuddhaṃ.—Tasmā tathāgato ti vuccati(!).* Der Tathāgata erklärt, wie in der Stelle aus ii. 40 gesagt ist, u. a. das Wesen der Samaṇas. Nun erklärt Gotama Buddha im ganzen D.-Sutta ii, das ja *Sāmaññaphalasutta* (,das Sutta von den Früchten der Samaṇaschaft') heißt, das Wesen der Samaṇas, d. h.: Gotama Buddha ist der Tathāgata. Auch viii ist in demselben Sinne zu erwähnen, denn dort spricht Buddha über den wahren Samaṇa und Brahmanen. Auch in xxvii, 9 und 26 ff. erklärt Buddha das Wesen der Samaṇas.

Nach ii. 43 hat des ,Tathāgata' Predigt (ii. 40) die Wirkung, daß man vom Töten, Stehlen etc. abläßt, nach xxxii. 2 predigt der

[1] In xvi. 1. 12 ff. begnügt sich der D.-Verfasser damit, des ,Erhabenen' Heilslehre immer nur durch diese drei Worte anzudeuten. In D. x. 1. 6 konstatiert Ānanda ausdrücklich, daß dieses die drei Themata von des Erhabenen Lehre seien. Nach Sum. i. 176 ist *sīlaṃ*, achtfacher Weg (der ja in *sammā-samādhi,* rechte Konzentration, ausläuft) und Nibbāna (d. h. Erlösung durch Erkenntnis) gemeint mit ,Anfang, Mitte und Ende der Lehre'.

,Erhabene', also Gotama Buddha, die Lehre zu dem Zwecke, daß man vom Töten, Stehlen etc. ablasse.

I + II sind die grundlegenden Texte des ganzen D. So werde ich denn die folgenden D.-Suttas immer wieder an diese beiden Suttas, besonders an II, anzuknüpfen gezwungen sein.

III—XIII sind nur andere Einkleidungen der Predigt über den Heilsweg, die in II. 40—98 niedergelegt ist.[1] Was mit Bezug auf II gesagt ist, gilt also auch von den Suttas III—XIII: sie sind Variationen der positiven Kehrseite von I und gehören logisch hinter I. Wenn also im chinesischen Dīrghāgama das dem Sutta III entsprechende Sūtra vor demjenigen steht, das Dīghanikāya I entspricht, so kann das kein ursprünglicher Zustand sein (vgl. *ZDMG.* LXVII p. 418).

Es erhebt sich nun die Frage, warum die Predigt vom Heilswege in so vielen Wiederholungen erscheint. Einen der Gründe, den allgemeinen, können wir mit ziemlicher Bestimmtheit aussprechen: Diese Predigt erschien dem D.-Verfasser, weil sie den Heilsweg darlegt, als dessen Erfüller Gotama Tathāgata heißt, als so wichtig, daß er sie nicht oft genug vortragen zu können glaubte.

III.

Ziemlich deutlich ist der Anlaß für die Abfassung von III (und somit die Verknüpfung von II und III) zu erkennen. In II. 40 heißt es hypothetisch: ,Es handelt sich hier um den Fall, daß in der Welt ein Tathāgata ersteht, ein vollendeter vollkommen Erleuchteter ... ein erhabener Buddha ... Er predigt die Lehre' ... Nun war ja,

[1] Und auch in XVI wird, wie gesagt, wenigstens auf die Disposition zu derselben (*iti sīlaṃ, iti samādhi, iti paññā*) immer wieder hingewiesen (s. unter XVI. 1. 12). Vgl. p. 206. XXII entspricht in einer Anzahl von Punkten dem Heilswegschema von II und scheint dem Zweck zu dienen, zur Verfolgung des Heilsweges anzuregen, resp. auch einige Elemente desselben weiter auszuführen oder zu erläutern. Auch XXV rekapituliert und empfiehlt eine Reihe von Punkten aus dem Heilswegschema, resp. stellt sie als von Buddha selbst realisiert hin. Ein Abriß des Heilsweges ist auch in XXVIII. 3—19 gegeben, wenn auch z. T. in etwas anderer Kategorienzusammenfassung als gewöhnlich. Ähnlich wie in X. 1. 6 (s. p. 206, Anm. 1) und XVI. 1. 17 bezeugt ein Jünger diesen Inhalt der Lehre, hier wie in XVI. 1. 17 Sāriputta, und ebenso in XXXIII und XXXIV, die sozusagen Register zur Lehre sind.

wie aus des D.-Verfassers Darstellung hervorging, ein solcher Fall eingetreten: Gotama selbst predigte diesen Heilsweg, dessen Zurückleger und Kenner eben mit *tathāgata* gemeint war. Ganz von selbst ergab sich die Frage: ‚Ist Gotama ein solcher (*tathā santo, tādiso*)?‘ Das ist denn auch genau die Frage, auf die Antwort zu suchen in III. 1. 4 der brahmanische Lehrer Pokkharasādi seinen Schüler Ambaṭṭha zu Gotama schickt[1]: *Ehi tvaṃ tāta Ambaṭṭha yena samaṇo Gotamo ten' upasaṃkama, upasaṃkamitvā samaṇaṃ Gotamaṃ jānāhi yadi vā taṃ bhavantaṃ Gotamaṃ tathā santaṃ yeva saddo abbhuggato yadi vā no tathā, yadi vā so bhavaṃ Gotamo tādiso yadi vā na tādiso.* = ‚Wohlan, lieber Ambaṭṭha, gehe zum Samaṇa Gotama und sieh ihn dir daraufhin an, ob die Fama von ihm mit Recht berichtet, daß er so sei, oder nicht, ob jener verehrliche Gotama wirklich ein solcher[2] ist oder nicht!‘ Wir können gar nicht im Zweifel sein, daß sich das auf die in II. 40 gegebenen, vorhin erwähnten Epitheta des Buddha bezieht, denn diese sind von *arahaṃ* bis *pakāseti* hier in III. 1. 4 noch einmal ausdrücklich wiederholt. Auch in IV—VI, XII und XIII wird Gotama schon durch die im Volke umlaufende Fama für den Träger dieser Eigenschaften erklärt.

Nun scheint es aber bedenklich, daß an der angeführten Stelle von III der Titel Tathāgata selbst doch nicht erwähnt wird, ja daß die Erzählung auf ein ganz anderes Gedankengleis zu geraten scheint. Pokkharasādi weist den Ambaṭṭha an, an Gotamas Körper nach den 32 Kennzeichen des ‚Großen‘ (*mahāpurisa*) zu forschen. Der Verfasser scheint später selbst erkannt zu haben, daß er seinen Gedanken unzureichend ausgedrückt habe, und in XXX den Fehler reparieren zu wollen. Er weist dort nach, daß Gotama die 32 Kennzeichen sich durch Befolgung des *sīlaṃ* in früheren Existenzen verdient habe, und

---

[1] Beinahe wie Johannes der Täufer Jünger zu Jesus schickt mit der Frage: ‚Bist du, der da kommen soll?‘ (Matth. XI. 3). Die ausdrückliche Bezeichnung als *tathāgata* wird in XXX nachgeholt. S. später, zu XXX.

[2] Seit der Abfassung dieser Stelle D. III. 1. 4 (oder einer uns unbekannten älteren mit ähnlichem Zusammenhang?) bedeuten die verwandten Worte der verschiedenen Dialekte für ‚ein solcher‘ (wie *tādiso, tādi,* z. B. D. XVI. 6. 10 Str. 3, *tāi, tāyin, etādṛśa*) geradezu ‚Buddha‘ oder ‚Arhat‘, d. h. ‚Tathāgata‘.

dabei nennt er ihn (1. 4 ff.), wie gesagt, fortgesetzt ‚Tathāgata', was Buddha als *sīla*-Befolger ja in der Tat war.

In III belehrt dann Buddha den Ambaṭṭha, einen jungen Brahmanenlümmel, über seine Abstammung und weist hin auf die Verschlechterung des Wesens der Brahmanen der Gegenwart. In IV stellt er dann im Gespräch mit einem anderen Brahmanen auf sokratische Manier das fest, was allein den Brahmanen ausmacht, und in V den Unwert von etwas Brahmanischem, dem brahmanischen Opferwesen. Vgl. auch das zu VIII und XIII Bemerkte. Da nach II. 40 der Tathāgata u. a. das Wesen der Brahmanen erklärt, so will, wie mir scheint, der D.-Verfasser durch Sutta III—V und XIII wiederum beweisen, daß Gotama Buddha ein Tathāgata ist.

III. 1. 16—22 berichtet, wie in der Diskussion zwischen Buddha und jenem jungen Brahmanen Ambaṭṭha dieser letztere der Unwahrheit überführt wird, Buddhas Behauptungen aber sich als wahr erweisen. Dadurch soll festgestellt werden, daß Buddha die in II. 44 ausgesprochene Forderung der Heilsweglehre *musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭivirato saccavādī saccasandho theto paccayiko* selbst erfüllt, also ein Tathāgata ist. Vgl. auch das zu XVI. 1. 2 und zu XXIV. 1. 18 Bemerkte. Auch aus XXIV. 1. 18 gehört der Satz hierher: *Api nu . . tathāgato taṃ vācaṃ bhāseyya yā sā vācā dvayagāminī?,* in dem Buddha mit *tathāg*° sich selbst meint. Ferner aus XXIX. 29 der Satz: ‚Alles was der Tathāgata zwischen der Nacht, in der er die höchste vollkommene Erleuchtung gewinnt und der Nacht, in der er ins volle Nibbāna eingeht, redet, spricht, vorträgt, verhält sich so und nicht anders. Darum heißt er Tathāgata'. Hier wird ja ausdrücklich bestätigt, was ich beweisen will.

IV und V

sind schon unter III erwähnt.

VI.

In VI erzählt der Licchavi Mahāli dem Buddha, der Licchavi Sunakkhatta habe ihm anvertraut, er sei zwar imstande, angenehme himmlische Erscheinungen zu sehen, aber nicht, angenehme himmlische

Töne zu hören. Mahāli fragt den Buddha nach dem Grunde des Nichthörens solcher Töne. Er berührt also Dinge, die zum Tathāgata-Heilswege gehören (ɪɪ. 89). Buddha antwortet, es läge daran, daß Sunakkhatta seine Konzentration nur auf das Sehen solcher Erscheinungen, nicht auf das Hören solcher Töne gerichtet habe; bei entsprechend dirigierter Konzentration könne man auch solche himmlischen Töne hören. Darauf fragt (in 12) Mahāli, ob denn die Bhikkhus um der Erreichung derartiger Konzentrationsziele willen bei ihm, dem Erhabenen, das Leben der Heiligkeit führten (*brahmacariyaṃ caranti*). Buddha erwidert: Nein, es gebe höhere und erhabenere Dinge (*dhammā uttaritarā ca paṇītatarā ca*, zugleich angeknüpft an *aññ' eva dhammā . . . paṇītā* von ɪ. 1. 28 und an *sāmaññaphalaṃ uttaritaraṃ vā paṇītataraṃ vā n' atthi* von ɪɪ. 98. Vgl. auch die *dhammā* des ‚Tathāgata' in xxvɪɪɪ. 21), zu deren Erreichung sie es täten: die vier Heilserrungenschaften und den achtfachen Weg, der zu ihnen führe (dessen letzte Stufe *sammāsamādhi* ‚rechte Konzentration' ist, sodaß also das, was Buddha sagt, in einer direkt gegensätzlichen Beziehung zu der falschen Konzentration steht, mit deren Erörterung Mahāli das Gespräch eröffnete). Mit anderen Worten: Buddha lehrt den Mahāli das wahre, reine und vollkommene *brahmacariyaṃ*. vɪ ist also die Illustration für die Worte von ɪɪ. 40 *tathāgato . . . kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti*, und der Verfasser deutet somit wieder an, daß Gotama Buddha Tathāgata sei. Auch in xxɪx. 14 sagt Buddha von seinen Jüngern: *kevalañ ca tesaṃ paripūraṃ brahmacariyaṃ āvikataṃ*.

In xxv. 7; 8; 9 und 13—15; 17 und 19 unterhalten sich Buddha und Nigrodha über Askese, die *aparipuṇṇa, aparisuddha* und die *paripuṇṇa* und *parisuddha* ist, und als die letztere Art wird Buddhas Heilsweg festgestellt. Buddha dieser Stellen und Tathāgata von ɪɪ. 40 ist also wieder ein und derselbe.

Nach der in vɪ dann folgenden Darlegung des Tathāgata-Heilsweges (16) weist Buddha die metaphysische Frage nach der Identität von Seele und Körper als gegenstandslos ab, wodurch er wohl wiederum sich als Tathāgata legitimiert, vgl. oben p. 200.

VII

ist = VI. 15—19 und wohl erst in der Überlieferung von VI abgespaltet und selbständig gemacht.

VIII.

VIII. 14 ff. handelt über falsche Askese und über den wahren Samaṇa und Brahmanen. Auch diesem Sutta liegt also wie den Suttas II ff. der Gedanke aus II. 40 *tathāgato . . . sassamaṇa-brāhmaṇiṃ pajaṃ . . . pavedeti . . . parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti* zugrunde. Außerdem spiegeln sich die den Erfolg der Tathāgata-Predigt schildernden Worte von II. 41 *Taṃ dhammaṃ suṇāti gahapati vā gahapatiputto vā aññatarasmiṃ vā kule paccājāto. So taṃ dhammaṃ sutvā tathāgate saddhaṃ paṭilabhati . . . So . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajjati* in des Buddha-Jüngers Kassapa Worten von VIII, 23 *Aham pi bhante bhagavato dhammaṃ sutvā . . .*, und in der Bemerkung von 24 über Kassapa *Alattha kho acelo Kassapo bhagavato santike pabbajjaṃ . . . Acirūpasampanno kho pan' āyasmā Kassapo . . . na cirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti tad . . .* D. h. wieder: Buddha ist Tathāgata.

IX.

II. 52 lehrt als einen Punkt des zum Heilswege gehörigen *sīlaṃ* die Enthaltung von nichtigem Geschwätz. In IX. 4 verweist Poṭṭhapāda, geradeso wie in XXV. 6 Nigrodha (beides Leiter je einer Gemeinde von Wanderasketen) beim Nahen Buddhas seine Jünger zur Ruhe mit der Begründung: *Ayaṃ samaṇo Gotamo āgacchati* (resp. *caṅkamati*) *appasaddakāmo kho pana so āyasmā appasaddassa vaṇṇavādī* ‚Da kommt der Samaṇa Gotama; dieser Ehrwürdige liebt und lobt die Schweigsamkeit‘. Gotama erfüllt also auch diese Forderung der Heilsweglehre (wie ja übrigens auch schon in I. 1. 17 festgestellt ist), d. h. er ist Tathāgata.

In IX. 25 ff. lehnt der Buddha es ab, sich auf die Beantwortung der üblichen metaphysischen Fragen, ob die Welt ewig sei (*sassato loko?*) etc. einzulassen, wofür also das oben p. 200 Gesagte gilt. Auch

hier folgt dann die positive Darlegung von Gotama Buddhas eigener Lehre wenigstens in Quintessenz (29), geradeso wie ii die positive Lehre als Gegensatz zu der abgelehnten Metaphysik von i bringt.

X.

x müßte ohne die hier vorgetragene Auffassung vom Grundgedanken des D. ganz zwecklos erscheinen, während von ihr aus betrachtet dieses Sutta aufs höchste bezeichnend und bedeutungsvoll wird. Das Sutta spielt in der Zeit nach Buddhas Tode (*aciraparinibbute Bhagavati*). Ānanda wird von Subha, dem Sohne des Todeyya, interviewt, was denn des Gotama Lehre gewesen sei, er, Ānanda, müsse als langjähriger Diener desselben das ja am besten wissen. Ānanda antwortet (1. 6): Dreierlei habe der Erhabene eingeschärft, den Komplex des *sīlaṃ* (*sīlakkhandha*), der Konzentration (*samādhikkhandha*) und der Erkenntnis (*paññākkhandha*)[1], und dann trägt er in 1. 7 ff. als Buddhas Predigt über diese drei Themata die den Suttas ii—xiii gemeinsame Tathāgata-Lehre vom Heilswege vor (*Idha tathāgato loke uppajjati* . . .).

Am Ende jedes Abschnittes (in 1. 30, 2. 19 und 2. 37) versichert Subha, außerhalb von Buddhas Lehre, bei anderen Samaṇas und Brahmanen, gebe es nichts von diesen Sätzen. Der Sinn von dem allen ist klar: Der D.-Verfasser führt als kompetentesten Zeugen den Ānanda ins Treffen dafür, daß die Tathāgata-Lehre eben die des erhabenen Gotama, und einen Laien als Gewährsmann dafür, daß ausschließlich Gotama ihr Verkünder war. Ein Pendant dazu ist Sutta xxviii, s. oben p. 207, Anm. 1.

XI.

xi ist als Antwort auf einen supponierten Einwand gegen die Zuerteilung des Prädikates Tathāgata an Gotama Buddha gedacht. Nach ii. 87 besitzt der Bhikkhu, der den Heilsweg bis zur Absolvierung der Versenkungsstufen durchmessen hat, die Fähigkeit Wunder zu tun (*iddhi*) und nach ii. 91 diejenige, Geist und Herz der Menschen

[1] Vgl. oben p. 206.

zu durchschauen. Von Buddha war es nun vielleicht bekannt, daß er sich gelegentlich weigerte solche Wunder auszuüben. Man hätte darum einwenden können: Er besitzt diese Fähigkeiten nicht, hat also auch den Heilsweg nicht selbst zurückgelegt, ist kein Tathāgata. Um solche Einwürfe zu entkräften, läßt der D.-Verfasser in xi den Buddha darlegen, warum er solche Fähigkeiten, obwohl er selbst sie ‚realisiert' hat (xi, 3), nicht hochschätzt: weil das Wundertun (4, wörtlich = ii. 87) als Taschenspielerei (*Gandhārī nāma vijjā*, 5) und das Offenbaren des Inneren als Gedankenleserei (*Maṇiko nāma vijjā*, 7) ausgelegt werden könne. (In xxiv weist übrigens der Verfasser der Sicherheit wegen noch nach, daß der Erhabene tatsächlich Wunder tue.[1] Vgl. auch unten zu xvi. 1. 33 und 4. 25, auch fliegt der Erhabene durch die Luft nach dem Geierkopfberge in xxv. 24.) Offenbar um zu beweisen, daß auf dem von ihm gelehrten Heilswege tatsächlich die in ii. 87 angegebenen magischen Fähigkeiten gewonnen würden (wozu das Vermögen gehört, bei lebendigem Leibe bis in den Brahmā-Himmel zu gelangen, *yāva Brahma-lokā pi kāyena va saṃvatteti*, v. l. *saṃvattati*), erzählt Buddha dann in xi. 67 ff., daß einmal ein Bhikkhu seiner Gemeinde (*imasmiṃ yeva bhikkhusaṃghe*) infolge seiner Versenkung (*tathārūpaṃ samādhiṃ samāpajji yathā* . . .) es fertigbrachte, durch alle Himmel bis zu dem des Brahmā (81) emporzusteigen und dem Brahmā eine Frage vorzulegen. Der Verfasser beweist damit, daß Buddhas Heilsweglehre eben die Resultate hervorbringt, wie die in ii. 40 ff. vorgetragene, die dort in ii. 40 als ‚Tathāgata'-Lehre bezeichnet ist, d. h., er erweist den Buddha wiederum als Tathāgata.

Buddha erzählt, der Bhikkhu habe von keinem einzigen der vielen Götter bis zu Brahmā hinauf Auskunft auf seine Frage erhalten

---

[1] Wenn auch die in xxiv angeführten Wunder zum größten Teile andere sind als die in xi. 4 (= ii. 87) aufgezählten, nur als Reihe von Beispielen zu denkenden, so wird trotzdem die Identität bewiesen durch die Gemeinsamkeit des Ausdruckes *iddhipāṭihāriyaṃ* in xxiv. 1. 4 und xi. 4.

Das Klarmachen des Trinkwassers ist ja in ii. 87 auch nicht mit aufgezählt und doch in xvi. 4. 25 ausdrücklich als *mahiddhikatā* bezeichnet.

können, sei dann zu ihm gekommen, und er, Buddha, hätte ihm Antwort erteilt. Es scheint mir wiederum klar, was der Verfasser damit beweisen will. In II. 40 heißt der Tathāgata *anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ* ‚der höchste Lenker der ungebändigten Menschheit und (höchste) Lehrer von Göttern und Menschen'. Der Verfasser wollte zeigen, daß Gotama Buddha eben ein solcher, also ein Tathāgata, sei.

XII.

Buddha ist in XII. 3 (und wieder in XIII. 7) durch das über ihn umlaufende Gerücht als Tathāgata charakterisiert, denn dieses Gerücht deckt sich Wort für Wort mit der Charakterisierung des ‚Tathāgata' in II. 40, vgl. oben p. 205.

XIII.

Über XIII. 7 s. unter XII. Ein weiterer Beweis in XIII für die Tathāgata-Natur des Gotama Buddha ist sein vernichtendes Urteil über die *tevijja*-Brahmanen, das dieses Sutta durchzieht (s. besonders 25, 27, 32), denn es ist mit den Worten von II. 40 über die Lehrtätigkeit des Tathāgata, durch die er unter anderem das Wesen der Brahmanen aufkläre, zusammenzuhalten. Vgl. das oben p. 209 zu III Bemerkte.

XIV.

XIV ist im Sinne meiner These wieder außerordentlich bezeichnend, während ohne die Beleuchtung durch sie der Zweck des Erscheinens dieses Sutta an dieser Stelle vollkommen dunkel bleibt. Denn welchen vernünftigen Zweck könnte die wüste Buddha-Mythologie von XIV unmittelbar neben der Darstellung von Gotama Buddhas Lehre in II—XIII an sich wohl haben? Die Predigt über den Heilsweg in II—XIII wird jedesmal eingeleitet durch die hypothetischen Worte *Idha tathāgato loke uppajjati* ‚Es handelt sich da um den Fall, daß in der Welt ein Tathāgata erscheint'. Zwischen XIII und XIV ist die Frage aufgeworfen zu denken: ‚Ist dieser Fall denn schon einmal eingetreten?' XIV gibt die Antwort: ‚Ja, schon wiederholt'. XIV. 1. 4 enthält die Aufzählung von sieben Buddhas durch den Erhabenen: *Ito*

so bhikkhave ekanavuto kappo yaṃ Vipassī bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke udapādi . . . (Man beachte, wie eng die beiden letzten Worte sich an die angeführten Worte aus II etc. [s. oben p. 205] anschließen!). Der letzte Satz dieses Paragraphen dient dann zugleich dem Grundgedanken des ganzen D., den Gotama als Tathāgata-Buddha zu erweisen: *Imasmiṃ yeva kho bhikkhave bhaddakappe ahaṃ etarahi arahaṃ sammāsambuddho loke uppanno.* Ähnlich XXIX. 14*: Ahaṃ kho pana . . . etarahi satthā loke uppanno.* In diesen Partien ist freilich der Titel *tathāgata* nicht gebraucht, er ist aber bei dem angegebenen Gedankenzusammenhang auch gar nicht nötig. Überdies enthalten ihn die nächsten mit den Gedanken von XIV in Zusammenhang stehenden Stellen wirklich: XVI. 5. 5 *Kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā* und XVI. 5. 8 *Idha tathāgato jāto* etc.[1]

In XIV. 1. 2 erfahren wir außerdem, daß der Erhabene das himmlische Gehör besaß *(Assosi kho bhagavā dibbāya sotadhātuyā visuddhāya . . tesaṃ bhikkhūnaṃ imaṃ kathāsallāpaṃ*, analog auch XXV. 6), daß er also die Errungenschaft jenes Stadiums des Heilsweges zu eigen hatte, die in II. 89 besprochen ist. Auch hierdurch wird Gotama als Tathāgata erwiesen. Aber wie bezeichnend verhält sich dazu D. I. 1. 4! Diese Stelle ist ganz verwandt: Auch da kennt Gotama den Inhalt eines Bhikkhugesprächs, obwohl er nicht zugegen ist, indessen heißt es da nur: *Atha kho bhagavā tesaṃ bhikkhūnaṃ imaṃ saṅkhiyādhammaṃ viditvā* . . .; von der *dibbā sotadhātu* ist da keine Rede. Warum? Weil erst in II. 89 über diese gehandelt wird und es also in I. 1. 4 für den Verfasser noch nicht möglich war, II. 89 im stillen als Beweis dafür wirken zu lassen, daß Gotama der Erfüller des Heilsweges und also der Tathāgata sei. Ebenso rühmen schon in I. 1. 3 die Bhikkhus, daß der Erhabene die Verschiedenheit der Geistesdisposition der verschiedenen Individuen wohl erkannt habe, und das hat offenbar Beziehung zu II. 91, diese Beziehung wird aber

[1] Die sieben Buddhas sind auch in den Versen XXXII. 3 und 4 ff. namhaft gemacht, und *Ye te ahesuṃ atītaṃ addhānaṃ arahanto sammāsambuddhā* und *Ye te bhavissanti anāgataṃ addhānaṃ ar° s°* und Gotama in der Mitte zwischen beiden Klassen werden öfter erwähnt, z. B. XVI. 1. 17; XX. 4.

noch durch kein bezeichnendes Wort angedeutet. In xxiv. 1. 7 dagegen sagt Buddha von sich mit Bezug darauf, daß er des Sunakkhatta verborgene Gedanken erraten hat: *Atha kho ahaṃ . . Sunakkhattassa Licchaviputtassa cetasā cetoparivitakkam aññāya . . . avocaṃ* mit deutlichem Anklang an *cetasā ceto paricca pajānāti* von ii. 91. Vgl. noch xvi. 6. 6. Zu Buddhas *dibbā sotadhātu* vgl. auch das unten zu xvi. 5. 5 und xviii ff. Bemerkte. In xxv. 6 vernimmt Buddha vermöge seiner *dibbā sotadhātu* das Gespräch zwischen dem Bürger Sandhāna und dem Wanderasketen Nirodha. In xvi. 6. 11; 15 und 21 besitzt Anuruddha sie.

Daß Gotama sich der (in xiv. 1. 4 ff. behandelten) Buddhas der Vorzeit nach Namen, Abstammung etc., also natürlich auch seiner eigenen gleichzeitigen Existenzen erinnert, ist eine weitere auf dem Tathāgata-Heilswege zu erringende Fähigkeit (s. ii. 93 *pubbe nivāsaṃ anussarati).*

Es ist ein offenbarer Hinweis darauf, daß in xiv. 1. 2 als Thema des Gespräches der Bhikkhus, zu dem dann der Erhabene hinzukommt, angegeben war: *Iti pubbe nivāso iti pubbe nivāso.* Durch den Nachweis des Besitzes dieser Fähigkeit will der D.-Verfasser den Erhabenen also wiederum als Tathāgata erweisen, und xiv. 1. 13 nimmt uns in dieser Beziehung jeden Zweifel, weil das lobende Zeugnis, das da die Bhikkhus dem Erhabenen wegen seiner soeben bewiesenen Fähigkeit ausstellen, ihm ausdrücklich das ‚Tathāgata'-Prädikat zuerteilt: *Acchariyaṃ āvuso . . . tathāgatassa mahiddhikatā mahānubhāvatā yatra hi nāma tathāgato atīte buddhe . . . . jātito pi anussarissati nāmato pi anussarissati . . .* Und der Erhabene bestätigt in 1. 15: *Tathāgatass' ev' esā bhikkhave dhammadhātu suppaṭividdhā yassā dhammadhātuyā suppaṭividdhatā tathāgato . . . anussarati . . .*

Daß Buddha sich an frühere Existenzen erinnert, wird in D. noch öfter nachgewiesen; xvi. 5. 18; xvii; xix. 61; xxiv. 2. 14 ff.; xxvi; xxix. 27 *(Atītaṃ kho Cunda addhānaṃ ārabbha tathāgatassa satānusāri-viññāṇaṃ hoti. So yāvatakaṃ ākaṅkhati tāvatakaṃ anussarati).*

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

Felber E. *Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit.* Studie zur Geschichte der Rezitation. Nach den Platten des Phonogramm-Archives der kais. Akademie. Mit Texten und Übersetzungen, von B. Geiger. Wien, 1912 (= *Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl.*, 170. Bd., 7. Abh.) gr.-8°, 189 S.

Die vorliegende Arbeit wird jedenfalls das lebhafteste Interesse nicht bloß der Indologen, sondern auch der Musikhistoriker erwecken; ist es doch das erste Mal, daß ein musiktheoretisch gebildeter Gelehrter an zu wissenschaftlichen Zwecken aufgenommenen Phonogrammen Untersuchungen über indische Musik oder genauer gesprochen über das Verhältnis von Melodie und Sprache im Hochindischen anstellt. Welche unendliche Mühe und Geduld es erforderte, bis zu jeder Silbe der aufgenommenen Texte die dazu gehörige Note bestimmt werden konnte, wie oft zweifelhafte Stellen immer und immer wieder repetiert werden mußten, das kann nur der ermessen, der sich selbst mit ähnlichen Untersuchungen beschäftigte, und ich kann nicht umhin meine Bewunderung darüber auszusprechen, daß es dem Verfasser gelungen ist, seine Notation in einer jeden Zweifel vermeidenden Weise durchzuführen.

Am meisten Aufsehen werden natürlich die Ausführungen über den vedischen Gesang machen (S. 38 ff.), über den wir am wenigsten wissen, da es in jetziger Zeit schon schwer fällt, eines guten Sāman-

sängers in Indien habhaft zu werden und noch schwerer, ihn zu bewegen, seine Kunst vor profanen Ohren hören zu lassen. Über die abergläubische Scheu der Vaidika bei der Rezitation vgl. die Ausgabe des Atharvaveda von Shankar Pândurang. Bd. I, Bombay 1895, S. 2. Die Grundform dieser Gesänge besteht in der Wiederholung eines und desselben Motivs, was überhaupt dem Charakter der indischen Musik entspricht, in der nicht neue Melodien erfunden, sondern alte Typen variiert werden. Der Umfang der notierten Stücke überschreitet die Sext nicht, was der Verfasser damit in Verbindung bringt, daß überhaupt nur 6 Töne verwendet werden dürfen (S. 47). Diese Annahme widerstreitet jedoch der uralten Lehre von den 7 Svara, die eine Oktave ausfüllen. Man vergleiche darüber die kurzen, aber treffenden Bemerkungen von Caland in dem von ihm und Henry herausgegebenen Werke ‚L'Agniṣṭoma. Paris, 1907. Bd. II, S. 462' und ich muß deshalb ein paar Worte einschalten, wie sich meiner Auffassung nach die Sache verhält. Die Inder lehren bekanntlich, daß die Oktave 22 Śruti ‚Hörungen', d. h. was mit dem Ohre noch unterschieden werden kann, enthalte, woraus folgt, daß ihr Intervall etwas größer als $^1/_4$ Ton sagen wir $^7/_{24}$ unserer Musik ist. Werden nun von diesen 22 Śruti 7 ausgewählt und miteinander verbunden, so erhalten wir einen Grāma ‚Tonleiter', deren Intervalle natürlich von denen unserer Skalen ganz verschieden sind. Diese so fixierten Śruti erhalten den Namen *mūrchanā,* eigentlich ‚geronnen' von der Wurzel *mūrch* ‚gerinnen'. Um eine Melodie, *sāman* oder *rāga*, zu bilden, brauchen nicht alle 7 *mūrchanā* einer Tonleiter in Verwendung zu kommen, zumal es sogar in jetziger Zeit nach Dubois (Hindu manners. 3. Aufl., Oxford, 1906. S. 588) nur 36 *rāga* gibt. Aus diesen Definitionen erhellt, daß es unmöglich ist, mit unserem Notensystem die indischen Noten wiederzugeben, zumal wir außerdem, seit Bach, vorzüglich durch den Einfluß des alle andern Instrumente in den Schatten stellenden Klaviers, die gleichschwebende Temperatur eingeführt haben, ein Begriff, der dem Inder bei der Ungebundenheit seiner Musik selbstverständlich vollkommen fremd ist und der im Gegensatze hiezu, wie Felber des öftern hervorhebt, die glissando-

Technik liebt. Natürlich gibt es auch keine absolute Tonhöhe in Indien (S. 62), worüber eigentlich kaum ein Wort zu verlieren ist, denn wie lange ist es denn her, daß bei uns die Pariser Stimmung allgemein durchgeführt wurde? Ich kann deshalb die bisherigen europäischen Wiedergaben indischer Musik nur als ungefähre gelten lassen und bezweifle, daß ein Chandoga beim Anhören des im ‚L'Agniṣṭoma' (S. 464) harmonisierten Stückes den ersten Vers des Sāmaveda, gesungen nach der Melodie Gautamasya parka, erkennen dürfte. Wer je einen serbischen Guslar die Heldenlieder seines Volkes vortragen hörte, weiß, wie eintönig unserem verwöhnten Ohre sein Gesang erscheint, und daß die Inder selbst den Sāman-Gesang nicht besonders anziehend fanden, erhellt aus der ergötzlichen Geschichte, die im Kathāsaritsāgara (Buch I, Kap. 6) erzählt wird, wo der schreiende Vortrag (*tārasvara*, wie er für den Abend vorgeschrieben ist), des beschränkten Brahmanen mit dem Heulen des Schakals verglichen wird.

Ganz anders verhält es sich mit dem profanen Gesange und ich glaube, daß die Arie, die Jones (Asiatick Researches. London 1807. Bd. III, S. 87) notiert hat — sie gehört zu Gītagovinda I, 3, 27 — auch bei uns Beifall finden dürfte. Jones hat sie in A-dur gesetzt, meint aber, daß eine Molltonart vielleicht passender wäre, eine Bestätigung der oben ausgesprochenen Behauptung von der Unmöglichkeit, mit Hilfe unserer Notenschrift die indischen Intervalle wiederzugeben. Unsere Platten enthalten ebenfalls zwei Stücke aus demselben Singspiele (No. 409 und 410) und aus der Analyse Felbers dieser sowie einiger anderen verwandten Stücke (S. 31 ff.) ergibt sich, daß wir es mit wirklichem Kunstgesange in europäischem Sinne zu tun haben. Charakteristisch für denselben ist die Abwärtsbewegung der Stimme am Schlusse.

Der Verfasser macht hiebei außerdem auf die besondere Wichtigkeit des sprachlichen Tonfalles aufmerksam und wir kommen damit zu der von ihm vertretenen Ansicht der Entstehung der ältesten liturgischen Rezitation aus dem tonischen Akzent, den er für älter ansieht als den exspiratorischen (S. 50). Diese Ansicht bedarf einer

Richtigstellung. Der Rigveda wird allerdings mit Tonakzenten rezitiert, aber ist diese Akzentuierung identisch mit der in der Umgangssprache, der *bhāṣā*, üblichen? Ich habe in den Mémoires de la Société de Linguistique (Paris 1894. Bd. viii, S. 103)[1] einiges angeführt, was dagegen spricht und selbst bezüglich des vedischen Akzents meint Macdonell (Ved. grammar, S. 77, Z. 8), daß derselbe von einem gewissen Nachdruck begleitet gewesen sei. Andrerseits konstatiert Felber in der Prosa der Platten 431 und 432 eine starke Neigung zu musikalischer Tonbildung (S. 10), obgleich die Tonhöhe nicht deutlich hervortrete (S. 13). Diese anscheinenden Widersprüche lösen sich nur durch die Annahme, daß der ursprüngliche Akzent des Hochindischen ein Druckakzent war, der in der Rezitation zu einem Tonakzent umgestaltet wurde, also gerade umgekehrt, als Felber die Sache ansieht (S. 12). Die Termini Udātta und Anudātta bezeichnen darnach für die *bhāṣā* ‚Hochdruck' und ‚Tiefdruck' und die für die Platten 450 und 451 notierten Töne kann ich nur als Begleiterscheinungen des Druckakzentes gelten lassen, wie sie in jeder Sprache, und wäre sie ganz vom Druckakzent beherrscht, auftreten. Wenn es nun weiter heißt, daß der Svarita, der unzweifelhaft ein Tonakzent ist, aus Udātta und Anudātta bestehe, so müssen bei dieser Definition die beiden Termini im Sinne von ‚Hochton' und ‚Tiefton' gebraucht werden, wozu in den französischen Ausdrücken *haut* und *bas*, die ebenfalls in beiden Sinnkategorien verwendet werden, ein schlagendes Analogon vorliegt. Nur auf diese Weise ist es möglich zu verstehen, wieso dieselbe Silbe gegebenenfalls zugleich den Udātta und Anudātta tragen kann. Ein interessantes Beispiel dafür findet sich in Pāṇini i, 4, 31, einer Regel, zu deren richtigem Verständnis aus der vorhergehenden Regel das Wort *kartuḥ* zu ergänzen ist. Damit dies geschehe, muß dasselbe den Svarita tragen, wie Tārānātha in seiner Ausgabe der Siddhāntakaumudī, Bd. i,

---

[1] Da ich von diesem Artikel aus Versehen keine Korrektur erhielt, so erlaube ich mir hier einige sinnstörende Druckfehler zu berichtigen: S. 94, Z. 16 lies ṛbhú 97, 2 partaient; 8 qu'elle. 98, 33 dadhyañc, dadhīca. 99, 10 Müller; 11 et; 24 bha-vad. 100. 44 Z D. M. G. 102, 25 voyelles longues.

S. 288, Anm. 144 bemerkt, d. h. die 1. Silbe muß den Hochton, die 2. Silbe den Tiefton haben. Da aber die 2. Silbe nach der grammatischen Bildung den Udātta hat, so folgt daraus, daß derselbe hier den Hochdruck bezeichnet und daß die Silbe *tuḥ* zugleich mit Hochdruck und Tiefton auszusprechen ist, also wie wenn wir im Deutschen das Wort ‚wirklich?' mit Frageton verwenden, wobei ebenfalls die erste Silbe die beiden Akzente trägt. Der Svarita des angeführten Sanskritwortes heißt *tairovyañjana*, ‚transkonsonantisch', weil die beiden Hälften desselben durch Konsonanten getrennt sind; dadurch wird aber die Ansicht Felbers (S. 14), daß der Svarita die Verbindung von Hochton und Tiefton auf einer Silbe repräsentiere, sowie die Gleichsetzung desselben mit dem griechischen Circumflex unmöglich. Diese Ansicht konnte überhaupt nur durch den von Roth unglücklicherweise (siehe Haug, Ved. Akz. S. 75) eingeführten Begriff des enklitischen Svarita entstehen, der schon deshalb falsch ist, da dieser Akzent immer zwei Silben beansprucht, mit andern Worten: die Verbindung von Hoch- und Tiefton heißt Svarita, nicht aber die auf einen Hochton folgende Silbe.[1]

Ein Text, in dem der Svarita vorkommt — und bei Pāṇini ist er zur richtigen Auffassung einer großen Anzahl von Regeln notwendig — ist natürlich keine Prosa im strengen Sinne des Wortes; sieht man sich nun die Notation von Stücken dieser Grammatik (Pl. 408, 415, 468) an, so macht man außerdem die Wahrnehmung, daß bis zu 11 aufeinanderfolgende Silben in derselben Tonhöhe artikuliert werden. In geringerem Maße, aber für unser Empfinden immerhin auffällig, findet sich diese *ekaśruti*, ‚Monotonie', auf den Platten 436, 445 und 451, wo die satzschließenden Worte *bhavati*, *bhavanti* und *hotāram*, sowie die drei letzten Silben von *ardhayati* und *vedayati* auf derselben Note ausgesprochen werden. Bekanntlich stellt diese Art des Sprechens sich immer dann ein, wenn ein

[1] Die senkrechte Linie über der Zeile bezieht sich, respektive bezog sich ursprünglich auf die Udāttahälfte des Svarita. Ich muß es mir jedoch versagen, hier auf diesen Punkt näher einzugehen.

Text nur mechanisch hergesagt wird, wobei der Sinn des Hergesagten gewöhnlich gar nicht zum Bewußtsein des Sprechers kommt. Es ist also ganz erklärlich, daß dies bei dem Hersagen[1] der Gebete beim Opfer vorgeschrieben ist, wo es nicht so sehr auf den Sinn, als auf die in der äußeren Form der Worte liegende magische Kraft ankommt; man kann diese Art des Sprechens aber doch nicht mit der profanen Umgangssprache identifizieren und ich stelle sie deshalb als vierte Gattung neben die von Felber (S. 60, 71) unterschiedenen, also: Umgangssprache, Leiern, Sprachgesang, Gesang.

Ich komme nun zu der Feststellung des Verfassers (S. 20), daß nicht zu jedem Metrum eine bestimmte Melodie gehöre und da er neben anderen Gewährsmännern für die gegenteilige Ansicht auch mich nennt (S. 17), so muß ich zunächst ein Mißverständnis berichtigen. Ich habe niemals behauptet und wäre dazu ja auch nicht qualifiziert, daß jede Strophenart in ganz Indien gleich gesungen werde, was schon deshalb sehr unwahrscheinlich ist, da es sich dabei um keine heiligen Texte handelt, für die eine feste Tradition besteht; aber was ich noch immer glaube, ist, daß zu jedem Metrum ein bestimmtes musikalisches Thema gehört, das in verschiedenen Milieus allerdings verschieden ausgeführt, variiert werden kann, und einen gewichtigen Zeugen für diese Ansicht will ich doch noch anführen. Jones sagt (As. Res. iii, S. 85): ‚We may add, that the Hindu poets never fail to change the metre, which is their mode, according to the change of subject or sentiment in the same piece; and I could produce instances of poetical modulation (if such a phrase may be used) at least equal to the most affecting modulations of our greatest composers.‘ Das Material, auf das sich Felber stützt, ist doch allzu dürftig — deduktive Beweisführung, wie sie S. 17 versucht wird, kann hier nichts entscheiden — und ich meine, daß es, um die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Melodie, die von Richard Wagner neue Impulse erfahren hat, ihrer Lösung näher-

[1] Das Verbum *jap*, eine Nebenform von *jabh*, ‚den Mund aufsperren‘ bedeutet vielleicht dieses ‚Leiern‘.

zubringen, vor allem notwendig wäre eine vollständige Aufnahme des Gītagovinda, sowie sämtlicher Metra, etwa mit Zugrundelegung der in APTES Sanskrit-English Dictionary, Poona, 1890, S. 1179—1189 angeführten Specimina, durchgeführt in verschiedenen Teilen Indiens, vom musiktheoretischen Standpunkte aus zu bearbeiten. Nur durch Arbeiten wie die FELBERsche, mit Hilfe unserer mathematisch fixierten, starren Musik möchte ich sagen, wird es möglich sein, in das Chaos der indischen Musik, in dem die einheimischen Theoretiker selbst schließlich den Faden verloren zu haben scheinen, Licht und Ordnung zu bringen.

Eine höchst willkommene Zugabe bilden die Transkriptionen und Übersetzungen der verwendeten Texte von GEIGER und es ist nur zu bedauern, daß er nicht sämtliche phonographischen sanskritischen Platten — es fehlen ja nur ein paar Nummern — nach dem von ihm gehörten Wortlaute mitgeteilt hat, so daß das ganze Material beisammen wäre. Bei der kurzen Zeit, die mir zum Abhören der Platten zur Verfügung stand, mußten natürlich mehrere meiner Angaben notwendig summarisch bleiben und so wäre es beispielsweise ganz interessant zu wissen, welche Abweichungen von SCHLEGELS Text des Rāmāyaṇa — GORRESIOS Text ist noch mehr verschieden — die Platte 417 bringt. Ich habe mir eine ganze Reihe von Varianten notiert, die ich aber ohne nochmalige Untersuchung nicht mitteilen möchte. Was das auf drei Platten befindliche Lied zum Lobe Hanumats betrifft (S. 136), so weiß ich nicht recht, wie GEIGER zu seinem Texte gekommen ist; ich habe *rāmakathāmṛtam* und *paramapremabhareṇa* gehört, was doch übersetzbar ist. HÖFERS Übersetzung des Bhavānyaṣṭaka hätte durch eine den reproduzierten Text genau wiedergebende ersetzt werden sollen. Was das von GEIGER S. 158 in Vers 5 aufgenommene Wort *kavuddiḥ* bedeuten soll, weiß ich nicht; es ist dafür *kubuddhiḥ* zu lesen, ebenso in Vers 8 wahrscheinlich *jāḍyavaktraḥ*. Zu Platte 425 wäre zu bemerken, daß derselbe Vers sich auch im zweiten Teile des Sāmaveda (II, 4, 2, 3, 1. BENFEY S. 99) findet, was ich nur deshalb erwähne, weil meiner Ansicht nach dieser Teil insoferne älter ist als der erste, als die

Melodien sich zunächst auf die *trica* und *pragātha* des *uttarārcika* beziehen, während das *pūrvārcika* in vieler Beziehung an den ‚literarischen' Rigveda erinnert. Zu Platte 426 ist hinzuzufügen: Ārṣeyabr. ed. Burnell, S. 77, Nr. 10. Am Schlusse von Platte 428 habe ich gehört: *nārāyaṇaḥ paramātmā,* gefolgt von einem zweisilbigen, 10mal wiederholten Wort, das wie *sādhu* klingt. Warum soll Platte 458, Vers 6 *ārjita* in *ūrjita* geändert werden? Die am Schlusse der Platte 461 gesprochenen englischen Worte, die eine Erläuterung des vorangehenden Alphabets enthalten, hätten doch verdient angeführt zu werden. Die Platten 446, die einen ganz hübschen Gesang enthält, und 466 sind leider noch immer nicht identifiziert, trotzdem ich mich dieser wegen nach Indien gewendet hatte. Professor Kathavate, der die zweitgenannte besprochen hatte, war nämlich, wie mir Prof. Shridhar R. Bhandarkar später mitteilte, inzwischen gestorben und so bleibt nur die Hoffnung, daß einmal ein Inder, dem die Texte geläufig sind, nach Wien komme und sie bestimme.

Ich habe in der Plattenangelegenheit mit europäischen und indischen Gelehrten mehr als hundert Briefe gewechselt, zuerst um ein Programm der aufzunehmenden Texte aufzustellen und, als dieses nicht eingehalten wurde, um die aufgenommenen Texte zu identifizieren. Möge dieser erste Versuch die altehrwürdigen Vortragsweisen und Melodien des Hochindischen für immer festzuhalten, der in der vorliegenden Abhandlung eine so schöne Frucht gezeitigt hat, recht bald Nachahmung finden.

J. Kirste.

Hertel J. *The Pañcatantra-Text of Pūrṇabhadra.* Critical introduction and list of variants (= Harvard Oriental Series, vol. xii) and its relation to texts of allied recensions as shown in parallel specimens (= H. O. S. vol. xiii). Cambridge, Mass. 1912. gr.-8°. xiii, 232 und x S. mit 19 Tafeln.

Die vorliegenden zwei Bände bilden die Ergänzung zu dem vom Verfasser als Bd. xi derselben Serie publizierten Text, über den

ich in dieser Zeitschrift Bd. xxiii, S. 138 ff. berichtet habe. Es war ursprünglich nur ein Band geplant, die Trennung stellte sich aber aus technischen Gründen als notwendig heraus, da die Bogen von Bd. xiii wie die Karten eines Atlas eingeheftet werden mußten. Sie enthalten nämlich in parallelen Kolumnen und mit sechs verschiedenen Typen gedruckt längere Stücke des Pañcatantra, welche die Konkordanzen und Diskrepanzen der sechs Rezensionen: des Tantrākhyāyika, des südlichen Textes, des simplicior, von Kṣemendras und Somadevas Auszug, und des ornatior zur Anschauung bringen in der Weise, daß Übereinstimmendes in derselben Typengattung gedruckt ist. Dieser Teil ist ein Meisterstück typographischer Herstellung und er muß sowohl dem Verfasser wie dem Setzer unendliche Mühe gekostet haben; ob aber der darauf verwendete Fleiß im richtigen Verhältnis zu dem resultierenden Nutzen steht, ist eine andere Frage. Vor allem ist es ein Übelstand, daß wir weder vom simplicior eine kritische Ausgabe besitzen — denn die Bühler-Kielhornsche verdient diesen Namen nicht — noch von Somadevas Werk,[1] so daß der Verfasser gezwungen war, in den Noten die Varianten der von ihm zu diesen Rezensionen verglichenen Handschriften zu geben, wodurch die Übersicht noch komplizierter wird. Ohnedies wird jeder, der eine bestimmte Stelle im Auge hat, die vorhandenen Ausgaben zur Hand nehmen und die von Hertel mit so großem Fleiße verzeichneten Varianten, für die noch ein siebenter Schriftsatz verwendet wird,[2] haben daher nur für die zuletzt genannten Werke einen Wert. Die ganze Anordnung ist allerdings vorzüglich geeignet, eine schnelle Übersicht zu ermöglichen. So sieht man beispielsweise auf den ersten Blick am Anfange des Specimen iii — die Tafeln sind leider weder paginiert noch numeriert — daß Pūrṇabhadra den Namen der Stadt Mahilāropya, d. h. des heutigen Mailapur, einer Vorstadt von Madras, eines uralten Handelsemporiums, in Pramadāropya geändert hat. Man

[1] Siehe d. Zeitschrift xxii, S. 346.

[2] Bei der Beschreibung der verschiedenen Schriftsätze, S. vii, hätte je ein Beispiel beigegeben werden sollen.

darf wohl vermuten, daß er diesen Namen in einer alten, ihm wichtig erscheinenden Quelle gefunden hat. Auf etwas Ähnliches im ersten Specimen macht Hertel (S. ix) aufmerksam und meint, daß der Zug von dem Echo des Löwengebrülls in einem alten kaschmirischen Manuskript enthalten gewesen sei, von wo er in die Bṛhatkathā übergegangen wäre. Da dieses Werk in einem Piśācadialekte verfaßt war und Hertel (Bd. xii, S. 14) auseinandersetzt, daß Pūrṇabhadra eine volkstümliche Fassung vorgelegen habe, so glaube ich noch immer an der von mir bei Gelegenheit der Besprechung einer andern Arbeit Hertels geäußerten Vermutung (d. Zeitschr. xxi, 403) festhalten zu können, daß das ‚Urpañcatantra' in einem Volksdialekte existierte. Einer Entscheidung über diese Hypothese dürfte man durch eine Untersuchung der in den verschiedenen Fassungen enthaltenen Eigennamen näherkommen. Ich selbst hatte schon vor 20 Jahren eine solche Arbeit begonnen, aber wieder bei Seite gelegt, da ich mich bald überzeugte, daß mit den damals vorhandenen Ausgaben nichts zu erreichen sei, ein Grund, der jetzt dank der unermüdlichen Tätigkeit Hertels, der wir hoffentlich noch kritische Ausgaben des simplicior und des Hitopadeśa zu verdanken haben werden, wegfällt.

Den größten Teil des Bandes xii füllen die vom Verfasser mit großer Sorgfalt verzeichneten Varianten der Handschriften nicht bloß des von ihm in Bd. xi publizierten Textes, sondern auch der andern Rezensionen, worunter besonders die von Kosegarten benutzten Manuskripte Interesse erwecken dürften, da der von diesem Gelehrten edierte Text lange die Grundlage der ganzen Pañcatantra-Forschung gebildet hat. Aus der mit minutiöser Genauigkeit und großem Scharfsinn geführten Untersuchung (S. 44 ff.) ergibt sich leider die betrübende Tatsache, daß dieser Text so zu sagen wertlos ist, da Kosegarten — ähnlich wie Brockhaus in seiner Ausgabe des Kathāsaritsāgara — ein eklektisches, ganz willkürliches Verfahren befolgte. In wohltuendem Gegensatze hiezu steht die Ausgabe Hertels, der mit peinlicher Sorgfalt alle Varianten seiner Handschriften verzeichnet, worunter sich glücklicherweise zwei ausgezeichnete, un-

mittelbar aus dem Archetypos geflossene befinden, so daß man getrost behaupten kann, der in der H. O. S. publizierte Text sei der von dem Jainagelehrten verfaßte. Dieser Mann war allerdings kein Purist und es finden sich in seiner Arbeit verschiedene Verstöße gegen die strengen Regeln der hochindischen Grammatik. Der Herausgeber suchte diese zuerst zu bessern, kam aber in der Folge von diesem Prinzipe ab (SS. XI u. 32), was nur zu billigen ist, denn es findet sich Ähnliches sogar in den heiligen Texten.

Auch in einem andern Punkte hätte ich es gerne gesehen, wenn der indische Standpunkt zur Geltung gekommen wäre. Am Schlusse von Bd. XII gibt nämlich HERTEL ein alphabetisches Verzeichnis der im Texte vorkommenden Verse und folgt hiebei wieder dem leidigen vom Petersburger Wörterbuch inaugurierten System der Einordnung des Anusvāra und Visarga an verschiedenen Stellen. Die Schrulle BÖHTLINGKS — ich finde keinen andern Ausdruck hiefür — wird hier sogar noch ‚verbösert', da es sich nicht um Worte, sondern um Sätze handelt, so daß beispielsweise Verse, die mit *yaḥ* beginnen, nicht hintereinander angeführt sind,[1] als ob der Buchstabe *ḥ* nicht immer derselbe wäre! Wer würde wohl in einem deutschen Index Verse, die mit ‚wer' beginnen nicht hintereinander setzen, sondern jeweilig nach dem Platze des auf das *r* folgenden Konsonanten einordnen? Mit Recht hat daher GUÉRINOT (J. As. 1907, II, 588) dieselbe Unzukömmlichkeit in der ‚Vedic Concordance' getadelt, von der Mühe, die es jedem Anfänger kostet, sich in einem solchen ‚System', das weder in phonetischen, noch praktischen, noch historischen, noch typographischen[2] Gründen einen Halt hat, zurechtzufinden, gar nicht zu reden. Es steht nur zu hoffen, daß in einer Neubearbeitung des Petersburger Wörterbuches, die über kurz oder lang erfolgen muß, die indische, alle Zweifel ausschließende Reihenfolge *au*, *ṃ*, *ḥ*, *k*, die auch in den von STEIN in Turkestan ans Licht gezogenen Alphabeten und Syllabaren (s. HÖRNLE, JRAS. 1911, 451 f.) eingehalten wird, wieder zur Geltung gelange, und dann

[1] Vgl. dagegen AUFRECHT, Hymnen d. Rigveda [2]. Zweiter Teil. S. 621 f.

[2] Als ob man das Auge zwingen könnte ein *ṃ* für ein *ṅ*, *ñ* etc. anzusehen!

wird es auch an der Zeit sein, über eine andere ebenfalls von BÖHTLINGK eingeführte Neuerung, über die er vor 30 Jahren schon eine Diskussion mit WHITNEY hatte, nämlich über die Form der Wurzeln und Stämme, schlüssig zu werden. Über Formen wie *bhagavant* statt *bhagavat* s. Allg. Lit. Bl. 1906, S. 623.

J. KIRSTE.

RICHARD SIMON. *Index Verborum zu* LEOPOLD V. SCHROEDERS *Kāṭhakam-Ausgabe.* Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft mit Unterstützung von Seiten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig, in Kommission bei F. A. BROCKHAUS 1912. VI, 234 Seiten Lex.-8°.

So liegt uns denn nun auch der Schlußstein zu dem großen Werke vor, das wir der Jahrzehnte langen Arbeit LEOPOLD VON SCHROEDERS verdanken — der lang erwartete Index zur Kāṭhakam-Ausgabe. Über die Bedeutung der erstmaligen Herausgabe dieses alten und hochwichtigen Vedatextes habe ich in dieser Zeitschrift (Bd. XXIV, 1910, S. 309ff.) schon gesprochen. Durch den nunmehr vorliegenden Index ist auch dieser Vedatext der grammatischen und lexikographischen Forschung ebenso erschlossen, wie der Ṛgveda durch den Index-Band zur ersten MAX MÜLLERschen Ausgabe des Ṛgveda mit SĀYAṆAS Kommentar und durch GRASSMANNS Wörterbuch, und wie der Atharvaveda durch WHITNEYS Index Verborum. Umso freudiger ist der Kāṭhakam-Index zu begrüßen, als zu keiner der anderen Yajurveda-Saṃhitās bisher Wort-Indices gedruckt sind.[1] Der großen Mühe, das zuerst von L. v. SCHROEDER hergestellte Zettelmaterial zu ordnen und herauszugeben, hat sich RICHARD SIMON unterzogen. Ihm gebührt vor allem unser Dank. Aber auch der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, durch deren Unterstützung das Erscheinen dieses Indexbandes möglich gemacht wurde, sind alle

[1] Würde es sich nicht verlohnen, die in der ‚AUFRECHT Collection' des India Office vorhandenen Indices von AUFRECHTS Hand zu drucken?

Freunde der vedischen Philologie zu größtem Danke verpflichtet. Den verehrten und hochverdienten Herausgeber des Kāṭhakam endlich beglückwünschen wir zur endgiltigen Vollendung seines großen Werkes aufs herzlichste.

M. WINTERNITZ.

JARL CHARPENTIER, *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie.* Uppsala Universitets Årsskrift 1911. Filosofi, Språkvetenskap och historiska Vetenskaper, 2. Uppsala 1911. 87 Seiten, 8⁰.

Zwei Abhandlungen aus dem Gebiete der indischen und eine aus dem der indoiranischen Mythologie sind in dem vorliegenden, LEOPOLD V. SCHROEDER zum sechzigsten Geburtstag gewidmeten Hefte vereinigt. Die erste Abhandlung ist den *Piśācas* gewidmet. Wir wissen noch immer viel zu wenig über die in der Literatur so überaus häufig vorkommenden indischen Halbgötter, die Gandharvas, Apsaras, Yakṣas, Rākṣasas, Piśācas, Kinnaras und wie sie alle heißen. Es war daher ein glücklicher Gedanke des Verfassers, einer dieser Halbgötterklassen, den Piśācas, eine eingehende Untersuchung zu widmen. Wenn es ihm auch meines Erachtens nicht gelungen ist, seine Hypothese, daß die Piśācas ursprünglich die als Glühwürmchen verkörperten Seelen der Verstorbenen gewesen seien und daß sich aus der Bedeutung ‚Glühwurm', ‚Irrlicht' erst die allgemeine Bedeutung ‚Dämon', ‚Quälgeist' entwickelt habe, wahrscheinlich zu machen, so bleibt doch die Zusammenstellung des Materials von unbestreitbarem und dauerndem Wert.

Schon ROTH hat im ‚Petersburger Wörterbuch' die Piśācas als ‚eine Klasse dämonischer Wesen, zu deren Aufstellung die Irrlichter Veranlassung gegeben haben mögen', bezeichnet. Er ist dabei offenbar von Atharvaveda 4, 37, 10 (*jyotayamāmakān piśācān*) ausgegangen. Aber sowohl diese Stelle, wenn man auch ROTHS geistreiche Erklärung[1]

[1] Festgruß an O. BÖHTLINGK, S. 97f. Aber *jyotayamāmakān* ist nicht (wie CHARPENTIER S. 6, Anm. 2 angibt) ROTHS Konjektur, sondern °*māmakān* ist überliefert, und WHITNEY hat dafür *jyotayamānakān* konjiziert.

annimmt, als auch die moderne Bezeichnung *piśācadīpikā* (und vielleicht auch *piśācālaya* bei Varāhamihira) für ‚Irrlicht' beweisen nur, daß die Piśācas unter anderem auch die Träger des Irrlichtes waren, durch das sie die Menschen quälten. Ohne das beigefügte *jyotayamāmakān* und ohne die Hinzufügung von °*dīpikā* oder °*ālaya* läßt sich für *piśāca* die Bedeutung ‚Irrlicht' nicht nachweisen. Der allgemeine Charakter der Piśācas ist vielmehr im ganzen Veda, ebenso wie in der späteren Literatur, nur der von häßlichen, abscheulichen und quälerischen Dämonen. Die einzige Stelle, wo ‚Piśāci' im Ṛgveda (I, 133, 5) vorkommt, zeigt diesen Dämon genau in derselben Gesellschaft von Rakṣas und ähnlichen teuflischen Wesen, in der die Piśācas im Atharvaveda und in der ganzen übrigen Literatur erscheinen. Daß in Vers 3 desselben Ṛgvedaliedes von weiblichen Unholden die Rede ist, die sich auf Trümmerhaufen und Leichenstätten herumtreiben, kann unmöglich beweisen, daß es sich in Vers 5 um ‚Dämonen in Wurmgestalt' handelt (CHARPENTIER, S. 5). In Atharvaveda I, 16, 3 kann sich wohl *jātāni piśācyāḥ*, ‚die Brut der Piśācī' auf Krankheit verursachende Würmer beziehen, es können aber ebensogut andere dämonische Wesen gemeint sein. Atharvaveda II, 14 ist ein gegen alle weiblichen Dämonen gerichteter Zauberspruch, und es ist allzu schwach begründet, wenn der Verfasser, gestützt auf eine Glosse SĀYAṆAS (*magundī kācana piśācī*), in den *magundyā duhitaraḥ* gerade Würmer sehen will. Es bleiben nur die aus HEMACANDRAS Lexikon angeführten Glossen (S. 12), in denen *piśāca* ‚Glühwurm' bedeuten könnte, wenn hier nicht Zweifelhaftes durch Zweifelhaftes erklärt wäre.

Sehr gezwungen, übrigens vom Verfasser (S. 13 ff.) selbst nur als zweifelhafte Vermutung hingestellt, ist die Erklärung des Pāli-Ausdruckes *paṃsupisācaka*. Im Majjhimanikāya, Sutta 79 sagt der Asket Udāyi zum Buddha, daß er nicht solche Geisteskräfte besitze, wie der Erhabene; er könne sich nicht einmal an alle Geschehnisse dieses Lebens erinnern, geschweige denn an frühere Geburten; er sehe ‚nicht einmal einen *paṃsupisācaka*', geschweige denn, daß er ‚mit dem reinen, übermenschlichen, himmlischen Auge' die Wesen

dahinschwinden und wiederentstehen usw. sehen könnte, wie es der Buddha vermag. Warum hier *paṃsupisācaka* ‚Irrlicht oder Glühwürmchen' bedeuten soll, wie Charpentier mit K. E. Neumann übersetzt, ist mir durchaus nicht klar. In einem ganz ähnlichen Zusammenhang kommt das Wort im Udāna iv, 4 vor. Hier wird die erbauliche Geschichte erzählt, wie ein Yakkha von Riesengestalt dem Sāriputta einen Schlag auf den Kopf versetzt — einen Schlag, mit dem man einen gewaltigen Elefanten niederschlagen oder einen hohen Berggipfel zerschmettern könnte — und alsbald in die Hölle versinkt. Das sieht Moggallāna ‚mit dem reinen, übermenschlichen, himmlischen Auge', eilt zu Sāriputta und fragt ihn, ob er keine Schmerzen verspüre. Dieser antwortet, er habe nur ein wenig Kopfschmerzen. Moggallāna drückt sein bewunderndes Erstaunen darüber aus, daß der Freund mit solchen außerordentlichen Wunderkräften ausgestattet (*mahiddhiko . . . mahānubhāvo*) sei. Sāriputta gibt das Kompliment zurück und bewundert den Moggallāna, der so wunderkräftig (*mahiddhiko . . . mahānubhāvo*) sei, daß er einen Yakkha gesehen, während er selbst ‚nicht einmal einen *paṃsupisācaka*' gesehen habe. Als ich die Stelle (in meiner ‚Geschichte der indischen Literatur' ii, S. 67) im Auszuge wiedergab, übersetzte ich das Wort durch ‚Staubkörnchengeist', indem ich glaubte, daß damit zwerghafte Gespenster gemeint seien, im Gegensatz zu dem riesenhaften Yakkha. Aber die Stelle im Majjhimanikāya und die ebenfalls von Charpentier angeführten Stellen aus dem Jātaka, Nr. 497, und dem Jaina Uttarajjhayaṇa sprechen gegen diese Erklärung. In den beiden letzteren Stellen kann *paṃsupisācaka* doch nur etwa ‚Schmutzteufel' (Jacobi, Sacred Books of the East, vol. 45, p. 51 übersetzt: ‚a very devil of a dirty man') bedeuten, und der Kommentator zum Jātaka wird wohl Recht haben, wenn er darunter ‚einen in einem Kehrichthaufen lebenden Piśāca' versteht. Daß die alten Inder an solche Geister glaubten, geht schon daraus hervor, daß man (nach dem Gobhila-Gṛhyasūtra iv, 11) beim Vaiśvadeva den *rakṣojanebhyaḥ* an dem Kehrichthaufen eine Spende (*bali*) darbrachte. Und im Jātaka Nr. 481 (ed. Fausböll, vol. 4, p. 245) be-

leidigt Kokālika einen Brahman-Gott, indem er sagt: ‚Du wirst wohl ein in einem Kehrichthaufen wohnender Dämon sein' (*tvaṃ saṃkāraṭṭhāne yakkho bhavissasīti*). Man muß wohl (nach Majjhimanikāya 79 und Udāna iv, 4) annehmen, daß diese *paṃsupisācakas* als gemeine Geister niedrigster Art von jedermann leicht zu sehen sind, daß es nicht erst eines ‚himmlischen Auges' (*dibbaṃ cakkhu*) bedarf, um sie zu sehen.

Von den *paṃsupisācas* nicht sehr verschieden sind wohl auch die *pisācillikas,* die in hohlen Bäumen leben, aus Totenschädeln trinken und sich die Haare in den Nasenlöchern lang wachsen lassen (Vinayapiṭaka, Mahāvagga iii, 12, 3; Cullavagga v, 10, 2; 27, 5). Auf diese sei zur Vervollständigung des wertvollen Materials, das Charpentier aus buddhistischen und jinistischen Texten über die Natur der Piśācas zusammengestellt hat, noch hingewiesen. Es zeigt sich aber doch überall nur, daß die Piśācas eine Klasse von häßlichen, abscheulichen und quälerischen Unholden sind.[1] Ich zweifle, ob wir viel weiter kommen werden.

Mehr Zustimmung dürfte die zweite Abhandlung finden, in der sich der Verfasser mit den ‚Inkarnationen des *Verethraghna*' beschäftigt. Anschließend an den Text und die Übersetzung des Bahrâm Yasht (xiv) bespricht er die Formen, in denen Verethraghna vor Zarathuštra erscheint. Er weist nach, daß der iranische Siegesgott Verethraghna seinem Namen und seinem Wesen nach der indische Vṛtrahan, der Drachentöter, ist, daß er aber daneben auch Züge des altarischen Feuergottes, des indischen Agni, aufgenommen hat. Manche Punkte der indischen Mythologie — insbesondere das Verhältnis zwischen Göttern und Tieren (Indra als Stier, Agni als Roß, Viṣṇu als Eber, Indra als Widder des Medhātithi, Agni als Ziegenbock) — werden in neuartiger, interessanter Weise beleuchtet.

---

[1] Daß im Mahābhārata die Piśācas nicht nur Menschenfleisch fressende Dämonen sind, sondern daß an einzelnen Stellen auch wilde Volksstämme Nordindiens ‚Piśācas' genannt werden, hat G. A. Grierson (Festschrift Vilhelm Thomsen, Leipzig 1912, S. 138ff. und *ZDMG*, Bd. 66, 1912, S. 67 ff.) erwiesen. Doch scheinen diese Stellen weder zahlreich noch alt zu sein.

Sehr beachtenswert ist die Vergleichung der altindischen Subrahmaṇyaformel mit dem avestischen Bahrām Yasht, aus der mit einiger Wahrscheinlichkeit geschlossen wird, daß der volkstümliche Inhalt jener Formel schon aus indo-iranischer Zeit stamme.

Der dritte Aufsatz ist ein Beitrag zur vedischen Mythologie und ist dem *Mātariśvan* gewidmet. Zwei Ansichten stehen hier bekanntlich einander gegenüber. Die einen, wie OLDENBERG, sehen in ihm ‚den Prometheus des Veda'. Andere, wie HILLEBRANDT, erklären ihn in Übereinstimmung mit der indischen Tradition als den Wind. CHARPENTIER verteidigt die Ansicht, daß Mātariśvan der indische Prometheus sei. Er meint, es könne doch kaum vom Winde gesagt werden, daß sich ihm Agni zuerst offenbart habe (Ṛgveda I, 31, 3; 143, 2), oder daß er das Feuer durch Reiben erzeugte (Ṛgveda I, 71, 4; 148, 1; 141, 3). Mir scheint, daß vom Winde, der das Feuer anfacht und die Äste der Bäume aneinanderschlägt, solche Redewendungen sehr wohl gebraucht werden könnten. Ebenso konnte der Sturm, der dem Gewitter vorausgeht und so gewissermaßen den Blitz vom Himmel bringt, leicht zum Feuerbringer, zum Prometheus werden. So konnte auch *Mātali,* in dem schon WEBER (*Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wissensch.* 1895, S. 837) den ersten Teil von ‚Mātari-śvan' erkannt hat und den CHARPENTIER wohl mit Recht als ‚eine Kurznamenbildung von Mātariśvan' ansieht, als Sturmgott leicht zum Wagenlenker des Regenbringers und Gewittergottes Indra werden. Wenn Mātali der Sturmgott ist, so ist es auch begreiflich, daß er im Ṛgveda im Zusammenhang mit den Manen erscheint (WEBER a. a. O.). Die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen im Sturme oder unter Führung des Sturmgottes dahinjagen, ist ja wohlbekannt.[1] CHARPENTIER sagt, Mātali im Ṛgveda (X, 14, 3) sei ‚der Sturmwind, der die Seelen nach anderen Wohnsitzen dahinrafft, und auch der Wind, der das Feuer hervorbringt und entfacht'. Er kommt aber zu dem Schluß, daß ‚die Windnatur des Mātariśvan-Mātali für sekundär in bezug auf seine Natur als Prometheus

[1] Vgl. z. B. L. v. SCHROEDER, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908, S. 121.

und einer der 'Väter' zu halten' sei. Es gelingt ihm aber meines Erachtens nicht, zu zeigen, wie aus einem ,Prometheus' ein ,Seelenführer' und der Wind werden konnte, während sich aus der Windnatur des Gottes alle seine anderen Eigenschaften sehr wohl erklären lassen.

Wenn ich so mit dem Verfasser in mehreren Punkten nicht übereinstimmen kann, liegt mir um so mehr daran, zu betonen, daß diese ,Kleinen Beiträge' sehr anregende und verdienstliche Untersuchungen enthalten. In der Mythologie, wo wir uns ja stets auf mehr oder weniger unsicherem Boden befinden, ist es immer mit Dank zu begrüßen, wenn ein ernster und sachkundiger Forscher wie CHARPENTIER alte Fragen von neuen Gesichtspunkten aus betrachtet und neues Tatsachenmaterial zur Vergleichung heranzieht.

Prag, 5. Februar 1913.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mitteilungen.

Av. *dūraoša-* : ai. *duróṣa-*. — Als Beiwort des *Haoma* kommt nach Bartholomae Air. Wb. 751 f. das viel umstrittene Wort *dūraoša-* an fünf Stellen des Avesta vor, die sich alle innerhalb des sogenannten Hōm Yasht befinden, nämlich Y. 9, 2: *azəm ahmi zaraϑuštra haomō ašava dūraošō* ‚ich bin, o Z., Haoma, der heilige, der den Tod fernhält‘, ibid. 19: *iməm ϑwąm paoirīm yānəm haoma jaidyemi dūraoša* ‚um dieses bitte ich dich zum erstenmal, Haoma, der du Tod fernhältst‘; Y. 10, 21: *haoməm dūraošəm yazamaide* ‚wir verehren den Haoma, der den Tod fernhält‘, und Y. 11, 3: *azəm yō haomō ašava dūraošō* ‚ich, Haoma, der heilige, der den Tod fernhält‘, und ibid. 10: *haoma ašava dūraoša* ‚heiliger Haoma, der du den Tod fernhältst‘. Dazu steht es in Y. 32, 14 als Bezeichnung des *Haoma*:

ahyā ⁺*gərəhmō*[1] *ā.hōiϑōi nī kāvayascīṯ xratūš nī dadaṯ*
⁺*varəčå hīčā*[2] *fraidivā hyaṯ vīsəntā drəgvantəm avō*
hyaṯčā gāuš jaidyāi mraoī yə dūraošəm saočayaṯ avō ⁖

was Bartholomae, Die Gāthā's des Avesta S. 30 f. folgendermaßen übersetzt: ‚auf dessen[3] Unterdrückung richten Grəhma, richten auch die Kavay ihre Absichten und Kräfte schon lange, weil sie darauf ausgehen, dem Druggenossen[4] zu helfen, und daß es heiße: das

---

[1] So Geldner nach Jp. 1; Reichelt Reader 84 schreibt mit J 2. 3; S. 1; Mf. 1. 2 *grəhmō*.

[2] Geldner nach den meisten Handschr.

[3] Nämlich ‚deines Propheten‘ (vgl. *ϑwahyā mąϑrānō* in V. 13).

[4] = *Grəhma*.

Rind ist zu töten, damit es den „Todwehrer" zu helfen ansporne'. Vgl. auch REICHELT Reader 196.

In dem Air. Wb. folgt also BARTHOLOMAE der pehlevitischen Tradition, die offenbar das schwierige Wort mit etwa: ‚dem das Verderben fernbleibt, der es fernhält, Todwehrer' übersetzt; auch NERIOSENGH hat es so verstanden, da er *dūramṛtyaḥ* glossiert. Dasselbe bedeutet wohl auch das mp. *dūrōš*, vgl. HORN, Neupers. Etym., S. 274.

Dieselbe Deutung des Wortes geben u. a. folgende Forscher: DARMESTETER ZA. I, 84 usw. (‚qui éloigne, écarte la mort'); GEIGER Handb. der Awestaspr. S. 262; Litteraturbl. 1883, Sp. 960; JACKSON Reader 73 (‚holding death afar'); HORN Neupers. Etym. S. 274 und REICHELT Elementarb. S. 452; Reader S. 235.

Daneben sind aber abweichende Auffassungen des Wortes hervorgestellt worden, von denen mir die folgenden bekannt sind: GELDNER KZ. XXVIII, 258. 263 hat es mit ‚unverletzlich', Drei Yasht S. 115 wiederum mit ‚unsterblich' übersetzt, an beiden Stellen ohne eine nähere Motivierung seiner Deutung zu geben. BARTHOLOMAE hat auch nicht immer dieselbe Auffassung des Wortes wie jetzt gehabt: Die Gāϑās S. 80 leitet er es freilich aus *dūra* + *aoša* ab, fügt aber in einer Anmerkung an, man könnte es ebensowohl aus **dūra-raoša-* = **dūra-raoxša-* ‚fernhin leuchtend' erklären, eine Etymologie, die Handb. d. altiran. Dial. S. 31f. als die einzige gegeben wird. Und Ar. Forsch. 2, 109 wird ausdrücklich erklärt, die Herleitung aus *dūra* + *aoša* sei schlechthin unmöglich, weil ein solches Kompositum in den Gāthās ausnahmslos als viersilbig ausgelesen werden mußte; somit sei die Erklärung **dūra-raoša-* ‚weithin leuchtend, sichtbar' unbedingt vorzuziehen. Dieser Auffassung BARTHOLOMAES hat sich dann auch BRUGMANN Grdr. I, 484 angeschlossen.[1]

Von vornherein muß es wohl ziemlich klar scheinen, daß die Pehlevikommentatoren und NERIOSENGH wirklich in ihrer Deutung

[1] In der zweiten Auflage des Werkes findet sich das Wort, soviel ich sehe, nicht.

des Wortes Recht haben, denn äußerlich scheint es aus *dūra-* = ai. *dūrá-* ,fern, weit' und *aoša-* zusammengesetzt zu sein. Was *aoša-* betrifft, sieht man aus Air. Wb. 43f., daß es teils als Adj. ,verderblich' vorkommt, und zwar nur in der Zusammensetzung *an-aoša-* ,dem kein Verderben droht, unsterblich'[1] Y. 10, 125, und teils als m. ,Verderben, Untergang, Tod' V. 19, 3; 8, 72 Pü Z.; als solches auch N. pr. eines *Daēva* in V. 17, 1. Von verwandten Wörtern kommen vor: g. j. *aošah-* n. ,Untergang, Verderben' V. 19, 3. 46; Y. 49, 1; V. 2, 5 Pü Z., *aošah-vant-* adj. ,dem Untergang ausgesetzt, vergänglich, sterblich' V. 4, 50; Aog. 48. 58; V. 2, 5 Pü Z., und *aošō.tara-* adj. ,der verderblichere, schädlichere' V. 13, 42. 43. Die Wörter gehören ja sämtlich der ziemlich weit verbreiteten Wurzel **(e)u̯(e)s-*, **eu̯s-* ,brennen, sengen', die im Avesta zufällig nicht in verbalen Bildungen belegt ist, und es kann also nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß diese Wurzel im Iranischen eine etwas veränderte, mehr verallgemeinerte Bedeutung angenommen hat; es ist nicht mehr ,Feuer, Verbrennung, Feuertod', sondern nur ganz allgemein ,Tod, Verderben, Untergang'.

Im Air. Wb. 752 hat ja BARTHOLOMAE diese älteste Auffassung angenommen, wendet aber ein, teils würde man für Zusammenziehung von *a* + *ao* nicht *ao* sondern *āu* erwarten, teils kommen im Avesta sonst nur L. Sg. *dūraē°* und Abl. Sg. *dūrāṯ* in Zusammensetzungen vor. Die erste Einwendung ist schwierig zu prüfen, da das Material ungenügend ist: wir finden nämlich von *aojah-* n. ,Stärke, Kraft' nur *aša.aojah-* und *miϑrō.aojah-* und von *aoϑra-* nur *xvā.aoϑra-* und *zaranyō.aoϑra-*, also lauter Beispiele, die da nichts beweisen. Theoretisch ist sie aber richtig, da ja das Altindische als Regel *ă* + *o* zu *āu* zusammenzieht;[2] es läßt sich aber nicht beweisen, daß sie im Avesta vollständige Geltung gehabt hat, es kann hier wie im Altindischen Ausnahmen gegeben haben. Was die

---

[1] Vgl. np. *nōš* ,Unsterblichkeitstrank' und s. HÜBSCHMANN Pers. St. 19; Arm. Gr. I, 99.

[2] BARTHOLOMAE verweist aber selbst auf WHITNEY Gr. 3 § 137[b], wo Fälle wie *adharoṣṭha-*, *tilodana-* usw. aufgezählt werden.

zweite Einwendung betrifft, ist sie wahrscheinlich wichtiger: denn es verhält sich ja wirklich so, daß nicht nur *dūra-* selbst im Avesta nur im L. Sg. *dūire, dūraē°* und Abl. Sg. *dūrāṯ* vorkommt, sondern auch von den zehn Kompositis mit *dūra-* neun den Lokativ und eins den Ablativ zeigen. Es sind dies die folgenden:

dūraēkaēta- N. pr. einer Ungläubigen, Y. 5, 73.

dūraē-karana- Adj. ‚des Enden in der Ferne liegt, fernbegrenzt' Y. 13, 2.

dūraēdarštəma- Adj. ‚der am besten in die Ferne sieht', Y. 1, 12; 12, 7.

dūraē-darštar- m. ‚der in die Ferne sieht', Y. 1, 12.

dūraē-pāra- Adj. ‚des Ufer, Grenzen in der Ferne liegen', Y. 5, 38; 10, 95; 14, 29; 17, 19; Az. 4 [1]; Vyt. 2.

dūraē-frakāta- Adj. ‚in der Ferne begehrt', Y. 16, 17.

dūraē-urvaēsa- Adj. ‚des Wende fernliegt', Y. 8, 35 — m. ‚ferne (Weges)wende', Y. 13, 58.

dūraē-sūka- Adj. ‚des Gesicht weithin reicht, weithin schauend', Y. 1, 15; 8, 4; 13, 30; 14, 13.

dūraē-srūta- Adj. ‚wovon man fern, weit hört', Vyt. 42 — N. pr. eines Gläubigen, Y. 13, 119; und endlich mit Ablativ:

dūrāṯ.sūka- Adj. ‚von fern —, fernhin leuchtend', Y. 10, 107.

Es wäre also wirklich *dūraoša-* das einzige Beispiel, wo das erste Glied nicht entweder Lokativ oder Ablativ zeigt; bei einem so spärlichen Material läßt sich aber daraus nicht besonders viel schließen. Wir müssen also untersuchen, wie die Verhältnisse im Indischen stehen, was sich natürlich am besten durch eine Musterung des bei BR. verzeichneten Materials ausmacht. Es zeigt sich dabei, daß keine Wörter mit Ablativ in dem ersten Kompositionsgliede vorhanden sind, dagegen aber ziemlich viele mit Lokativ, und zwar die folgenden:

dūrá-ādiś- Adj. ‚weithin verkündend', RV. I, 139, 10.

dūrá-ādhī- Adj. ‚in die Ferne sinnend', RV. VI, 9, 6.

[1] Mit Ausnahme dieser einzigen Stelle finden sich sonst eigentümlich genug alle diese Wörter nur in der Yashtliteratur.

dūrá-upabda- Adj., etwa ,weithin klappernd'[1], RV. VII, 21, 2.
dūré-anta- Adj. ,in weiter Ferne endend', RV. I, 185, 7; III, 54, 7; AV. IV, 16, 3; Nāigh. 3, 30.
dūré-amitra- Adj. ,des Feinde fern sind', VS. XVII, 83.
dūré-artha- Adj. ,dessen Ziel fernliegt', RV. VII, 63, 4.
dūré-gavyūti- Adj. ,dessen Gebiet in der Ferne liegt, in die Ferne reicht', AV. IV, 28, 3.
dūre-cara- Adj. ,entfernt', Kām. Nītis. 8, 54.
dūre-dṛ́ś- Adj. ,weithin sichtbar', RV. I, 166, 11; V. 59, 2; VI, 10, 4; VII, 1, 1; X, 37, 1.
dūré-bhā-[2] Adj. ,weitscheinend', RV. I, 65, 10.
dūre-yama- Adj. ,dem der Todesgott fernbleibt', Bh. P. III, 15, 25.
dūre-vadhá- Adj. ,fern treffend', VS. XVI, 40.
dūre-śravas- Adj. ,dessen Ruf fern reicht', Ś. śv. S. VIII, 17, 12.[3]
dūre-heti- Adj. ,des Geschoß in die Ferne reicht', Pār. Gṛhyas. 3, 14.

Mit Akkusativ von *dūra-* kommen vor:
dūraṃ-gata- Adj. ,weit entfernt', Śaṃk. zu Bṛh. Up. p. 56.
dūraṃ-gamá- Adj. ,in die Ferne gehend', VS. XXXIV, 1; usw.

Daneben finden sich aber eine ganze Menge von Zusammensetzungen, wo *dūra-* nur in der Stammform vorkommt, wie z. B. die folgenden: *dūra-gata-* Adj. ,weit fortgegangen', Rām. II, 52, 19, *dūra-gāmin-* Adj. ,in weite Ferne gehend', Rām. II, 67, 19, *dūra-cara-* Adj. ,fern wandelnd', Rām. III, 55, 35, *dūra-ja-* Adj. ,in der Ferne geboren, — lebend', MBh. II, 1867, *dūra-darśana-* kl., *dūra-darśin-* und *dūra-dṛś-* lexx. ,in die Ferne sehend', *dūra-pāta-* m. ,weiter Flug', MBh. VIII, 1894 — Adj. ,aus der Ferne schießend', Rām. MBh., *dūra-pātana-* n. ,das Schleudern der Geschoße in die Ferne', MBh. VII, 1290, *dūra-pātin-* Adj. ,in die Ferne fliegend, in die Ferne schießend', ep. *dūra-pāra-* Adj. ,dessen Ufer weit entfernt ist', Rām. — m. ,ein breiter Fluß, über den man schwer überkommt', MBh. I,

---

[1] Vgl. dazu J. SCHMIDT KZ. XXV, 56; OLDENBERG Rigveda II, 24.
[2] GRASSMANN Wb. Sp. 625 setzt *dūré-bhās-* an.
[3] Nach BR. vU. auch AV. XX, 135, 11.

5887 — ‚wozu man schwer gelangt‘, MBh. XI, 183, *dūra-vartin-* Adj. ‚fern weilend‘, kl., *dūra-saṃstha-* Adj. ‚entfernt‘, kl., *dūra-stha-* Adj. Bs., ep. kl. usw.

Als Resultat dieser kleinen Untersuchung zeigt sich also, daß in der vedischen Literatur ausschließlich Komposita mit Kasusformen von *dūra-* vorkommen, während später — besonders in den Epen — die Komposita mit der einfachen Stammform des Wortes fast überall alleinherrschend werden.[1] Mit den Verhältnissen im Avesta zusammengestellt zeigt dies darauf hin, daß wirklich ursprünglich *dūra-* in der Komposition nur mit Kasusform (Lokativ, Ablativ oder Akkusativ) auftrat, was ja für die Zerlegung von *dūraoša-* in *dūra-* + *aoša-* nicht gerade günstig ist. Ganz entscheidend scheint mir aber dies nicht zu sein, denn eine Form **dūraē-aoša-* wäre doch mit ihren zwei zusammenstoßenden Diphthongen sehr übellautend, und man hätte sie vermutlicherweise zu ändern gesucht. Dabei läßt sich aber kaum was anderes als gerade *dūraoša-* gewinnen, und somit halte ich trotz allen Bedenken an der durch die Pehlevitradition an der Hand gegebenen Ableitung aus *dūra-aoša-* fest.

Wenn nun schon die Verhältnisse innerhalb des Avesta selbst verschiedene Schwierigkeiten bereiten, so werden diese viel größer, wenn wir auch die altindischen Worte *duróṣa-*, *duróṣas-* mit in die Rechnung nehmen. Diese Wörter kommen an drei Stellen des Rigveda vor, nämlich in IV, 21, 6 (*duróṣas-*) und in VIII, 1, 13 und IX, 101, 3. Am einfachsten ist die letzte Stelle, wo es heißt:

táṃ duróṣam abhí nárah sómaṃ viśvácyā dhiyá |
yajñáṃ hinvanty ádribhiḥ ||

denn hier ist es ja ganz offenbar, daß *duróṣa-* ein Epithet des Soma sein muß; Sāyaṇa deutet es mit *durdaha* oder *durvadha*. Viel schwieriger scheint die zweite Stelle, nämlich VIII, 1, 13:

mā́ bhūma níṣṭyā ivéndra tvád áraṇā iva |
vánāni ná prajahitány adrivo duróṣāso amanmahi ||

---

[1] Man vergleiche ved. *dūre-dṛ́ś-* neben späterem *dūra-dṛś-* und av. *dūraē-pāra-* neben ep. kl. *dūra-pāra-*; dagegen ist *dūra-cara-* früher belegt als *dūre-cara-* (s. oben).

Sāyaṇa erklärt es mit: *oṣitum anyāir dagdhum aśakyā durgeṣu gṛheṣu nivasanto vā*[1]; die zweite Erklärung, die offenbar an ein *durga-* ,Haus' und *uṣ-* = *vas-* anspielt, können wir ohne Zweifel ganz ruhig beiseite lassen. Was aber das Wort eigentlich bedeutet, ist sehr schwierig zu sagen; OLDENBERG Rigveda II, 73 bemerkt, man möchte wegen des folgenden *ámanmahīd anāśávo* (V. 14) am nächsten an *óṣam* ,schnell' denken, gibt aber zu, eine solche Erklärung würde zu den anderen Stellen schlecht passen. Wie ich unten weiter entwickeln werde, sehe ich es für gut möglich an, daß *duróṣa-* hier dieselbe Bedeutung wie in IX, 101, 3 haben kann.

Schlimmer noch steht die Sache mit der Nebenform *duróṣas-* in IV, 21, 6, ein zum größten Teile unverständlicher Vers, der folgendermaßen lautet:

dhiṣā́ yádi dhiṣaṇyántaḥ saraṇyā́n sádanto ádrim āuśijásya góhe |
ā́ duróṣāḥ pāstyásya hótā yó no mahā́n saṃvára̅ṇeṣu váhniḥ ||

Sāyaṇa ergänzt zu *ā́* in *c yātu* und erklärt *duróṣāḥ* mit *dustarakrodhaḥ*, deutet aber das Ganze als sich auf Indra beziehend, was kaum möglich ist; es muß sich wohl hier von Agni handeln.[2] Eine Übersetzung zu versuchen, getraue ich mir nicht, glaube aber ziemlich sicher, daß *duróṣas-* hier dieselbe Bedeutung hat wie *duróṣa-*, worüber weiter sogleich hier unten.

Dieses Wort nun hat man in sehr verschiedener Weise zu erklären versucht. BR. III, 676 scheidet *duróṣa-* von *duróṣas-* und übersetzen das erste mit ,langsam, lässig', wobei an *dus-* und *óṣam* ,schnell' gedacht wird[3], das letztere aber mit ,dessen Grimm schwer zu bewältigen ist', was offenbar durch die Erklärung des Sāyaṇa zustande gekommen ist. GRASSMANN Wb. 614 erklärt wiederum *duróṣa-* aus *dus-* + *uṣ-* ,brennen' als 1. ,schwer zu entflammen, schwer zu begeistern' VIII, 1, 13 und 2. ,schwer niederzubrennen, schwer zu

[1] Vgl. die Erklärung zu TMBr. IX, 10, 1, wo dieselben Verse (12—14) des Rigveda-Liedes sich finden.

[2] Zu *dhiṣā́* vergleiche man weiter OLDENBERG Rigveda I, 172, der ibid. 286 eine Übersetzung des Ganzen versucht, die freilich sehr unsicher ist,

[3] Vgl. OLDENBERG Rigveda II, 73.

verletzen, unverletzlich', IX, 101, 3 und *dur-óṣas-* als = *dur-óṣa-* in der zweiten Bedeutung. GELDNER Der Rigveda in der Auswahl I, 84 deutet es als ,vll. schlecht brennend, überhaupt beizend, scharf und figürlich in üblem Geruch stehend' (vgl. *oṣaṇa* ,scharfer Geschmack'); *duróṣas-* erklärt er als dunkel. Noch andere Erklärungen werden sich finden, es lohnt aber die Mühe nicht, sie hier alle anzuführen.

GELDNER hat nun früher dieses *duróṣa-* mit av. *dūraoša-* zusammengestellt[1], scheint aber in seiner letzten Arbeit diesen Gedanken aufgegeben zu haben. Die Zusammenstellung findet sich auch bei anderen Forschern, wie z. B. FICK Wb. I[4], 240 und JACKSON Reader 73, wird aber zuletzt von BARTHOLOMAE Air. Wb. 752 als ,selbstverständlich falsch' ganz scharf abgewiesen.

Wer hat nun Recht? Die weit größere Menge der Forscher werden es unzweifelhaft mit BARTHOLOMAE halten, da doch die äußere Gestalt des altindischen Wortes unmöglich mit der des avestischen identisch sein kann. Und doch zweifle ich meinetwegen keinen Augenblick daran, daß die beiden Wörter wirklich miteinander identisch sind, was ich im folgenden kurz zu entwickeln suchen werde.

Zuerst ist zu bemerken, daß *dūraoša-*, das ich der Tradition gemäß als ,dem der Tod fernbleibt' und ,Todwehrer' erkläre, im Avesta überall nur Beiwort des *Haoma* ist (an einer Stelle steht es sogar statt des *Haoma* als eine Bezeichnung desselben), und daß *duróṣa-* an der einzigen Stelle, wo es sich ganz klar deuten läßt, nämlich in IX, 101, 3, offenbar ein Beiwort des Soma ist, dessen Deutung als etwa ,dem Tode fern' oder ähnlich des Sinnes wegen absolut nichts im Wege steht. Wenn man nun weiter von der schwierigen Stelle IV, 21, 6 jedenfalls soviel sagen kann, daß *duróṣas-* dort ohne Zweifel ein Epithet des Agni ist, und daß dieser nicht unpassend als ,dem Tode fern' oder noch eher als ,Todwehrer' bezeichnet werden kann, und daß man schließlich in VIII, 1, 13 durch die Erklärung Sāyaṇas zur Stelle (und zu TMBr. IX, 10, 1) geradezu

---

[1] Wo habe ich nicht sehen können, habe aber die Notiz bei GEIGER Handb. S. 262 gefunden, der selbst die Zusammenstellung abweist.

dahin geleitet wird, es mit ‚unschadbar' oder ähnlich zu übersetzen, dann gewinnt eine solche Erklärung jedenfalls ein wenig an Glaublichkeit. Ich meine also zunächst, daß *duróṣa-* und *duróṣas-* mit ‚dem Tode fern' oder vll. auch ‚Todwehrer' zu übersetzen sind.

Nun fragt man sich aber, wie sich dies mit der Gestaltung der Wörter vereinen läßt, denn äußerlich sind sie ja offenbar durch Zusammensetzung von *dús-* und *oṣa-* ‚Brennen' = av. *aoša-*, oder *oṣas-* dass. = av. *aošah-* gebildet. Zudem hat *oṣa-*, das im Altindischen erst kl. und bei Lexicographen bezeugt ist, nur die Bedeutung ‚Brennen' und überhaupt bemerkt man bei den Ausläufern der Wurzel *uṣ-* ‚brennen' im Sanskrit keine solche Bedeutung, wie wir es im Avesta vorgefunden haben mit der Ausnahme, daß gerade das Verbum *óṣati* bisweilen, jedenfalls in späterer Literatur, die Bedeutungen ‚zerstören, zugrunde richten' zeigt. Da aber die Bedeutung ‚Untergang, Tod' im Iranischen so scharf ausgeprägt ist, braucht man nicht gerade daran zu zweifeln, daß so was auch im Indischen dagewesen ist, obwohl es bei dieser ziemlich spärlich vorkommenden Wurzel nicht gerade in älterer Zeit belegt ist.

Vorausgesetzt aber, daß nun wirklich *óṣa-*, *óṣas-* die Bedeutung ‚Untergang, Tod' haben konnten, was ja nicht unbedingt zu verneinen ist, so wird man doch einwenden, daß einem av. *dūraoša-* ein ai. **dūrāúṣa-* < **dūrá-* + *oṣa-* entsprechen würde. Zuerst ist dabei zu bemerken, daß man ebensowohl **dūróṣa-* neben **dūrāúṣa-* erwarten könnte, wie man ja faktisch *adharoṣṭha-* für °*āuṣṭha-*, *tilodana-* für °*āudana-*, *dáśoṇi-* für °*āuṇi-* usw. vorfindet;[1] diese Einwendung bildet also für die Gleichsetzung des avestischen und altindischen Wortes kein unübersteigliches Hindernis. Schwieriger ist die Frage, wie man sich den kurzen Vokal in *dur*° erklären soll, denn offenbar geht es gar nicht, an eine kurzvokalische Nebenform von *dūra-* zu denken. Mir scheint diese Abweichung nur folgendermaßen möglich zu erklären: es gab ursprünglich ein dem av. *dūrāoša-* entsprechendes und ihm gleichbedeutendes **dūróṣa-*,

[1] WHITNEY Gr. 3 § 137b.

das also ,dem Tode fern, Todwehrer' bedeutete. Da nun aber der Sippe von *uṣ-* : *óṣati* die Bedeutung ,Untergang, Tod' allmählich im Indischen schwand — schon an den uns überlieferten Stellen sieht man wenig oder nichts davon — verstand man auch dieses Wort nicht, sondern deutete es um. Dabei wurde es falsch aufgelöst, indem man es **dūr-óṣa-* teilte, und die Volksetymologie hat es dann später nach den unzähligen Zusammensetzungen mit *dus-*, *dur-* umgeformt, also ein *dur-óṣa-* neu geschöpft.

Diese Erklärung mag etwas gekünstelt aussehen. Ich kann mich aber nicht dafür bestimmen, das gleichlautende *duróṣa-* von dem av. *dūraoša-* zu trennen, da sie doch beide Beiworte gerade des Soma-Haoma sind.

Upsala. JARL CHARPENTIER.

Entgegnung.

In Band XXVII, S. 71 ff. dieser Zeitschrift hat Herr Professor Dr. LEO REINISCH-Wien meine Arbeit: *The Shilluk People, their Language and Folklore* besprochen. Die Besprechung enthält scharfe Angriffe gegen meine Arbeitsmethoden und gegen die Ergebnisse meiner Arbeit, ja gegen meine persönliche Ehre; dieser Umstand nötigt mich zu der folgenden Entgegnung. Ich werde und kann in ihr nicht auf alle Einwendungen REINISCHS eingehen, sondern will nur die schwersten Vorwürfe und eine Reihe tatsächlicher Unrichtigkeiten der R.schen Kritik aufzeigen und an ihnen dartun, in welcher Weise und mit welchen Mitteln R. Resultate meiner Arbeit als wertlos hinzustellen versucht.

1. R. beginnt mit meiner Vergleichung von Schilluk **bur** ,Asche' mit Nuba *oburti* ,Asche', ,welches Wort doch dem Arabischen غُبْرَة entlehnt ist, was auch ausdrücklich in meinem Wörterbuch S. 167 angegeben erscheint' (so REINISCHS Worte). Dazu bemerke ich:

a) Schon sachlich ist es unwahrscheinlich, daß das Wort für ,Asche' ein Fremdwort ist; die Nubier haben doch die Asche nicht erst von den Arabern kennen gelernt.

b) Das nubische *oburti* soll nach R. vom arabischen غُبْرَة — im nubischen Wörterbuch schreibt R. عبرة — herkommen. غُبْرَة wäre nach nubischer Aussprache *gabra*; also *gabra* > *oburti*!

c) Nun vergleiche man *oburti* mit *bur*; *ti* ist nach R.s eigener Behauptung ein Nominalsuffix; *o* ist in den nach REINISCH verwandten Sprachen Schilluk und Dinka ein häufiges Nominalpräfix; also bleibt der Stamm *bur* ‚Asche'; in den verwandten Sprachen lautet das Wort: Schilluk *bur* Asche, Gang *buru* Asche, Jur *bur* Asche, Bongo *buruku* Asche!

d) Dazu kommt aber, daß غُبْرَة gar nicht ‚Asche', sondern ‚Staub' heißt. Gibt es viele Sprachen, in denen für ‚Asche' und ‚Staub' dasselbe Wort verwendet wird? Ich kenne keine.

Und da soll das Wort von arabisch *gabra* herstammen und nicht mit den ihm gleichlautenden und gleichbedeutenden Wörtern der verwandten Nachbarsprachen identisch sein! Herr Professor REINISCH wird mir nicht im Ernst zumuten wollen zu glauben, daß seine Deutung richtig und die meine falsch sei!

Wollte ich Wortvergleichung treiben nach der Methode R.s, so würde ich auf die doppelte und dreifache Anzahl der von mir aufgestellten Gleichungen gelangen; ich müßte dann, um bei dem Beispiel zu bleiben, den Stamm *bur* ‚Asche' zusammenstellen mit dem in meinen *Sudansprachen* behandelten Stamm *bu̯u̯* ‚Staub': Ewe *v̱uv̱u* ‚Staub', Efik *obu* ‚Staub', Kunama *buñā* ‚Staub, Rauch' (*ñā* = ‚Ding'); das *r* in *bur* wäre dann das aus vielen Sudansprachen bekannte *l̥i*-Suffix. Ich habe diese Gleichung nicht aufgestellt, die abweichende Bedeutung machte es mir unmöglich.

2. Weiter sagt R.: ‚Nun wird aber vom Verfasser in seinem Schillukglossar S. 248 dasselbe Wort „*buro* = *bur* ashes" wiederum mit nub. *but* identifiziert. Dies nubische Wort, eigentlich *būd* lautend, bedeutet jedoch nicht Asche, sondern Steppe, Wüste und ist wohl ein Lehnwort aus dem abessinischen በዲው፡.' Diese Darstellung entspricht nicht den Tatsachen.

a) Bei LEPSIUS, von dem ich das Wort habe, hat das Wort die Bedeutung ‚der Raum vor dem Hause, vor der Stadt, draußen,

außerhalb'. R. hat das Wort nicht in seinem Wörterbuch, er hat nur *but* ,Acker, Feld'; woher er weiß, daß es ,Steppe, Wüste' heißt, ist mir nicht bekannt; vielleicht aus Almqvist-Zetterstéen, der als Bedeutung angibt: ,offener Platz, Wüste'; dies Buch kam für mich nicht in Betracht, da es nach dem Erscheinen des meinen in meine Hände gelangte. Außerdem hätte es nichts ändern können, da auch es als erste Bedeutung ,offener Platz' angibt.[1] R. vergleicht sein *but* mit arab. وطا, wie bei ihm überhaupt ein entfernter Anklang ans Arabische eine Entlehnung aus dieser Sprache wahrscheinlich macht.

b) Ich habe nun keineswegs, wie R. glauben machen will, das Schillukwort *buro̱* = *bur* einmal mit Nuba *oburti* ,Asche' und dann wieder mit Nuba *but* = *būd* ,freier Platz' verglichen; in meinem Schillukwörterbuch S. 248 heißt es: ,*buro̱* = *bur* ashes; also: free, open place in the village, covered with ashes.' Durch das Semikolon, das ,also' und das Kolon glaubte ich genügend deutlich hervorgehoben zu haben, daß es sich hier um ein gleichlautendes Wort mit zwei verschiedenen Bedeutungen, respektive um zwei gleichlautende, aber in ihren Bedeutungen verschiedene Stämme handelt, deren erster ,Asche', der zweite ,freier Platz' bedeutet; mit dieser zweiten Bedeutung, respektive dem zweiten Stamm ,freier Platz' habe ich das Dinka *bur* ,Markt, Marktplatz' und Nuba *but* ,freier Platz' identifiziert und tue das allerdings auch heute noch. Daß diese und keine andere Identifizierung gilt, hätte R. auch aus meinen *Sudansprachen* sehen können, wo der Stamm *bu̥la* auf S. 118 behandelt ist und wo in Anmerkung die Schillukform noch nachträglich ausdrücklich hinzugefügt ist. Der Stamm lautet: Ewe *ablo̱* ,freier Platz', Tschi *abro̱-ntsen* (*ntsen* = Mitte) ,Hauptstraße, Platz', Ga *blo̱* ,Weg, freier Platz', Vai *bar* ,großer, offener Platz', Schilluk, Dinka und Nuer wie oben angegeben.

3. R.s dritte Ausstellung ist, daß ich Schilluk *chāk* ,Milch' ,mit nubisch *iji* Milch' zusammenstelle. Hiezu bemerke ich:

[1] H. Schäfer-Berlin bestätigt mir mündlich, daß das Wort *but* bedeutet: ,Dorfplatz' und nicht: ,Steppe, Wüste'.

a) Das Wort lautet nicht *iji*, wie R. schreibt, sondern *iḱi*, nach meiner Umschreibung — im Anschluß an H. Schäfer — *ichi*. Es handelt sich, wie ich mich inzwischen persönlich überzeugt habe, um ein palatales *k*.

b) Das Schilluk-*ch* ist, wie ich in *The Shilluk People* S. 17 gezeigt habe, aus *k* entstanden, und zwar, wenigstens im An- und Inlaut, durch Einwirkung eines folgenden *i*, also *chāk* < **kiak*, Stamm **ki*; an diesen Stamm trat ein *a*-Suffix, **kia* > *chā*; so lautet das Wort im Dinka; in den übrigen Sprachen ist noch ein konsonantisches Suffix *k* angetreten, das möglicherweise mit dem Pluralsuffix *k* identisch ist, während in Nuba der ursprüngliche Stamm, mit assimiliertem Präfix *i*, erhalten ist. Dies Antreten von Suffixen, deren Bedeutung und Funktion meist unbekannt ist, ist in den Sudansprachen so überaus häufig und ich habe in meinen *Sudansprachen* so oft darauf hingewiesen, daß es sich jedem, der hier vergleichend arbeitet, aufdrängen muß. Ewe *dze* ‚rot' neben *dza* ‚rot', Ewe (*ka*)*dze* ‚Blut', Nupe *edža* ‚Blut'. Yoruba *ḱi* ‚grüßen', Tschi *ḱia* ‚grüßen'. Kunama *kī* ‚alle', Yoruba *eki*, Ewe *tsyo* < *kịụ*. Auch im Kunama: *šī* Zeugen, *šā* Zeugung, hier also noch mit erkennbarer Funktion. Gerade das Suffix *a* ist auch in anderen Sudansprachen überaus häufig; es handelt sich hier also um den doch wirklich einfachen und lautgesetzlich korrekten Vorgang, daß an einen Stamm *ki* ein Suffix gehängt wird und so *chā* entsteht. Da die Bedeutung dieses *ki*, *iḱi* mit *chā* völlig identisch ist, wird man einen Zusammenhang schwer in Abrede stellen können.

4. Das Gleiche gilt von dem, was R. S. 78 über meine Zerlegung weiterer Wörter in Stamm und Suffix sagt. Es handelt sich um eine Reihe von Wörtergruppen, die je denselben ersten Konsonanten und Vokal haben, deren zweiter Konsonant aber je verschieden ist und deren Bedeutung einander ähnlich oder gleich ist; z. B. *bāgọ* ‚einen Zaun machen', *bājọ* ‚zusammenbinden', < Stamm **bā*; *gōdọ* ‚kratzen, graben', *gōńọ* kratzen, *gwańọ* kratzen, *gōbọ* kratzen; *kā* gehen, *kād̂ọ* gehen, und so noch eine Reihe weiterer; daß hier Zusammenhänge bestehen, wird man selbst beim stärksten

Widerwillen gegen solche zugeben müssen. Ich nehme an, daß es sich in all diesen Fällen um ursprünglich aus einem Konsonanten und einem Vokal bestehende Stämme handelt, an die je ein Suffix trat, das die Bedeutung änderte, aber manchmal so schwach, daß wir eine Änderung heute gar nicht mehr erkennen. In meiner Arbeit habe ich mich über diese Vorgänge so ausgesprochen: ‚I have found a number of words which, being identical in their first consonant and vowel, and differing only in the second consonant, have the same or a similar meaning, which makes it probable (jetzt gesperrt) that they are of one origin, and consisted originally in one consonant and one vowel, but differentiated their meaning by adding a second consonant.‘ Das ist wohl genügend vorsichtig, und ich habe hievon nichts zurückzunehmen; meine weiteren Arbeiten haben mich in dieser Auffassung nur bestärkt.

5. S. 75 sagt R.: ‚Ganz unmöglich ist auch die Zusammenstellung von „Shi. *dọdọ* to suck“ und Nuba „*duge* to lick“. Letzteres Wort, eigentlich *dūg* lautend, ist doch bekanntlich eine Nominalform von ذاق gustavit.‘

Wieso dies Wort ‚eigentlich *dūg* lautet‘, weiß ich nicht, wie ich es überhaupt nicht verstehe, wie R. in seiner Besprechung wiederholt von einer ‚eigentlichen‘ Bedeutung oder Lautform eines Wortes spricht, die von der der Quellen abweicht; worauf diese ‚eigentliche‘ Bedeutung oder Form sich jeweils stützt, habe ich nicht herausfinden können. LEPSIUS, von dem ich das Wort habe, schreibt *duge*, und so habe ich es übernommen. R. hat das Wort in seinem Wörterbuch nicht; er hat *dog* und *daw* als ‚küssen‘; ich bedaure, mich über die ‚eigentliche‘ Lautform des Wortes also nicht unterrichten zu können. Daß es ‚doch bekanntlich eine Nominalform von ذاق ist‘, weiß ich ebenfalls nicht und glaube es auch nicht. LEPSIUS hat die Formen *duge* und *dūǵe* und er gibt von arabischer Ableitung nichts an, so wenig wie R. bei *dog* und *daw*. Nun habe ich das Wort zusammengestellt mit einem Stamm, der auf (*nḷu*, respektive) *ḍu* zurückgeht; an dies *ḍu* trat wie oben ein Suffix *a*, im Ewe sind beide Formen, die mit und ohne Suffix, erhalten,

letztere in der ersten Silbe der Verdoppelung *ḍuḍo̧* ‚lecken, küssen', erstere in dem einfachen Stamm *ḍo̧* ‚lecken, schmecken'; ebenso im Yoruba: *adũ* und *adõ* ‚Geschmack', und ebenso in Nuba: ohne Suffix in *duge*, mit Suffix *a* in *dāǵe*; im Nuba ist beim Zusammentritt von *ua* das *u* fast stets ausgefallen, s. die Beispiele in den *Sudansprachen*. An den Stamm *du, dua* ist im Nuba Suffix *g* getreten, dessen Bedeutung ich nicht kenne.

6. S. 75, 76 sagt R.: ‚Welcher Zusammenhang soll ferner zwischen Schi. „*tõk* to be absent" und Dinka *wtok* bestehen? Letzteres Wort bedeutet doch: fertig werden, vollenden, das Ende.' Ich bemerke dazu:

Das Wort lautet nach meinem Buch *tǫk*, nicht *tõk*; im Dinka lautet es, wie ich mich persönlich überzeugt habe, *wtǫk*; doch ist es hier nicht die Lautform, sondern die Bedeutung, die R. angreift. Nun heißt aber *tǫk* nicht nur ‚to be absent', sondern in meinem Wörterbuch steht: ‚to be absent, to be wanting'; und bei *wtok* Dinka steht bei Mitterrutzner, von dem R. das Wort hat, als Beispielsatz angegeben: ‚das Getreide ist zu Ende'. Darf man da fragen: ‚welcher Zusammenhang besteht?' Die Bedeutungen sind ja schlechterdings identisch!

7. S. 75: ‚Wie die Formen Ewe *ga* Ort, Nupe und Schilluk *ga* dieser, in Zusammenhang stehen sollen, ist unklar, aber unbegreiflich, wieso diese Ausdrücke mit Nubisch „*aga, agar* place" als identisch angeführt werden; das nubische *agar* ist ein Lehnwort aus dem Amharischen.'

a) Die Entlehnung aus dem Amh. ist für mich undiskutierbar; *b)* das Wort lautet bei Lepsius und bei R. *agar, āgar*; was das Suffix *r* betrifft, so sagt darüber Lepsius S. 27: ‚Diese Stammeserweiterung (*r, ir*) scheint nie eine besondere Bedeutung gehabt zu haben, sondern hatte wohl überhaupt keinen anderen Zweck, als der Wortbedeutung einen verstärkten Ausdruck zu geben.' *c)* So haben wir also in allen Sprachen die Form *ga*, im Nuba mit Präfix *aga*. Was ist nun einzuwenden gegen die Gleichung: Ewe *ga* Ort, Tschi *ẹha* this place (in Tschi ist *g* vor *a* stets *h* geworden, s. meine

Sudansprachen), Nuba *agar* Ort? *d)* In Tschi heißt *e̱ha* ,this place', es liegt also in dem Wort schon eine demonstrative Bedeutung; im Ewe heißt *ga* Ort + *mã* jener = ,jener Ort': ,dort, der dortige'; ebenso das zweite Wort für Ort *afi*, verbunden mit *sia* ,dieser': ,hier, der hier befindliche'; es wird also mit Hilfe des Wortes für ,Ort' das Demonstrativ gebildet und der gleiche Vorgang liegt vor in Nupe *ga* und in Schilluk *ga*.

8. R. bemängelt meine Zusammenstellung von Schi. *rit̲*, *ra̱t̲* König, mit Nuba *arti* Gott. ,Nun gehört in Schi. *rit̲*, *ra̱t̲* das auslautende *t* zur Wurzel, während das nubische *arti* in *ar* + Nominalsuffix *ti* zu zerlegen ist.' Im Nubischen des Gebel Midob heißt das Wort aber *telli* und im Altnubischen *tillu*; ist das auch in *ar* + *ti* zu zerlegen und ist hier auch *ti* Nominalsuffix?

9. ,Höchst fraglich ist ein Zusammenhang von „Schil. *chul*, Jur *shul*, Anywak *chul*, Lango *sul* etc." mit Bari „*toluto* testicles, Nuba *sorot* penis". Das Bariwort lautet bei MITTERRUTZNER: „*tulutut* Hodensack", nicht *toluto* und besteht wohl aus dem kausativen *tu* + *lutut*, während das nub. Wort vermutlich eine Nominalform aus ዘረወ፡ darstellt.'

Ich bemerke hiezu: Ich habe das Wort aus JOHNSTON, *The Uganda Protectorate* und nicht aus MITTERRUTZNER; das hätte R. als gewissenhafter Kritiker wissen müssen, denn ich gebe ausdrücklich JOHNSTON als meine Quelle an und nicht MITTERRUTZNER für Bari; JOHNSTON nun schreibt die Form so, wie ich sie von ihm übernommen habe: *toluto* testicles und nicht *tulutut*. R. wird schwerlich verlangen können, daß nur die ihm vorliegenden Quellen als authentisch angesehen werden dürfen. Ob die Formen *sorot* und *toluto* zusammenhängen und lautgesetzlich zusammenhängen können, überlasse ich dem Urteil eines objektiven Linguisten.

10. Ich komme jetzt zu einigen Fällen, wo R. nicht nur meine Ergebnisse bekämpft, sondern mir direkt vorwirft, daß ich mit unlauteren Mitteln arbeite, ,Fälle, bei welchen der Verfasser Wortformen, statt sie so anzuführen, wie sie im Wörterbuch stehen, willkürlich abändert, um sie so besser für seine Demonstrationen verwenden zu können' (von mir gesperrt). ,In meinem Somaliwörter-

buch S. 374 steht folgendes: „*waji, wáji* (aus *wájhi* = Saho *wajhe*, Arab. وَجْه) Gestalt, Antlitz".'

Zunächst bemerke ich, daß ich als Quelle für das Somali ebenfalls JOHNSTON benutzt habe und nicht REINISCH, das hätte R. gleichfalls wissen müssen, da ich ihn nicht als Quelle anführe. JOHNSTON nun gibt *wej* ‚face', so wie ich geschrieben habe. Nun fährt aber R. fort: ‚die nilotischen Formen: Schi., Luo, Dyur *wic*, Nuer *wiy*, Aniwok *wi* bedeuten nur Kopf, Spitze, Oberteil, oben, über, nicht aber Antlitz, Gesicht, obwohl W(ESTERMANN) dem Schillukwort auch die Bedeutung surface beilegt, wohl nur deshalb, um dasselbe leichter mit seinem Somali *wej* identifizieren zu können' (Sperrung teilweise von mir). Hier insinuiert mir also R., ich habe die Bedeutung eines Wortes willkürlich geändert oder erweitert, um so meine Konstruktionen zu rechtfertigen. Dies Verfahren, die Arbeit eines anderen herabzusetzen, ist derartig, daß ich es nicht zu charakterisieren wage. Ich könnte ja dagegen anführen, daß es sich im Wörterbuch, und nur um das handelt es sich hier, ja gar nicht um Sprachvergleichung handelt, sondern nur um einen gelegentlichen Hinweis darauf, daß sich einzelne Wörter der nilotischen Sprachen noch in entfernten hamitischen wiederfinden; ich könnte auch sagen, daß das Wörterbuch seit Monaten fertig im Manuskripte lag, ehe ich die Gleichungen aus dem Somali zufügte; aber das kann natürlich R. anzweifeln; gegen solche Verdächtigungen verstehe ich mich nicht zu schützen. Wie kann R. behaupten, das Wort *wic* habe im Schilluk nur die von ihm angegebenen Bedeutungen? Ich bezeichne das als eine grobe Entstellung von Tatsachen.

11. S. 77 zu dem Worte *ra̱t*, *ri̱t* König: ‚Was aber das Somaliwort betrifft, so lautet dasselbe nicht *ga-rat*, sondern *garād* ... Die Schreibung *ga-rat* erscheint somit als eine bewußte Entstellung, um so die Identität von Schi. *ra̱t* und Somali *rat* darzutun.' JOHNSTON, dem ich, wie schon gesagt, als Quelle folge, hat *garad*; warum ich statt des auslautenden *d* ein *t* schreibe, habe ich in meiner

Arbeit S. 4 ff. deutlich genug auseinandergesetzt. Wo ist hier eine bewußte Entstellung? R. teilt das Wort nicht wie ich in *ga-rāt*, sondern in *gar-ād*. Wer recht hat, kann ich nicht entscheiden, es liegt mir auch nichts daran, denn mir kam es ja nicht auf eine Vergleichung von Somali und nilotischen Sprachen an.

12. Das nubische Wort *as*, *assi* ‚Mädchen, Tochter', habe ich *ashi* geschrieben; das war ein Versehen, wie ich offen zugebe. Es ist aber nicht eine ‚willkürliche Änderung', um die Wortformen ‚besser für meine Demonstrationen verwenden zu können'. Inwiefern sollte ich denn *ashi* besser verwenden können als *as*, *assi*? In welcher Weise würde das Ergebnis meiner Untersuchung geändert, wenn das Wort statt *as*, *assi*, *ashi* lautete? Kann R. mir darauf eine Antwort geben? Wenn nicht, so muß ich seinen Vorwurf aufs schärfste zurückweisen.

13. Zuletzt über die Tonhöhen. ‚Was aber die sogenante Intonation im Schilluk betrifft, so ist die Tatsache wirklich verwunderlich, daß gute Beobachter, welche sich Jahre hindurch unter den nilotischen Völkern, nicht wie WESTERMANN durch einige Wochen (ich arbeitete unter den Schilluk von Mitte August bis Anfang November, also elf Wochen, was ich auch im Vorwort meiner Arbeit angegeben habe, D. W.), aufgehalten und deren Sprachen erlernt haben, . . . mit keiner Silbe die Intonation in den nilotischen Sprachen erwähnen.' Die von mir angewendeten Tonzeichen ‚erschweren' (nach R.) ‚die Lektüre nur unnütz'. ‚Welch andere Wirkung wird durch solche Belastung der Schriftzeichen erreicht als die, das Lesen fast unmöglich zu machen'! Bei einem solchen Standpunkt ist für mich eine Diskussion ausgeschlossen. Ich bemerke nur: *a)* Das erste, was mir nach meiner Ankunft in Khartum Dr. L., der die Sprache am besten kannte, über die Sprache sagte, war: Das eigentliche Problem, an dem wir bis jetzt alle gescheitert sind, ist die Intonation. *b)* In meiner Arbeit zeige ich ausführlich an vielen Beispielen, wie bei einer großen Zahl von Substantiven im Schilluk Singular und Plural nur durch den Ton sich unterscheiden; R. behandelt die Pluralbildungen ausdrücklich, übergeht aber die mit Tonunterscheidungen

mit Stillschweigen. *c)* In seiner *Sprachliche Stellung des Nubischen* S. 160 zitiert Reinisch Banholzer, der behauptet, das Passiv habe keine vom Aktiv verschiedene Form; R. bemerkt dazu treffend: ‚Das kann doch nicht richtig sein ... So kann z. B. ich schlug und ich werde geschlagen unmöglich durch die gleiche Diktion ausgedrückt werden.' Nun habe ich in meiner Arbeit nachgewiesen, daß Passiv und Aktiv im Schilluk sich eben durch verschiedene Tonhöhen unterscheiden. Aber R. übergeht das, weil für ihn die Intonation nur ‚sogenannt' und ihre Bezeichnung nichts als ein unnützer Ballast ist.

Es ist ja freilich einfach, neue Entdeckungen in der Linguistik, die einem unbequem sind, abzuleugnen, aber förderlich ist das nicht. Mit solchen Mitteln kommen wir nicht weiter, und aufs Weiterkommen sollte es uns doch allein ankommen. Übrigens mache ich hiebei noch auf folgendes aufmerksam: Mit besonderer Genugtuung ist wiederholt von ‚Gegnern' der Tonhöhen festgestellt worden, daß, wie ich in meinen *Sudansprachen* selber sagte und damals auch auf Grund der Literatur glauben mußte, das Nuba keine Tonhöhen mehr habe (und darum natürlich auch keine gehabt habe, so folgerte man; siehe z. B. R. S. 79). Nun vergleiche man, was H. Schäfer als Begleitwort zu seiner Übersetzung der vier Evangelien ins Nubische sagt: ‚Der Strich bedeutet bei Vokalen die Längen, bei Konsonanten drückt er, ebenso wie der Akzent, einen Hochton der Silbe aus.' Also es gibt noch Tonhöhen im Nubischen! Das ist mir eine willkommene Bestätigung meiner auf Grund der übrigen Sudansprachen gefaßten Vermutung.

14. Bei der Bildung des Genetivs weist R. hin auf seine Schrift *Die sprachliche Stellung des Nuba* S. 145 und seinen Artikel in *ZDMG.* lxv. 813, ‚wo auch die eigentümliche phonetische Erscheinung ausführlich erörtert ist, die dann Westermann auf S. 58, 2 behandelt, ohne diese Bezugsquelle zu erwähnen' (Sperrung von mir). Ich kann R. mitteilen, daß er sich über meine Bezugsquelle irrt; ich habe den Artikel in *ZDMG.* bis heute nicht zu Gesicht bekommen und die angegebene Stelle in *Die sprachliche Stellung des Nuba* habe ich an dem Tage zuerst gelesen, als mir die Besprechung

R.s zuging, am 12. Mai 1913. Auch das kann ich freilich nicht beweisen, aber wahr ist es darum doch.

Damit sind die meisten und die schwersten, wenn auch nicht alle Einwendungen R.s dem Leser vorgelegt. R. sagt S. 74: ‚Wo aber der Verfasser weiter ausgreift und sich auf das sprachvergleichende Gebiet begibt, da hört wohl jede auf sachlicher Grundlage gestützte Erwägung auf.‘ Ich überlasse dem objektiven Leser und der Zukunft der afrikanischen Sprachforschung die Entscheidung darüber, auf welcher Seite das größere Maß sachlicher Erwägung ist, ob bei REINISCH oder bei mir. Bei obiger Darstellung mag der Eindruck entstanden sein, es handle sich um lauter Einzelheiten, um Vergleichung einzelner Wörter; dem ist nicht so; ich bin vielmehr in den *Sudansprachen* und so auch in *The Shilluk People* darauf ausgegangen, gemeinsame Grundzüge der Grammatik und der Sprachanschauung, gemeinsame, gesetzmäßig nachweisbare Lautwandelungen aufzuweisen. Eine Reihe dieser allen Sudansprachen gemeinsamen grammatischen und lautlichen Gesetze zu finden ist mir gelungen; vieles ist mir noch unbekannt, aber ich hoffe noch mehr zu finden. Meine seitherigen Arbeiten haben mich in der Überzeugung bestärkt, daß ich mich nicht auf einem Irrweg befinde, wenn auch vieles Erreichte noch überaus lückenhaft ist; darauf kann übrigens kaum jemand offener hinweisen, als ich es in der Einleitung zu meinen *Sudansprachen* getan habe.

Daß bei einer Erstlingsarbeit über ein so großes Gebiet, dessen Zusammengehörigkeit noch bis heute bestritten wird, Fehler vorkommen, ist selbstverständlich, ich erkenne auch dankbar an, daß REINISCH mich auf solche aufmerksam macht; aber ebenso habe ich auch Recht und Pflicht, gegen falsche Unterstellungen, selbst wenn sie von einer mir sonst so verehrungswürdigen Person wie LEO REINISCH ausgehen, mich zu wehren.

DIEDRICH WESTERMANN.

Ich habe dem Buche Herrn WESTERMANNS *The Shilluk People* usw. in meiner Besprechung alle wohlverdiente Anerkennung gezollt,

soweit sich der Verfasser mit dem Folklore und dann auch mit der Sprache der Schilluk speziell befaßt hat. In betreff grammatischer Behandlung bestimmter afrikanischer Sprachen hat sich derselbe gewiß sehr verdient gemacht, was ich mit Dank anerkenne, da ich darin vielfache Belehrung gefunden habe. Um so beklagenswerter finde ich es daher, daß Herr Westermann in der komparativen afrikanischen Sprachforschung auf Kritik fast gänzlich Verzicht leistet und tolle Wortvergleichungen sich gestattet, indem er z. B. Wörter aus isolierenden und flektierenden Sprachen zusammenstellt und daraus Schlüsse auf den inneren Zusammenhang derselben zieht, wie dies auch in seinem Buch über die Sudansprachen der Fall ist. Darin nun Herrn Westermann beizustimmen, ist mir wohl unmöglich. Ich mag daher auch auf seine obigen linguistischen Phantasien nicht eingehen, da ich es nicht liebe, mit Windmühlen zu kämpfen. Und wenn dann Herr Westermann schließlich sagt: ‚Ich überlasse dem objektiven Leser und der Zukunft der afrikanischen Sprachforschung die Entscheidung darüber, auf welcher Seite das größere Maß sachlicher Erwägung ist, ob bei Reinisch oder mir,‘ so stimme ich ihm neidlos zu und erkläre mich vor dieser Entscheidung schon jetzt hors de concours.

L. Reinisch.

Zur Geschichte des Sāṃkhya.

Von

Otto Strauß.

I.

Im zwölften Buche seines Buddhacarita schildert Aśvaghoṣa den Besuch des künftigen Buddha bei Arāḍa Kālāma. Auf die Bitte des Besuchers spricht sich der Muni über seine Lehre aus, welche bekanntlich in Sāṃkhya- und Yogadoktrinen besteht. Nach einigen einleitenden Worten werden die 24 Prinzipien des Sāṃkhya folgendermaßen namhaft gemacht:

tatra tu prakṛtir nāma viddhi prakṛtikovida |
pañca bhūtāny ahaṃkāraṃ buddhim avyaktam eva ca || 18
vikāra iti viddhi tu viṣayān indriyāṇi ca |
pāṇipādaṃ ca vācaṃ ca pāyūpasthaṃ tathā manaḥ || 19 [1]

Cowell (SBE. xlix) übersetzt: ‚But know, O thou who art deep in the search into the nature of things, that the five elements (these are the *tanmātrāṇi* or subtile elements), egoism, intellect, and ‘the unmanifested’ are the ‘evolvents’; but know that the ‘evolutes’ consist of intellect (the intellect, *buddhi*, is both an evolver and an evo-

[1] Böhtlingk (Ber. Sächs. Ges. d. W. 1894, S. 185 f.) will in 18 a *prakṛtiṃ nāma* lesen; unnötig, wie ich glaube, da *nāma* wie *iti* in 19 a aufzufassen ist. — In 19 a lese ich mit Windisch (bei Böhtlingk *loc. cit.*) *viddhi* statt *buddhiṃ* in Cowells Text. Cowells Erklärungsversuch, daß *buddhi* sowohl *prakṛti* als *vikāra* sei, kann den Text nicht retten, denn dasselbe träfe auf *ahaṃkāra* zu, der doch nur als *prakṛti* genannt ist. Einem Autor vom Range Aśvaghoṣa's ist eine solche logische Unebenheit nicht zuzutrauen. — *vācaṃ* statt *vādaṃ* mit Böhtlingk.

lute), external objects (*viṣayān*, corresponding to the gross elements), the senses, and the hands, feet, voice, anus, and generative organ, and also the mind.'

Ähnlich Formichi (*Aśvaghoṣa*, poeta del Buddhismo p. 260): ,Sappi poi che la natura creatrice, tu che ne indaghi le cose, comprende i cinque elementi (sottili), l' *ahaṃkāra*, la *buddhi* e tutto ciò che non è evoluto. Invece quando si dice: 'natura creata', devi intendere gli oggetti del senso, i sensi, le mani, i piedi, la parola, gli organi di escrezione e di riproduzione e il *manas*.'

Nach der Interpretation der beiden Übersetzer fehlen in dieser Aufzählung die groben Elemente. Sie werden nur durch die Viṣaya's vertreten, *pañca bhūtāni* aber sind die Tanmātra's.

Diese Deutung steht auf dem Boden des Systems, welches in der Sāṃkhyakārikā vorgetragen wird.[1] Nach den herrschenden chronologischen Ansichten darf man es nun als wahrscheinlich bezeichnen, daß die Kārikā wesentlich jünger ist als die Werke Aśvaghoṣa's. Es wäre also von erheblicher geschichtlicher Bedeutung, wenn dieser ältere Autor in seinen Sāṃkhyadarlegungen auf dem Boden des in der Kārikā niedergelegten Systems stände.

Ich glaube aber, daß eine solche Übereinstimmung nicht vorliegt und daß die Übersetzer unberechtigterweise die Ideen der Kārikā in unsere Verse hineingelesen haben. Die richtige Deutung der Worte Arāḍa Kālāma's scheint sich mir vielmehr durch einen Vergleich mit den Sāṃkhyalehren des Mahābhārata zu ergeben.[2]

---

[1] In diesem Sinne verwendet auch Oltramare die Stelle (*L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde* I, 239[1]). Dagegen finden wir bei Formichi trotz der oben wiedergegebenen Übersetzung unserer Verse in der Einleitung des zitierten Werkes (p. 91) den Satz: Il Sāṃkhya di Arāḍa non è già quello classico ...

[2] Schon vor längerer Zeit hat Jacobi der Forschung diese Richtung gewiesen. N. G. G. W. 1896, S. 56 fragt er in bezug auf die Lehre Arāḍa Kālāma's: ,War jene Sāṃkhyalehre, die Buddha zu seiner Religion umbildete, durchaus identisch mit derjenigen, welche uns in den Sūtra's entgegentritt, oder war es nicht vielmehr eine Variation des Sāṃkhya, wie wir solche im Mahābhārata und in den Purāṇa's kennen lernen? Ich glaube, letzteres läßt sich wahrscheinlich machen'. Die Frage, ob Aśvaghoṣa's Bericht über Arāḍa's Lehre auf Fiktion (so Oldenberg, Buddha[3]

Die große Masse der epischen Stellen über die 24 Prinzipien ist meiner Meinung so geartet, daß sich eine ziemlich feststehende Anschauung ergibt. Damit soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß einem solchen als Durchschnitt ermittelten System Stellen gegenüberstehen, die sich diesem System nicht einordnen lassen, indem entweder überhaupt keine klare Anschauung zutage tritt (z. B. 12, 302, 24 f.) oder ein wesentlich anderer Standpunkt vertreten wird (z. B. 13, 14, 202; 12, 310, 19 usw.).[1]

Eine gute Darlegung der in weitem Umfange herrschenden Lehrmeinung findet sich 12, 210, 27 f. Es werden acht *mūlaprakṛti*s nach der Deszendenz geordnet konstatiert: *avyakta, buddhi, ahaṃkāra, ākāśa, vāyu, tejas, āpas, vasudhā*. Daran schließen sich sechzehn *vikāra*s, nämlich fünf *jñānendriya*s, fünf *karmendriya*s, fünf *viṣaya*s und *manas*.[2]

Das gleiche Schema gibt 12, 306, 27 f., nur insofern abweichend, als *buddhi* hier *mahat* heißt, und *ākāśa* usw. als *pañca bhūtāni* zusammengefaßt werden. Von den *vikāra*s sind nur fünf *viśeṣa*s und fünf *indriya*s angegeben; da diese aber als sechzehn *vikāra*s bezeichnet sind, kann das Fehlen von *manas* und weiteren fünf *indriya*s

S. 450 f. und *ZDMG*. 52, 681 f.) oder auf Tradition (so JACOBI *loc. cit.* S. 57) beruht, kann hier als zur Geschichte des Buddhismus gehörig beiseite gelassen werden. Der Nachweis von Zusammenhängen Aśvaghoṣa's mit dem Mahābhārata auf dem Sāṃkhyagebiet würde in beiden Fällen von Bedeutung sein.

[1] Alle Mahābhāratazitate nach der Ausgabe Bombay *śakābdāḥ* 1810—1811.

[2] 12, 210:

avyaktāt karmajā buddhir ahaṃkāraṃ prasūyate |
ākāśaṃ cāpy ahaṃkārād vāyur ākāśasaṃbhavaḥ || 27
vāyos tejas tataś cāpa adbhyo 'tha vasudhodgatā |
mūlaprakṛtayo hy aṣṭau jagad etāsv avasthitaḥ || 28
jñānendriyāṇy ataḥ pañca pañcakarmendriyāṇy api |
viṣayāḥ pañca caikaṃ ca vikāre ṣoḍaśaṃ manaḥ || 29
śrotraṃ tvak cakṣuṣī jihvā ghrāṇaṃ jñānendriyāṇy atha |
pādau pāyur upasthaś ca hastau vāk karmaṇi api* || 30
śabdaḥ sparśaś ca rūpaṃ ca raso gandhas tathaiva ca |
vijñeyaṃ vyāpakaṃ cittaṃ teṣu sarvagataṃ manaḥ || 31

* v. l. in der Ausgabe von Kumbakonam: *karmaṇām api*

nur auf Flüchtigkeit des Autors, bezw. Korruption des Textes zurückgeführt werden.[1]

Für unser Problem sind in dem Schema nur zwei Fragen von Wichtigkeit: das Wesen der *pañca bhūtāni* und der in 210, 29 *viṣayāḥ,* in 306, 29 *viśeṣāḥ* genannten Faktoren, sowie das Verhältnis der beiden zueinander. Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zwecke kurz den Standpunkt der Kārikā, wie er sich aus Īśvarakṛṣṇa's Darstellung ohne Berücksichtigung der späteren Kommentare ergibt, so erhalten wir folgendes Bild:

Aus der Pakṛti geht hervor der Mahān, aus diesem der Ahaṃkāra; letzterer hat zwei Emanationen: einerseits die Gruppe der Elf, nämlich die zehn Indriya's nebst Manas, andrerseits die fünf Tanmātra's, aus denen nun die fünf Bhūta's hervorgehen (*pañcabhyaḥ pañcabhūtāni,* Vers 22).

In diesem Falle heißt der Ahaṃkāra: *bhūtādiḥ.* Was ist hier mit *bhūta* gemeint? In der Maitrāyaṇa Upaniṣad (3, 2) lesen wir: ... *pañcatanmātrā bhūtaśabdenocyante 'tha pañcamahābhūtāni bhūtaśabdenocyante* ... Dürften wir diese Stelle als authentische Interpretation zur Kārikā ansehen, so hätten wir also die Wahl, unter *bhūta* entweder die Tanmātras oder die Mahābhūta's oder beides zu verstehen. Eine bestimmtere Antwort scheint sich mir aus Vers 25 der Kārikā zu ergeben. Der Ahaṃkāra heißt dort, sofern er die Gruppe der Elf erzeugt, *vaikṛtaḥ.* Damit ist gesagt, daß er von der Buddhi, welche *pradhānasya vikṛtiḥ* ist, abstammt, also ein Hinweis nach oben, und zwar auf das (vom Ahaṃkāra aus) dritte Glied der Abstammungsreihe. Das Produkt (die Elfschar) heißt mit Beziehung darauf *sāttvikaḥ.* Die Bezeichnung *bhūtādiḥ* dagegen weist nach

[1] 12, 306:

avyaktam āhuḥ prakṛtiṃ parāṃ prakṛtivādinaḥ |
tasmān mahat samutpannaṃ dvitīyaṃ rājasattama || 27
ahaṃkāras tu mahatas tṛtīyam iti naḥ śrutam |
pañcabhūtāny ahaṃkārād āhuḥ sāṃkhyātmadarśinaḥ || 28
etāḥ prakṛtayaś cāṣṭau vikārāś cāpi ṣoḍaśa |
pañca caiva viśeṣā vai tathā pañcendriyāṇi ca || 29

unten. Wenn wir strenge Parallelität mit dem Ausdruck *vaikṛtaḥ* annehmen dürfen, so wären hier unter *bhūta* die Mahābhūta's zu verstehen, denn sie sind vom Ahaṃkāra aus das dritte Glied nach unten. Hieß die Elfschar wegen ihrer Beziehung nach oben *sāttvikaḥ*, so heißt die Tanmātra-Gruppe wegen ihrer Beziehung nach unten *tāmasaḥ*. Ich möchte also *bhūtādiḥ* als *mahābhūtādiḥ* verstehen.

Wie in dem eben besprochenen Verse stehen sich die Begriffe *bhūta* und *tanmātra* auch in den Versen 22 und 38 gegenüber, die beide eine andre Deutung gar nicht zulassen. Ein vollerer Ausdruck findet sich Vers 56: *mahadādiviśeṣabhūtaparyantaḥ*. Hier scheint mir *bhūta* nicht als terminus technicus verstanden werden zu dürfen; *viśeṣabhūta* würde also etwa bedeuten: die als *viśeṣa* s Auftretenden. Die Einschiebung des nichts sagenden Wortes *bhūta* würde sich hinlänglich aus dem schwierigen Metrum erklären. *Viśeṣāḥ* ist laut Vers 38 der Name der Bhūta's, während die Tanmātra's *aviśeṣāḥ* genannt werden. Die Gegensätzlichkeit von *bhūta* und *tanmātra* ist durch diese Bezeichnungen angedeutet. Näher spricht sich die Kārikā über den Unterschied der beiden Begriffe nicht aus.

Wir müssen aber schon aus der Etymologie des Wortes *tanmātra* annehmen, daß die Tanmātra's das reinere, einfachere sind, daß also z. B. *pṛthivī* als Reinstoff nur Erde ist (vgl. Praśna Up. 4, 8 *pṛthivīmātrā*), in bezug auf seine Eigenschaft nur *gandha* enthält und dieser *gandha* wieder nur der Geruch an sich ist.[1] Demgegenüber sind die Bhūta's, welche nach Vers 38 vermöge der Guṇa's als *śāntā ghorāśca mūḍhāśca* erscheinen, das Gröbere und Gemischte.

Bezüglich des Verhältnisses von Bhūta's und Tanmātra's zueinander haben wir schon gesehen, daß die groben Elemente von den feinen abstammen. Außerdem sind die beiden Gruppen Objekt der Buddhīndriya's: *buddhīndriyāṇi teṣāṃ pañca viśeṣāviśeṣaviṣayāṇi* (34). Diese scheinbare Gleichstellung wird auf die richtige Rangordnung zurückgeführt, wenn wir — was freilich in der Kārikā nicht ausdrücklich gesagt ist — die Buddhīndriya's den Aviśeṣa's gegenüber

[1] Näheres bei GARBE, Die Sāṃkhyaphilosophie, S. 236 f. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philosophie I, 3, S. 494 f.

als Funktionen, den Viśeṣa's gegenüber aber als Organe verstehen (vgl. GARBE a. a. O. S. 258).

Eine besondere Beachtung verdient noch Vers 39 der Kārikā, wo es heißt: *sūkṣmā mātāpitṛjāḥ saha prabhūtais tridhā viśeṣāḥ syuḥ.* DEUSSEN hat (a. a. O. S. 448) das Wort *sūkṣma* als terminus technicus genommen und von den Tanmātra's unterschieden. Aber *sūkṣma* bedeutet hier offenbar ‚fein', ebenso wie in Vers 37. Die Viśeṣāḥ sind *sūkṣmāḥ,* insofern das Liṅga zu ihnen gehört. Daher heißt es 39b: *sūkṣmās teṣāṃ niyatāḥ,* denn das Liṅga überdauert den körperlichen Tod. Sein Umfang wird definiert mit den Worten: *mahadādi sūkṣmaparyantam* (40a). Hier aber sind unter dem Feinen wiederum die Tanmātra's zu verstehen, und so ist das Verhältnis von Bhūta's und Tanmātra's auch hier einwandfrei deutlich. Der unklare Mittelbegriff *sūkṣma,* den DEUSSEN zwischen den beiden annimmt, kommt durch die wörtliche Übersetzung ‚fein' in Wegfall.

Außerhalb der vierundzwanzig Tattva's stehen in der Kārikā die Objekte der Sinne. Die Funktion (*vṛtti*) der Buddhīndriya's (*śrotra, cakṣus, ghrāṇa, rasana, tvac*) ist *alocana,* ihre Objekte (*viṣaya*) sind *śabda* usw. Die Funktion der Karmendriya's (*vāc* usw.) ist *vacana* usw., Objekt für *vāc* ist *śabda,* für die übrigen vier sind es alle fünf Objekte zusammen. Die Kārikā sagt nichts darüber, in welcher Weise die Objekte der Sinnesorgane mit den fünf Elementen zusammenhängen; jedenfalls gelten sie nicht als Emanationen der Elemente oder der Sinnesorgane, da diese nach Vers 3 (*ṣoḍaśakas tu vikāro* . . .) nur Umwandlungen, aber selbst nicht mehr zeugend sind.

Wenden wir uns nun zurück zu den Anschauungen des Epos, so haben wir uns vor allem vor Augen zu halten, daß die Stellung der fünf Elemente hier eine ganz andre ist. Neben den schon besprochenen Stellen zeigt das noch eine große Zahl anderer. So heißt es:

ahaṃkārāt tu saṃbhūto mahābhūtakṛto guṇaḥ (14, 50, 34)
ahaṃkārāt prasūtāni mahābhūtāni pañca vai (14, 40, 9)
ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni pañcadhā (12, 340, 32).

Die Mahābhūtāni gehen also direkt aus dem Ahaṃkāra hervor und gehören deshalb zu den acht schöpferischen Prinzipien. Diese Tatsache wird oft ausdrücklich ausgesprochen: 12, 310, 12 *etāḥ prakṛtayas tv aṣṭau* (vgl. oben 12, 210, 28. 306, 29), oder das Verhältnis ist allein schon durch die Gruppierung ausgedrückt, z. B. Gītā 13, 5 a: *mahābhūtāny ahaṃkāro buddhir avyaktam eva ca.*[1]

Es erhebt sich nun die Frage, ob unter den fünf Mahābhūta's etwas anderes verstanden werden könne als das, was die Kārikā unter den Bhūta's versteht, ob also die epischen Mahābhūta's etwa als die Reinstoffe der Elemente aufzufassen seien. Diese Frage ist entschieden zu verneinen. ‚The word for subtile element, *tanmātra*, is late and, as I think, its equivalent is not often to be understood. The earlier schemes were content with 'elements' . . .' sagt Hopkins (The great epic of India p. 173) sehr richtig, aber dennoch extrahiert er (S. 129) aus den zwei Stellen 12, 306, 27 f. und 12, 310, 10 f. ein Schema, in welchem er als Emanation des Ahaṃkāra angibt: ‚Five (fine) elements (not here named collectively; called *tanmātras* elsewhere).' Für die erste dieser Stellen habe ich soeben (oben S. 4, A. 1) den Sanskrittext gegeben. Hopkins übersetzt Vers 28 b: ‚and the Sāṃkhyātmadarśinaḥ say that the fine elements come from egoism' and Vers 29 b: ‚There are five great elements, *viśeṣāḥ*, and five senses.' Der zweite der von Hopkins herangezogenen Texte lautet (12, 310):

aṣṭau prakṛtayaḥ proktā vikārāś cāpi ṣoḍaśa |
tatra tu prakṛtīr aṣṭau prāhur adhyātmacintakāḥ ‖ 10
avyaktaṃ ca mahāntaṃ ca tathāhaṃkāra eva ca |
pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam ‖ 11
etāḥ prakṛtayas to aṣṭau vikārān api me śṛṇu |
śrotraṃ tvak caiva cakṣuś ca jihvā ghrāṇaṃ ca pañcamam ‖ 12
śabdaḥ sparśaś ca rūpaṃ ca raso gandhas tathaiva ca |
vāk ca hastau ca pādau ca pāyur meḍhraṃ tathaiva ca ‖ 13
ete viśeṣā rājendra mahābhūteṣu pañcasu |

[1] Vgl. die Ähnlichkeit mit Buddhacarita 12, 18 b.

buddhīndriyāṇy athaitāni saviśeṣāṇi Maithila || 14
manaḥ ṣoḍaśakaṃ prāhur adhyātmagaticintakāḥ |

HOPKINS übersetzt (S. 129): ‚There are eight sources and sixteen modifications. Metaphysicians explain the eight as the Unmanifest, the Great One (masc.), egoism, and earth, wind, air, water, and light. These are the eight sources. The modifications are (the five perceptive organs) ear, skin, eye, tongue and nose; the five (great elements) sound, touch, color, taste, smell; the five (organs of action) voice, hands, feet, and two organs of excretion. [These differences, *viśeṣāḥ*, are in the five great elements, *mahābhūtas*; and those organs of perception are *saviśeṣāṇi*, that is, differentiated.] Mind, say the metaphysicians, is the sixteenth.‘

Wie er hier *pṛthivī* usw. als Feinstoffe versteht, so hat er in 306, 28 unter *bhūtāni* (elements) ebenfalls Feinstoffe verstanden; dadurch konnte er ein Schema in diesen Stellen entdecken, das fine elements als Ahaṃkāraprodukte enthält. 310, 11 sind nun zwar einfach *pṛthivī* usw. aufgezählt ohne nähere Klassifikation, aber 12, 340, 32 und 14, 40, 9 werden dieselben fünf als *ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni* bezeichnet.[1] Wenn aber *pṛthivī* usw. *mahābhūtāni* sind, so dürften wohl auch die *bhūtāni* in 12, 306, 28 im Sinne von *mahābhūtāni* stehen, sagt doch HOPKINS selbst (S. 173): ‚the elements are simply *mahābhūtās* (sic, or *bhūtāni*)‘ — warum sollen diese nun gerade in unserer Stelle Feinstoffe sein?[2] Diese m. E. irrige Annahme ergibt sich aus HOPKINS' Interpretation von 310, 13 a. Indem er hier in *śabda* usw. die großen Elemente findet, bleibt freilich für *pṛthivī* usw. nur die Tanmātrakategorie übrig.

Aber *śabda* usw. sind durchaus nicht die großen Elemente, sondern vielmehr deren Emanationen, durch die die großen Elemente

[1] 12, 340, 32: *pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam* |
ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni pañcadhā ||
14, 40, 9: *ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni pañca vai* |
pṛthivī vāyur ākāśam āpo jyotiś ca pañcamam ||

[2] Bei Gītā 13, 5, wo ebenfalls *mahābhūtāni* erscheinen, konstatiert HOPKINS (S. 152) ausdrücklich ‚the absence of *tanmātras*‘, während TELANG (SBE. VIII[2] p. 102 n. 5) auch hier ‚subtle elements‘ übersetzt.

Objekte der Sinneswahrnehmung werden. Diese Behauptung läßt sich wahrscheinlich machen. Wir sahen schon, daß 210, 29 als *vikāra*s fünf *jñānendriya*s, fünf *karmendriya*s, fünf *viṣaya*s und *manas* als sechzehntes Glied aufgezählt sind. In den folgenden Versen werden sie der Reihe nach namhaft gemacht, dabei ergeben sich als *viṣayāḥ*:[1] *śabda, sparśa, rūpa, rasa, gandha.* Daß diese aus den Mahābhūtā's stammen, ergibt sich aus 310, 20, wo sie gleich nach ‚*mahābhūtāḥ*' (*caturthaḥ sargaḥ*) aufgeführt und mit den Worten *pañcamaṃ sargam . . . bhautikam* . . . gekennzeichnet werden. Diese 210, 29 *viṣayāḥ* genannten Faktoren heißen nun an andern Stellen *viśeṣāḥ*. Wir sahen das schon in 306, 29; ein andres Beispiel findet sich in der Anugītā (35):

> *mahān ātmā tathāvyaktam ahaṃkāras tathaiva ca* ||
> *indriyāṇi daśaikaṃ ca mahābhūtāni pañca vai* || 47
> *viśeṣāḥ pañcabhūtānām iti sargaḥ sanātanaḥ* |
> *caturviṃśatir ekā ca tattvasaṃkhyā prakīrtitā* || 48

Daß *viśeṣāḥ* hier nicht Apposition zu *mahābhūtāni* sein kann, ist dadurch bewiesen, daß nur, wenn man *viśeṣāḥ* selbständig faßt, die geforderte Zahl 24 herauskommt.

Nach dem Gesagten kann nun m. E. *viśeṣāḥ* in der oben angeführten Stelle 12, 310 nur auf die in Vers 13 a namhaft gemachten *śabda* usw. gehen.[2] Sie sind die Attribute der fünf großen Elemente (als solche heißen sie *guṇāh* 12, 340, 33 vgl. 14, 50, 33 f.), d. h. sie gehen aus ihnen hervor und sie sind andrerseits die Objekte der Sinnesorgane (*indriyārthāḥ*), und zwar nur der Buddhīndriya's, die deshalb Vers 14 b *saviśeṣāni* heißen, während die Karmendriya's, welche sich nicht auf diese einzelnen Objekte beziehen, 14, 42, 16 *aviśeṣāni* genannt werden.

---

[1] Dem Ausdruck *viṣayāḥ* entspricht Gītā 13, 5 *indriyagocarāḥ*.

[2] Man darf hier nicht unter Bezugnahme auf 12, 194, 9 f. 247, 9 f. 287, 10 f. *ete viśeṣāḥ* auf alle drei vorhergehenden Halbverse beziehen, da sich sonst die unsinnige Folgerung ergäbe, daß die Buddhīndriya's gleichzeitig *viśeṣāḥ* und *saviśeṣāṇi* wären.

Zurückblickend auf die zitierten Stellen, die sich übrigens noch vermehren ließen, sehe ich keine Veranlassung, für *mahābhūtāni* einen andern Sinn als ‚große Elemente‘ oder einfach ‚Elemente‘ anzunehmen. Hätten die epischen Dichter dabei an Feinstoffe im Sinne der Tanmātra's gedacht, so müßte das doch irgendwie zum Ausdruck gekommen sein. Solchen Hinweisen aber begegnet man nicht.

Der grundlegende Unterschied zwischen Kārikā und Epos (in seiner verbreitetsten und klarsten Anschauung) ist also folgender: Im Epos fehlen (im allgemeinen) die Feinstoffe, an ihrer Stelle stehen die *mahābhūtāni* unter den schöpferischen Prinzipien; dafür gehöreu die Objekte der Buddhīndriya's unter dem Namen *viṣayāḥ* oder *viśeṣāḥ* zu den 24 Tattva's, und zwar als nur von den großen Elementen gezeugte, selbst nichts mehr zeugende Faktoren.

Durch die Anwendung dieses Ergebnisses kommen wir nun zu einer im Vergleich mit COWELLS Deutung einfacheren und natürlicheren Interpretation der eingangs angeführten Verse des Buddhacarita: *pañca bhūtāni* sind die großen Elemente des Mahābhārata; was Aśvaghoṣa *viṣayāḥ* nennt, heißt ebenso im Mahābhārata (z. B. 12, 210, 29), meist aber *viśeṣāḥ*, d. i. *śabda* usw., in jedem Falle sind es die Sinnesobjekte, als Emanation der Elemente zur Vikāragruppe gehörig. Ich schlage also vor, zu übersetzen:

18. Hierbei wisse aber, o du die Natur Verstehender, als zeugend die fünf [großen] Elemente, den Ahaṃkāra, die Buddhi und das Unentfaltete.

19. Als Umwandlungen aber wisse die Objekte [*śabda* usw.] und die [erkennenden] Sinnesorgane und Hände und Füße und die Rede, Entleerungs- und Zeugungsorgan sowie das Manas.

II.

Die Deutung der eben übersetzten Verse im Sinne des epischen Sāṃkhya läßt sich weiterhin durch andere Argumente stützen. Einmal scheint mir der ganze Habitus der dem Arāḍa Kālāma in den Mund gelegten Lehre auf eine gewisse Verwandtschaft mit den philosophischen Teilen des Mahābhārata hinzuweisen, und dann glaube

ich auch eine Reihe mehr oder minder starker Anklänge an die epische Diktion in den Versen Aśvaghoṣa's zu finden. Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß Aśvaghoṣa nach dem Mahābhārata als Vorlage gearbeitet habe. Dem würde schon die viel gelehrtere Anordnung der Gedanken widersprechen; ferner die komplizierten Yogalehren, welche in Vers 49 f. mit den vier Jhāna's des Brahmajālasutta, in Vers 59 f. mit den acht Vimokha's des Mahāparinibbānasutta Verwandtschaft zeigen und ihresgleichen, soviel ich sehe, im Epos nicht haben; endlich die Abwesenheit der Lehre von den Guṇa's.[1] Aber ich meine, daß Aśvaghoṣa Berührungen habe mit den philosophischen Strömungen, die auch im Mahābhārata Ausdruck gefunden haben.[2] Diese Strömungen sind durch eine mangelnde Scheidung der einzelnen später gesonderten Systeme charakterisiert. Das klassische Beispiel dafür ist die Bhagavadgītā, aber dieselbe Tendenz findet sich in mancherlei Abschattungen in vielen andern philosophischen Saṃvāda's des großen Epos. In ähnlicher Weise ist die Lehre Arāḍa Kālāma's kein reines Sāṃkhya im Sinne des klassischen Systems. Schon der häufige Gebrauch des Wortes *kṣetrajña* (Vers 20. 41. 70. 78) statt *puruṣa* scheint mir dafür zu sprechen (vgl. Windisch a. a. O. S. 84). Auch daß die *paramabrahmavādinaḥ* (Vers 42) als Ziel *padam akṣaram*[3] kennen (Vers 41), weist auf die epische Nichtunterscheidung von Sāṃkhya und Vedānta hin. Be-

---

[1] Windischs Worte in ‚Buddhas Geburt‘ (S. 83) scheinen mir das Beste zu sein, was hierüber gesagt werden kann: ‚An und für sich wäre auch ein Sāṃkhyasystem ohne die drei Guṇa's denkbar. Aber aus dem Umstande, daß sie im Buddhacarita nicht erwähnt werden, ist es noch nicht mit Gewißheit zu erschließen. Aśvaghoṣa hat nur angeführt, was er für seinen Zweck brauchte.‘ Vgl. auch Oldenberg, Buddha[3] S. 451.

[2] Ich erinnere z. B. an die Lehre vom *svabhāva*, über deren Hauptbelege im Epos in dem Aufsatz: Ethische Probleme aus dem Mahābhārata (Gi. S. A. I. vol. xxiv, p. 240 f., 297 f.) von mir gehandelt worden ist. Diese Lehre legt Aśvaghoṣa im Buddhacarita 9, 48 f. dem Purohita in den Mund. Vgl. Pizzagalli, Sulla Setta degli Svabhāvavādinaḥ (Reale Istituto Lombardo di Scienze et Lettere, vol. xlvi p. 104 f.).

[3] Das Brahman heißt Mhbh. 5, 44, 25: *akṣaraṃ padam*. Vgl. *tato 'rcchaty amṛtaṃ padam* 12, 246, 7; *padam āpnoti so 'jaram* 12, 300, 38; ferner 12, 199, 124. 201, 27. 215, 27. 217, 33 usw.

sonders anstößig muß aber einem Anhänger des systematischen Sāṃkhya Vers 65 klingen:

etat tat paramaṃ brahma nirliṅgam dhruvam akṣaram |
yan mokṣa iti tattvajñāḥ kathayanti manīṣiṇaḥ || [1]

Auch die ausdrückliche Verwerfung der Opfer und Zeremonien in Vers 30 erinnert an die im Epos so häufige Bekämpfung des Pravṛttistandpunkts durch die Nivṛttilehre. Der Hinweis auf Janaka und den alten Parāśara (Vers 67) möchte wohl auf Gespräche wie Mahābhārata 12, 290 zu beziehen sein.

Die Diktion angehend glaube ich folgende Anklänge an das Epos in Arāḍa Kālāma's Vortrag zu finden:

1) Vers 22:
jāyate jīryate caiva badhyate mriyate ca yat |
tad vyaktam iti vijñeyam avyaktaṃ ca viparyayāt ||

Dazu Mhbh. 12, 236, 30—31a:
proktaṃ tad vyaktam ity eva jāyate vardhate ca yat |
jīryate mriyate caiva caturbhir lakṣaṇair yutam ||
viparītam ato yat tu tad avyaktam udāhṛtam | [2]

2) Vers 29:
aviśeṣaṃ viśeṣajña pratibuddhāprabuddhayoḥ |
prakṛtīnāṃ ca yo veda so 'viśeṣa iti smṛtaḥ ||

Die Ausdrücke *pratibuddha* und *aprabuddha* oder ähnliche finden sich zahlreich in dem Vasiṣṭha-Janaka-saṃvāda des Mokṣadharma. So lesen wir 12, 304, 1, daß der eigentlich freie Ātman der Wanderung in der Vergänglichkeit verfällt *apratibuddhatvād abuddhajanasevanāt* (vgl. 302, 43 und 303, 1). Besonders aber operiert Adhyāya 308 mit diesen Ausdrücken; *buddha, abuddha, apratibuddha,*

---

[1] Mhbh. 12, 224, 49:
sattveṣu liṅgam āviśya nirliṅgam api tat svayam |
manyante dhruvam evainaṃ ye janās tattvadarśinaḥ ||

[2] Nach Abschluß meines vorliegenden Aufsatzes finde ich, daß HOPKINS diese Parallelität schon JAOS. XXII (1901) p. 388 konstatiert hat.

prabuddha, *aprabuddha, budhyamāna* usw. sind hier wechselnde Bezeichnungen für die ungeistige Prakṛti, den nicht erkennenden und den erkennenden Puruṣa, welch letztere an dieser Stelle als das fünfundzwanzigste und sechsundzwanzigste Prinzip bezeichnet werden. Daß Aśvaghoṣa bei seinen Worten eine solche Systemnuance im Auge gehabt habe, läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls hat man sich unter *pratibuddha* den zur Erkenntnis seiner von der Prakṛti verschiedenen Wesenheit gelangten Puruṣa, unter *aprabuddha* den noch nicht dazu vorgedrungenen vorzustellen, denn diesen beiden Zuständen des Puruṣa sind in Vers 40 (des Buddhacarita) die Zustände der Prakṛti: *vyaktam* und *avyaktam* gegenübergestellt; die beiden Paare bilden dort die Vierheit (*catuṣṭayam*), die der ‚*samyagmatiḥ*‘ wissen soll und durch deren volles Verständnis der Kṣetrajña ‚*prāpnoti padam akṣaram*‘.

3) Vers 30:

namaskāravaṣatkārau prokṣaṇābhyukṣaṇādayaḥ |
anupāya iti prājñair upāyajña praveditaḥ ||

Mhbh. 12, 303, 28 heißt es bei der Schilderung des nicht zum Ziele führenden Kriyāpatha:

prakṛtyātmānam evātmā evaṃ pravibhajaty uta |
svadhākāravaṣaṭkārau svāhākāranamaskriyāḥ ||

Ebenso ist *anupāya* als terminus technicus dem Mokṣadharma nicht fremd, 12, 206, 20:

adṛṣṭato ’nupāyāc ca pratisaṃdheś ca karmaṇaḥ |
na tena martyāḥ paśyanti yena gacchanti tat padam ||

4) Vers 33 (mit SPEYERS Konjektur):

ity avidyā hi vidvan sā pañcaparvā samīhate |
tamo mohaṃ mahāmohaṃ tāmisradvayam eva ca || [1]

und 36 a:

tāmisram iti cākrodha krodham evādhikurvate |

---

[1] Auf die Ähnlichkeit dieses Buddhacaritaverses mit Sāṃkhyakārikā 48 hat schon COWELL hingewiesen.

Dazu Anugītā 37 (B. 36), 33 der Ausgabe von Kumbakonam:

tamo moho mahāmohas tāmisro hy andhasaṃjñitaḥ |
maraṇaṃ tv andhatāmisras tāmisraḥ krodha ucyate ||

Und ähnlich, nur daß *mahāmoha* fehlt, 12, 313, 25:

moho 'prakāśas tāmisram andhatāmisrasaṃjñitam |
maraṇaṃ cāndhatāmisraṃ tāmisraṃ krodha ucyate ||

5) In Vers 39 wird von dem *tamaḥsrotaḥ* gesprochen. Hier scheint doch die Guṇaidee gestreift zu werden. In Vers 33 tritt zwar *tamas*, wie wir eben gesehen haben, nur als erstes Glied der fünfteiligen *avidyā* auf und wird in Vers 34 als *ālasyam* erklärt; wenn es aber am Schlusse dieser Ausführungen heißt: *ity ebhir hetubhir dhīman tamaḥsrotaḥ pravartate* (Vers 39), so scheint doch hier *tamas* den ganzen Umfang der vorhergenannten *avidyā* zu decken. Daher darf man wohl auf Anugītā 36, 3—4 a hinweisen:

trīṇi srotāṃsi yāny asminn āpyāyante punaḥpunaḥ |
praṇāḍyas tisra evaitāḥ pravartante guṇātmikāḥ ||
tamo rajas tathā sattvam guṇān etān pracakṣate |

Vielleicht könnte man auch an 12, 310, 23—24 denken, wo von *ūrdhva-, tiryak-, adaḥsrotaḥ* die Rede ist, doch ist die Stelle nicht klar genug, um mit größerer Sicherheit davon zu sprechen.

6) Vers 64:

tato muñjād iṣīkeva śakuniḥ pañjarād iva |
kṣetrajño niḥsṛto dehān mukta ity abhidhīyate ||

In offenbarer Erinnerung an Kāṭh. Up. 6, 17: . . . *taṃ svāc charīrāt pravṛhen muñjād iveṣīkāṃ dhairyeṇa* wird dieser Vergleich im Epos öfter gebraucht. Neben Mhbh. 12, 237, 4 haben wir 5, 44, 7 b:

ta ātmānaṃ nirharantīha dehān muñjād iṣīkām iva sattvasaṃsthāḥ |

und 14, 19, 22:

iṣīkāṃ ca yathā muñjāt kaścin niṣkṛṣya darśayet |
yogī niṣkṛṣya cātmānaṃ tathā paśyati dehataḥ ||

Zu *śakuniḥ pañjarād iva* finde ich keine direkte Parallele; vergleichbar ist Mhbh. 12, 326, 30:

pakṣivat pravaṇād ūrdhvam amutrānantyam aśnute |
vihāya dehān nirmukto nirdvandvaḥ praśamaṃ gataḥ ||

und 12, 219, 49:

drumaṃ yathā vāpy udake patantam utsṛjya pakṣī nipataty asaktaḥ |
tathā hy asau sukhaduḥkhe vihāya muktaḥ parārdhyāṃ gatim ety aliṅgaḥ ||

III.

Im ersten Abschnitt ist das Tanmātraproblem mehrfach berührt worden. Anhangsweise dazu sollen noch einige zweifelhafte Stellen besprochen werden, in denen Hopkins das Vorhandensein der Tanmātraidee für möglich oder für deutlich hält. Ich möchte versuchen, eine tanmātrafreie Deutung wahrscheinlich zu machen.

1) Mhbh. 12, 205, 15:
yathā mahānti bhūtāni nivartante guṇakṣaye |
tathendriyāṇy upādāya buddhir manasi vartate ||

Nīlakaṇṭha erklärt: . . . *gunāḥ śabdatanmātrādayo* . . . *teṣāṃ suṣuptau kṣaye sati tatkāryāṇi mahābhūtāni* . . . *naśyanti.*

Hopkins (p. 173) sagt von dieser Stelle: ‚subtile forms may be inferred‘.

Ich möchte glauben, *guṇāḥ* seien die Viśeṣa's der Mahābhūta's und die Viṣaya's der Indriya's, d. h. *śabda* usw. Wenn nun die Indriya's von Buddhi aufgenommen werden, dann werden *śabda* usw. nicht mehr wahrgenommen, es tritt also vom Standpunkt des Yogin *guṇakṣaya* ein. Ist aber so das Verbindungsglied zwischen Mahābhūta's und Indriya's geschwunden, so können die Mahābhūta's nicht mehr auf die Indriya's wirken, sie kommen zur Ruhe, sie haben für den Yogin keine Aktivität mehr: *nivartante* (vgl. *nivṛtti,* das passive Verhalten des Nicht-mehr-Handelnden). — Gegen Nīlakaṇṭha spricht auch der Terminus Guṇa, der etwas Sekundäres bezeichnet

(vgl. z. B. 14, 50, 34; 12, 340, 33), während doch die Tanmātra's den Mahābhūta's gegenüber ein Primäres sein müßten. — In meinem Sinne DAHLMANN, Sāṃkhyaphilosophie, S. 165.

2) Mhbh. 14, 51, 12—12:
ete viśvasṛjo[1] *viprā jāyantīha punaḥpunaḥ* |
tebhyaḥ prasūtās teṣv eva mahābhūteṣu pañcasu |
pralīyante yathākālam ūrmayaḥ sāgare yathā ‖ 12
viśvasṛgbhyas tu bhūtebhyo mahābhūtās tu sarvaśaḥ |
bhūtebhyaś cāpi pañcabhyo mukto gacchet parāṃ gatim ‖ 13

Diese Stelle ist zwar einer sicheren Deutung unzugänglich, doch läßt sich immerhin eine m. E. wahrscheinliche Lösung geben. Ich glaube, daß Nīlakaṇṭha zu *viśvasṛjaḥ* mit Recht bemerkt: *marīcyādayo 'pi bhautikatvād bhūtalaye līyante.*

12, 340, 33 lautet nämlich:
mahābhūtāni sṛṣṭvaiva tān guṇān nirmame punaḥ |
bhūtebhyaś caiva niṣpannā mūrtimantaś ca tāñ śṛṇu ‖

Diese aus den Mahābhūta's entstandenen Gestalthaften sind laut Vers 34 Marīci, Aṅgiras, Atri, Pulastya, Pulaha, Kratu, Vasiṣṭha und Manu Svāyaṃbhuva.

Wenden wir das hier Gewonnene auf unsere Anugītāverse an, so ergibt sich für Vers 12 eine wesentliche Verbesserung gegenüber der Übersetzung in den Vier philosophischen Texten des Mhbh. S. 992. Ich übersetze: ‚Diese weltschöpfenden Weisen werden hienieden wieder und wieder geboren. Aus ihnen [den großen Elementen] gezeugt (vgl. 12, 340, 33), gehen sie in eben diesen fünf großen Elementen, wenn die Zeit gekommen ist, zugrunde wie die Wellen im Ozean.'[2] Der in den Vier Texten unnötig scheinende Vergleich kommt so zu seinem Recht: Wie die Wellen aus dem Ozean entstehen und wieder in ihm vergehen, so die Viśvasṛj's in den Mahābhūta's.[3]

[1] Einige Handschriften haben: *viśvabhṛto.*

[2] Vgl. SBE. VIII[2] p. 388.

[3] Vgl. *mahābhūtāni bhūtānāṃ sarveṣāṃ prabhavāpyayau* 12, 194, 5. 287, 3. In diesem Sinne ist auch der schiefe Ausdruck in dem dritten Paralleltext 12, 247, 3 zu interpretieren.

Für Vers 13 ergibt sich nun der Widerspruch, daß jene Weltschöpfer, die eben in Vers 12 von den großen Elementen stammten, jetzt der Ursprung der großen Elemente sind. Dieser Widerspruch wird verständlich, wenn wir 12, 340, 28f. vergleichen. An dieser Stelle sind nämlich zwei heterogene Richtungen kontaminiert, indem der Versuch gemacht ist, das systematische Sāṃkhyaschema mit mythischen Ideengängen zu vereinigen: wir sind im Nārāyaṇīya. Der höchste Gott heißt Paramātmā oder Mahāpuruṣaḥ oder Īśvaraḥ. Er schafft Pradhānam (die Prakṛti). Daraus geht regelrecht Mahān Ātmā (d. i. Buddhi) hervor; aber diese Emanation wird mit Aniruddha gleichgesetzt. Dann folgt Ahaṃkāra = Pitāmaha, darauf *ahaṃkāraprasūtāni mahābhūtāni pañcadhā*, nämlich Erde, Wind, Äther, Wasser, Feuer mit ihren Guṇa's (d. h. Viśeṣa's). Diese ganze Reihe vom höchsten Gott bis zu den großen Elementen ist offenbar rein kosmisch gedacht, denn der Puruṣa ist in den höchsten Gott verwandelt und die Indriya's sind beiseite gelassen. Um nun die lebende Welt auf Erden (*viśvam idaṃ jagat*) zu schaffen, gehen aus den Mahābhūta's acht weise Wesen hervor, welche *prakṛtayo 'ṣṭau* genannt werden. Bei ihnen ist also, unabhängig von der ersten Reihe, nochmals das Sāṃkhyaschema benutzt. Die Entstehung der Lebewelt aber konnte man sich ohne die Mahābhūta's nicht denken, und so müssen, unbekümmert um das Vorhergesagte, die Mahābhūta's nochmals aus den Viśvasṛj's hervorgehen, um den Stoff der von den Viśvasṛj's zu schaffenden Lebewelt zu bilden. So scheint mir gerade der Widerspruch von Vers 12 und 13 für meine Deutung zu sprechen.[1]

3) Mhbh. 12, 251, 21:
aviśeṣāṇi bhūtāni guṇāṃś ca jahato muneḥ |
sukhenāpohyate duḥkhaṃ bhāskareṇa tamo yathā ||

Die Deutung dieser Stelle hängt in besonders hohem Grade davon ab, wie man im ganzen über das Vorkommen der Tanmātra-

[1] Eine einfache Beseitigung dieses Widerspruchs bieten Vier Texte, indem *mahābhūtāni* in Vers 12 ‚die großen Elemente', in Vers 13 ‚die großen Wesen' übersetzt wird.

idee im Epos denkt. Hopkins hat von seinem Standpunkt aus alle Veranlassung, hier mit Nīlakaṇṭha die Tanmātra's zu finden; ein Zwang dazu scheint mir aber nicht vorzuliegen. Der Vers selbst und seine Umgebung schildern den Erlösungszustand des Yogin. Es handelt sich also nicht um die Darlegung des Prinzipienschemas, sondern es werden in dem bekannten Predigerton ohne Ordnung einige irdische Fesseln, von denen der Yogin sich befreit hat, aufgeführt: Neben die *aviśeṣāṇi bhūtāni* und die *guṇa*s in Vers 21 treten *karma, guṇakṣaya* und *viṣaya*s in 22, *indriya*s und *indriyārtha*s in 23. Eine solche Stelle ist an sich nicht beweiskräftig; ich sehe keine Notwendigkeit für mich, unter *aviśeṣāṇi bhūtāni* die Tanmātra's zu verstehen. Vielleicht sollte man mit den Vier Texten (S. 396) übersetzen: ‚die Wesen ohne Unterschied' oder eine von Nīlakaṇṭha angeführte Lesart annehmen: *saviśeṣāṇi bhūtāni*, d. h. die Elemente mit ihren Viśeṣa's (Ton usw.),

4) Die von Hopkins weiterhin erwähnten Stellen, in denen er mit Nīlakaṇṭha Tanmātra's annehmen möchte, sind so unbestimmt, daß sich eigentlich nichts dazu sagen läßt: 12, 253, 7:

teṣāṃ nityaṃ sadā nityo bhūtātmā satataṃ guṇaiḥ |
saptabhis tv anvitaḥ sūkṣmaiś cariṣṇur ajarāmaraḥ ||

Nīl.: . . . *sūkṣmaiḥ saptabhir guṇair guṇakāryair mahadahaṃkārapañcatanmātrākhyair yuto* . . . Was von solchen Erklärungen Nīlakaṇṭha's zu halten ist, zeigt der Widerspruch in seiner Deutung der auf zwei Parvan's verteilten Parallelverse 13, 14, 423:

viditvā sapta sūkṣmāṇi ṣaḍaṅgaṃ tvāṃ ca mūrtitaḥ |
pradhānaviniyogasthas tvām eva viśate budhaḥ ||

und 12, 253, 15:

viditvā sapta sūkṣmāṇi ṣaḍaṅgaṃ ca maheśvaram |
pradhānaviniyogajñaḥ paraṃ brahmānupaśyati ||

Im ersten Falle sind die sieben nach Nīl.: *mahadahaṃkārapañcatanmātrāṇi*, im zweiten: *indriyārthamanobuddhimahattattvākhyāvyaktapuruṣāḥ.*[1]

---

[1] Vgl. Hopkins, p. 173, A. 1.

Daß der Terminus *tanmātra* nur in den spätesten Teilen des Epos vorkommt, hat Hopkins durch den Hinweis auf 1, 90, 13—14 und 13, 14, 202 dargetan.

Noch ein Wort zum Schlusse. Ich stimme im allgemeinen mit Hopkins' Anschauung von der Uneinheitlichkeit der epischen Philosophie überein, wie es jeder Kenner der einschlägigen Stücke tun muß. Aber diese Uneinheitlichkeit schließt nicht aus, daß gewisse Begriffe und Begriffsreihen in der großen Masse der philosophischen Texte immer wieder vorkommen oder immer wieder fehlen. Die Seltenheit des Tanmātrabegriffs, sein Fehlen, wo er zu erwarten wäre, hat uns Hopkins selbst deutlich gemacht. Daher halte ich es für berechtigt, die Stellen, wo er erschließbar scheint, aufs argwöhnischste zu prüfen. Die Meinung des dogmatisch beschränkten, historischer Betrachtung unfähigen Kommentators hat dabei wenig Gewicht. Halten die Stellen dieser Prüfung nicht stand, so wird, scheint mir, angesichts der Unmöglichkeit, Sicheres zu sagen, der geringere Fehler in einer möglichst weitgehenden Leugnung des Tanmātrabegriffs liegen.

Das einheitliche Thema des Dīghanikāya.

(‚Gotama Buddha ist ein Tathāgata'.)

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

XV.

xv ist eine erweiterte Ausführung von xiv. 2. 2 ff. (Nidānakette) und kommt darum für das Grundthema des D. nicht in Betracht.

XVI.

xvi nimmt den Grundgedanken des D. wieder auf und schließt sich eng an xiv an.[1] Es setzt das Thema des konkreten Erscheinens von Tathāgatas in der Welt, das in xiv behandelt wurde, fort und zwar in logisch ganz geschlossener Weise. Nachdem in xiv von dem ersten der sieben dort erwähnten Buddhas, Vipassī, die Geburts-, Jugend- und erste Wirkensgeschichte erzählt ist, berichtet xvi die Geschichte des letzten Wirkens und des Lebensendes des letzten dieser sieben Buddhas, des erhabenen Gotama.[2] Nebenbei ergreift der Verfasser in xvi jede Gelegenheit, auch im einzelnen die Überzeugung zu fördern, daß Gotama ein Tathāgata ist.

Gleich in 1. 2 läßt er den König Ajātasattu zu seinem Minister sprechen: ‚und was der Erhabene dir antwortet, das merke dir wohl

[1] Hängt aber auch mit xv zusammen, so daß xv nicht als Einschiebsel betrachtet werden darf.

[2] Aber auch die Geburts-, Erleuchtungs- und erste Wirkensgeschichte ist, ganz nach dem Schema von xiv, wenigstens angedeutet in xvi. 5. 8, durch die Sätze: *Idha tathāgato jāto; Idha tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho; Idha tathāgatena anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ.* Die Geschichte der Tathāgatas wird dann auch in die Zukunft hinein fortgesetzt, s. zu xvi. 1. 16 f.

und melde es mir, denn Tathāgatas sagen nichts Falsches‘ *(na hi tathāgatā vitathaṃ bhaṇanti).* Sie sagen nichts Falsches, weil einer, der den Heilsweg gegangen ist, *musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭivirato* (ii. 44) ist. Vgl. auch oben p. 209 zu iii. 1. 16—22 etc.

Daß Gotama in xvi. 1. 1 ff. dem Könige Ajātasattu auf eine Frage der hohen Politik Auskunft geben muß und ihn vom Kriege gegen die Vajji zurückhält, wird wohl belegen sollen, daß auf ihn die Worte von ii. 40 zutreffen: . . . *tathāgato* . . . *lokavidū anuttaro purisadammasārathi* . . . *So imaṃ lokaṃ* . . . *pavedeti.* ‚. . . ein Tathāgata, ein Weltkenner, ein unübertrefflicher Lenker unbändiger Menschen . . . Er predigt über (die Verhältnisse?) dieser Welt‘ . . .

In xvi. 1. 12 (= 14; 18; 2. 4; 2. 10; 2. 20; 4. 4; 4. 12) erfahren wir, daß der Erhabene predigte über *sīlaṃ, samādhi, paññā;* d. h.: er predigte den Heilsweg von ii. 40 ff., s. oben p. 206 und 207. Wir würden die lästige Häufigkeit nicht verstehen, mit der dieser Passus in xvi immer wiederkehrt, wenn nicht der Gedanke an das Grundthema des D. uns Aufklärung gäbe: Der Verfasser will immer wieder daran erinnern, daß Gotama die Tathāgata-Lehre verkündet, und verschiedentlich hängt diese nachdrückliche Betonung mit dem unmittelbar Vorangehenden deutlich zusammen, wie ich später im einzelnen zeigen werde (zu xvi. 1. 16 f.; 2. 2; 2. 8; 2. 14 ff.; 4. 3 f.; 4. 8 ff.). xvi schließt sich also eng an die Suttareihe ii—xiii an, die die ausführliche Darlegung des Tathāgata-Heilsweges enthalten.

xvi. 1. 16 f. (= xxviii. 1) spinnt den in xiv behandelten Gedanken von den schon erschienenen Buddhas auch in die Zukunft hinein fort, vorläufig nur ganz allgemein und skizzenhaft.[1] Sāriputta spricht die Überzeugung aus, daß von den Buddhas der Vergangenheit und Zukunft doch keiner dem Gotama Buddha gleiche. Buddha nennt das ein kühnes Wort *(sīhanāda)*[2], da Sāriputta deren Herz und Nieren nicht zu erforschen vermöge und ihr *sīlaṃ* etc. nicht kennte. Sāriputta erwidert, man könne sie doch alle im Hinblick auf den ihnen allen

[1] Deutlicher spricht sich in dieser Hinsicht der Verfasser in xxvi. 25 aus.

[2] Es scheint fast, daß sich auch dieses Wort in xxvi fortsetzt, denn dessen Titel heißt *Cakkavatti-sīhanāda-sutta.*

gemeinsamen *dhamma*, d. h. die Heilsweglehre, abschätzen, und referiert kurz über dieselbe.[1] Sie alle hätten doch sich von den fünf Hemmnissen freigemacht, resp. die zukünftigen würden sich davon freimachen (vgl. ii. 75) etc. Ist auch hierin logisch nicht alles vollkommen klar, so scheint doch Gotama als einer aus der Reihe der Erfüller des Tathāgataweges hingestellt werden zu sollen. Und zur besseren Bekräftigung schickt der Verfasser eine jener erwähnten Wiederholungen des dreifachen Heilswegthemas unmittelbar hinterher (in xvi. 1. 18 = 1. 12, s. oben).

In xvi. 1. 26 zieht Gotama sich ins *suññāgāraṃ*, ins stille Kämmerlein, zurück, zur Versenkung, wie aus M. 8 (i. 46, Z. 8 f.) und 152 (iii. 302, Z. 8 f.) hervorgeht *(Etāni .. rukkhamūlāni etāni .. suññāgārāni, jhāyatha* .. ‚Da sind die Plätze am Fuße der Bäume, da sind die stillen Klausen, gebt euch der Versenkung hin!‘ ..) Was der D.-Verfasser hier andeuten will, ist, daß Gotama D. ii. 67 des Heilsweges erfüllt habe: *vivittaṃ senāsanaṃ bhajati* ‚er sucht eine einsame Unterkunft auf‘ (vgl. auch das unten zu xvi. 3. 41 ff. Bemerkte). Nach dem Schluß von ii. 67 gibt sich der Betreffende da der Versenkung hin. In ii. 75 ff. kommt die Darstellung der Versenkungsstufen. Eine der Errungenschaften der Versenkung ist das ‚göttliche Auge‘ *(dibba cakkhu* ii. 95). Wenn wir nun in xvi. 1. 27 erfahren, der Erhabene habe mit dem *dibba cakkhu* die Gottheiten erschaut, die den Baugrund von Pāṭaligāma inne hatten, wo nach xvi. 1. 26 die Minister Sunīdha und Vassakāra gerade eine befestigte Stadt (Pāṭaliputta) anlegten, so scheint mir deutlich, daß der Verfasser anzudeuten beabsichtigte, dieses Hellsehen des Erhabenen käme von der vorausgehenden Versenkung, und daß er also mit der Angabe von des Erhabenen Eintritt ins *suññāgāraṃ* die folgende Erzählung über die Götterinvasion in den Baugrund von Pāṭaligāma vorbereitete, daß er also nach einem Plane arbeitete, und daß dieser Plan auch hier ist, nachzuweisen, daß Gotama ein Erfüller der einzelnen Stadien des Heilsweges von ii. 40 ff. ist.

[1] Vgl. oben p. 207.

Augenscheinlich vermöge desselben *dibba cakkhu* verkündet der Erhabene dann am Ende von XVI. 1. 28 den zukünftigen Untergang von Pāṭaliputta. S. auch zu XVI. 2. 6 + 7. Vgl. auch XVIII. 1 ff. Auch in XXIV. 1. 7—10 und 1. 13 f. weist sich der Erhabene als Besitzer des *dibba cakkhu* aus, indem er der Nacktgänger Korakkhattiya und Kandaramasuka baldigen Tod prophezeit. In XVI. 6. 11; 15 und 21 besitzt Anuruddha das himmlische Auge.

In XVI. 1. 33 setzt der Erhabene ohne Boot oder Floß über den Ganges. Damit soll augenscheinlich wieder bewiesen werden, daß er die Errungenschaft des Tathāgata-Weges besaß, die in II. 87 *iddhi* heißt: *udake pi abhijjamāno gacchati seyyathā pi paṭhaviyaṃ ākāse pi pallaṅkena kamati seyyathā pi pakkhī sakuṇo* ‚auf dem Wasser wandelt er ohne einzusinken wie auf dem Erdboden und er schwebt behaglich sitzend durch die Luft wie der beschwingte Vogel'. Vgl. auch zu XI, oben p. 213.

In XVI. 2. 2: *Taṃ idaṃ bhikkhave dukkhaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ . . dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ* etc. ‚Bhikkhus, diese hehre Wahrheit vom Leiden habe ich nun erschaut und die von der Entstehung des Leidens' etc. soll Gotama dann dargestellt werden als der Erfüller von II. 97: *So idaṃ dukkhan ti yathābhūtaṃ pajānāti ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ pajānāti* . . . (S. ferner D. IX, 29.) Auch das Wort *yathābhūtaṃ* steht in XVI in der Gāthā des folgenden § 3 *Catunnaṃ ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ adassanā.* Das *Taṃ idaṃ* von XVI. 2. 2 aber knüpft gleichzeitig auch an *Taṃ idaṃ bhikkhave tathāgato pajānāti* von II. 36 (s. oben p. 203) an, der Verfasser suggeriert dem Hörer also schon durch die zwei Worte *Taṃ idaṃ* die Idee, daß der erhabene Gotama der Tathāgata sei. Um es aber ja recht deutlich einzuprägen, wiederholt er unmittelbar danach in XVI. 2. 4 wieder das dreifache Thema des Tathāgata-Heilsweges (vgl. oben p. 277).

In XVI. 2. 6 + 7 unterhalten sich Ānanda und Buddha über das Schicksal *(gati)* einer Anzahl eben Verstorbener im Jenseits. Diese beiden Paragraphen erbringen einen neuen, und zwar den bündigsten, Beweis für Gotamas *dibba cakkhu* und damit für seine Tathāgata-

Natur, denn gerade daß man mit dem *dibba cakkhu* die Schicksalswege der Verstorbenen im Jenseits überblicken könne, ist in ii. 95 hervorgehoben *(So dibbena cakkhunā . . sugate duggate yathākammūpage satte pajānāti).*

In xvi. 2. 8f. geht die Behandlung dieses Themas weiter. Buddha sagt dem Ānanda, wie sie, die Jünger, über ihre *gati* im Jenseits sich selbst ein Urteil bilden könnten, indem sie nämlich glaubten an den Buddha, die Lehre und die Gemeinde, d. h., wie ausdrücklich hinzugefügt wird, glaubten, daß der Erhabene (d. h. Gotama) sei *arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato* etc. = ii. 40 (mit anderen Worten also, daß er der Tathāgata von ii. 40 sei), daß der Erhabene den *dhamma* (d. i. die Heilsweglehre von ii) wohl verkündet habe (was wieder bedeutet, daß er der *Tathāgata . . . satthā* von ii. 40 sei), und daß die Jüngergemeinde auf dem richtigen Wege des zum *samādhi* führenden *sīla* sei (d. h. daß Gotamas Jünger Tathāgata-Jünger seien). Den Beweis, daß Gotama, wie in ii der Tathāgata, seine Jünger auf diesen richtigen Heilsweg weist, soll auch xxix. 22 ff. erbringen: 22 ‚Cunda, darum sollt ihr euch daran genügen lassen, daß das Gewand, welches ich euch bestimmt habe, Kälte und Hitze abhält . . . und daß die Almosenspeise, die ich euch erlaubt habe, euren Körper erhält‘ (was ii. 66 entspricht; vgl. auch xvi. 4. 17 ff.) . . ; in 23 verurteilt er das Handeln im Gegensatz zu den vier ersten Verboten von ii. 43 f.; in 24 empfiehlt er aufs neue die Versenkungsstufen. Die ganze Erörterung von xvi. 2. 8 spitzt sich wieder auf den Tathāgata-Beweis zu. Der Anfang von § 8 macht das ja auch ganz klar: ‚Kommt nicht jedesmal, wenn jemand stirbt, mit der Frage nach seinen weiteren Schicksalen zum Tathāgata gelaufen, orientiert euch im Spiegel des *dhamma!*‘ Gotama sagt also eben im Hinblick auf diese Fähigkeit des *dibba cakkhu* und auf seine Lehre selbst ausdrücklich, daß er der Tathāgata sei. Zu größerer Deutlichkeit folgt unmittelbar auf diese Erörterung in 2. 10 wieder das dreifache Heilswegthema (vgl. oben p. 277).

In xvi. 2. 12 empfiehlt der Erhabene dann den Bhikkhus, daß sie ernst besonnen *(sata)* und vollbewußt *(sampajāna)* ihr Leben führen

sollen, d. h. er verweist sie auf *sati-sampajañña* des Tathāgata-Heilsweges von II. 65. Die Einzelheiten von XVI. 2. 12 sind wörtlich = II. 65. Vgl. auch XVI. 2. 23 etc.

Die Geschichte in XVI. 2. 14ff. von der doppelten Einladung des Gotama durch eine im damaligen Indien so bedeutende Person wie die Hetäre Ambapālī und durch die aristokratischen Licchavi, die nach 2. 17 herrlich wie die Tāvatiṃsa-Götter waren, und das Sichreißen beider Parteien um den Gotama hat wie alles über Ehrungen des Tathāgata in XVI (namentlich gegen den Schluß hin) Gesagte wohl den Zweck zu zeigen, wie sehr es sich lohnt, ein Tathāgata zu sein, und also recht eindringlich zur Verfolgung des Tathāgata-Heilsweges anzuregen (vgl., was ich oben p. 200 darüber schon gesagt habe). Und um zu beweisen, daß dieser so geehrte Gotama der Tathāgata ist, wird in 20 wieder berichtet, daß er über das dreifache Heilswegthema predigte (vgl. oben p. 277).

XVI. 2. 23 ist durch die Worte *sato sampajāno* an 2. 12 + 13 angeschlossen (s. oben p. 280—81; es wird in 23 berichtet, der Erhabene sei von einer ernsten Krankheit befallen worden, er habe sie aber *sato sampajāno* ertragen (was besagt, daß er die Krankheit als weiter nichts als eine empirische Erscheinungsform betrachtete). D. h. wieder: er besaß selbst die Eigenschaften (von II. 65), die er predigte, er war ein wirklicher Tathāgata. Bei einer anderen Gelegenheit kommt dasselbe noch einmal (XVI. 4. 20). Vgl. auch 2. 12; 3. 10. In 2. 26 empfiehlt er auch Ānanda und den anderen, *sampajāno* und *satimā* zu sein. D. h., er spornt hier ausdrücklich zur Tathāgata-Nachfolge an.

In XVI. 2. 25 weist der Erhabene den Ānanda an, statt seiner Person die von ihm, dem ‚Tathāgata', gegebene Lehre für die Zukunft als die Autorität anzusehen. Der Gedanke ist also derselbe wie in XVI. 2. 8f. und knüpft daran an. In XVI. 3. 51 und 6. 1 kehrt dann der Gedanke nochmals wieder. Über den Sinn dieser Weisungen ist oben p. 200 gesprochen. Um die Lehre für die Zukunft ganz klar und unverfälscht sicherzustellen, rekapituliert Buddha ihren Inhalt in XVI. 3. 50 und in XXIX. 17, resp. läßt sie durch Sāriputta rekapitulieren in XXXIII. 1. 7ff. und XXXIV und weist (resp. Sāriputta weist) die Bhik-

khus an, sie sorgfältig sich zu merken und zu pflegen *(sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā* . . . xvi. 3. 50) und sich auf die Lehrelemente in dieser vorgetragenen Form zu einigen, aber keine Verschiedenheiten der Meinung darüber aufkommen zu lassen *(Tattha sabbeh' eva saṃgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ* xxix. 17; xxxiii. 1. 7 ff.). Dieses Verbum *saṃgāyati* stößt uns wieder auf im sogenannten ersten Konzilbericht C. V. xi. 1 *(dhammañ ca vinayañ ca saṃgāyāma)*, wie umgekehrt der sogenannte Bericht über ein angebliches zweites Konzil in C. V. xii ein Beispiel für das *vivadanaṃ* ist. Wenn *saṃgāyati* die revidierende Tätigkeit eines Konzils bedeutete, dann würde der Verfasser von C. V. xi sicherlich nicht verfehlt haben darauf hinzuweisen, daß der Meister selbst solche Konzile gefordert habe. Maßregeln zur Sicherung der Überlieferung von Dhamma und Vinaya gibt Buddha auch in xvi. 4. 8. Vgl. auch unten zu xvi. 6. 5. Es ist sehr bezeichnend, daß Gotama sich in xvi. 2. 25 wieder direkt Tathāgata nennt: ‚Ich habe die Lehre verkündet, ohne ein Drinnen und Draußen zu unterscheiden, der Tathāgata hat bei der Verkündigung seiner Lehrsätze keine verschlossene Hand gehabt'. In 2, 25 vergleicht Buddha ferner seinen, des ‚Tathāgata', Körper mit einem wackligen Karren, der nur mit Hilfe von Stricken (?) etc., also auf künstelnde Weise, zusammengehalten werde. Diese Bemerkung scheint als Hindeutung auf die Worte von ii. 83 von der Erkenntnis der Hinfälligkeit des Körpers gemeint zu sein. Und noch in anderer Beziehung erklärt Buddha der Tathāgata zu sein: er habe die Aufhebung aller Gefühle, die Geisteskonzentration, die alle empirischen Wahrnehmungen ignoriere *(animitta)*, erreicht (d. h., er habe die erlösende Erkenntnis), und sein alter Körper komme also gar nicht mehr in Betracht *(phāsukato . . . tathāgatassa kāyo)*. Das ist eine Hindeutung auf ii. 97, wonach durch die erlösende Erkenntnis, die am Ende des Tathāgata-Heilswegs liegt, auch die weltliche Schwäche des Seinsglaubens *(bhavāsava)* beseitigt wird. Vgl. auch zu i. 3. 73 oben p. 204. Was er sonst in xvi. 2. 25 noch sagt, ist vom Tathāgata-Gedanken aus leicht verständlich: ‚Wer den Gedanken hat 'Ich will der Leiter einer Bhikkhu-Gemeinde sein' . . ., der mag betreffs der Bhikkhu-

Gemeinde noch Anordnungen treffen. Was aber in aller Welt sollte der Tathāgata noch betreffs der Bhikkhu-Gemeinde bestimmen?' Alles Nötige hat er ja in der Heilswegpredigt (II. 40 ff.) gesagt. Wer außerdem bis ans Ende des Heilsweges gegangen ist und die erlösende Erkenntnis erreicht hat, also ein Tathāgata ist, für den ist ja alles Empirische, also auch die sogenannte Bhikkhu-Gemeinde, Schall und Rauch. Auf die Lehre *(dhamma)* als auf die alleinige ‚Zuflucht' der Jünger verweist also Buddha in § 26 den Ānanda (wie in XXVI. 27 die Bhikkhus insgesamt), und außerdem auf das eigene Streben nach ernstem Sichbesinnen und Vollbewußtheit, die eben erst bewiesenen Tathāgata-Eigenschaften des Gotama selbst (vgl. zu 2. 23).

In XVI. 3. 3 ff. nimmt der Beweis, daß Gotama der Tathāgata sei, direkt die Form einer logischen Schlußfolgerung an. Der erhabene Gotama spricht da zu Ānanda: ‚Wer die vier Grundlagen übernatürlicher Kräfte (vgl. II. 87 der Heilskarriere) gelegt hat, kann, wenn er will, auf eine Weltperiode seine Lebensdauer ausdehnen. Der Tathāgata hat sie nun gelegt. Er kann also seine Lebensdauer so lange ausdehnen'. Hier beabsichtigt der Verfasser, in recht feiner Weise, den Hörer zu veranlassen, selbst den Gedanken logisch fortzuspinnen und die Anwendung auf Gotama Buddha zu machen. Ein geschicktes Mittel, der Erzählung die innere Anteilnahme der Hörer zu sichern, Spannung hervorzurufen. Jeder soll hier von sich aus ganz unwillkürlich bestätigen, daß G. ein Tathāgata ist. Jeder wird, meint er, weiterfolgern: ‚Also kann unser erhabener Gotama sein Leben weiter ausdehnen'. Auch Ānanda hätte die Folgerung zu Ende führen können und sollen. Er tat es nicht. Warum nicht? Ānandas Persönlichkeit benutzt der Verfasser als Demonstrationsobjekt, um die Begriffsstützigkeit gegenüber dem Nachweis von Gotamas Tathāgataschaft vor Augen zu führen und auch die Folgen, die solche nach sich zieht. Noch ein zweites und noch ein drittes Mal läßt der Verfasser den Erhabenen dem Ānanda den Syllogismus Wort für Wort vorsprechen. Man merkt deutlich, wie viel Gewicht er darauf legt. Umsonst, Ānanda ist vernagelt. Er versteht nicht, was gemeint ist, weil er selbst noch kein Tathāgata *(arahā)* ist. Daß

er den Heilsweg noch nicht zu Ende gegangen war, ist ja ein vom Autor in D. xvi noch öfter ausgesprochener Gedanke, der dann auch in den ‚Konzil'-Bericht des C. V. übergegangen ist. Was diese Rückständigkeit Ānandas für Folgen für ihn hatte, erfahren wir später. Und in 3. 40 läßt der Verfasser den Erhabenen dem Ānanda eine herbe Rüge für diese Verständnislosigkeit aussprechen: . . . *tuyh' ev' etaṃ dukkataṃ tuyh' ev' etaṃ aparaddhaṃ* ‚es ist ganz allein deine Schuld!'

xvi. 3. 4 und 3. 5 schließt mit der Bemerkung, Ānanda hätte nicht eingesehen, worauf es ankam, weil Māra Besitz von seinem Geiste ergriffen hatte. Māra wünschte nämlich, daß Gotama nun sterben sollte, denn Māra selbst spricht in xvi. 3. 7 ff. diesen Wunsch dem Erhabenen aus. Der Verfasser beweist hier wieder die Identität des Tathāgata und des Gotama, denn während in 3—5 vom Weiterleben des Tathāgata die Rede gewesen ist, richtet in 7 in deutlichem Zusammenhang damit Māra an den ‚Erhabenen' die Bitte, nicht weiterzuleben. Zugleich gibt er dem Gotama das Zeugnis, daß er die Lehre verkündet und viele Nachfolger gewonnen habe, d. h., er bestätigt, daß Gotama auch ein erfolgreicher *satthā* (vgl. ii. 40) des Tathāgata-Heilsweges gewesen ist, und daß der fromme Wandel, soweit Götter und Menschen wohnen, von ihm gut verkündet sei *(brahmacariyaṃ . . . yāva devamanussehi suppakāsitaṃ)*. Vgl. *satthā devamanussānaṃ* und . . . *brahmacariyaṃ pakāseti* von ii. 40.

Was Ānandas Erkenntnis verschlossen blieb, daß Gotama der Tathāgata sei, das spricht dann als Abschluß dieser ganzen Partie Gotama selber aus: *Appossukko tvaṃ pāpima hohi, na ciraṃ tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati.*

In 10 bestätigt er dann wieder durch die Tat, daß er der Tathāgata ist, er zeigt sich wieder *sato sampajāno* (vgl. ii. 65), wie in xvi. 2. 23 etc., s. oben p. 281. Das, worauf sich diese Besonnenheit und Klarbewußtheit erstreckt, ist hier die empirische Erscheinungsform oderAnschauungsform ‚Leben' *(āyusaṃkhāra)*, die er eben vermöge dieser besonnenen Klarbewußtheit als bloße ‚Vorstellung' beurteilt und annulliert, aufgibt *(ossaji)*. Für oberflächliche Betrachtung liegt hier ein Gegensatz zu 2. 23 vor. In 2. 23 zeigt der Erhabene

sich als *sato sampajāno* gerade umgekehrt dadurch, daß er sich auf den *jīvitasaṃkhāva* stellt *(adhiṭṭhāya)*, d. h. die Vorstellung ‚Leben' festhält. Aber dort in 2. 23 gibt er dieser Vorstellung gegenüber die Vorstellung ‚Krankheit' auf, und nur auf dieses Aufgeben bezieht sich *sato* und *sampajāno*. Ein Widerspruch besteht nicht, in beiden Fällen handelt es sich um das Sich-Emanzipieren von einer empirischen Anschauungsform, und die Fähigkeit dazu kennzeichnet eben den Tathāgata. xvi. 3. 10 knüpft auch an den Ausspruch von xvi. 2. 25 an, daß des Tathāgata Körper ‚leicht', d. h. irrelevant, null und nichtig werde, wenn er die Wahrnehmungsbilder ignoriere und in Geisteskonzentration eingetreten sei.

Das Erdbeben und der Donner in xvi. 3. 10 sind honoris causa in Szene gesetzt und nach oben p. 200 zu beurteilen. In 3. 17—20 stößt uns dann der Verfasser der Sicherheit wegen noch mit den Köpfen darauf, daß es der Tathāgata-Charakter des Gotama ist, der durch Erdbeben und Donner attestiert und geehrt werden soll.

In xvi. 3. 21 ff. erklärt der Buddha, in allen den achterlei Versammlungen, unter denen außer menschlichen auch die Versammlungen der Götter des Reiches der vier göttlichen Weltherrscher, der Tāvatiṃsa-Götter, der Māras und der Brahmās genannt werden, gepredigt zu haben *(dhammiyā kathāya sandassemi . . .)*. Dieser Passus soll beweisen, daß Gotama *satthā devamanussānaṃ* ist wie der Tathāgata von ii. 40. Die folgenden Paragraphen, über die acht Stufen des Überwindens und die acht Stufen der Loslösung, sagen uns dann, was Buddha predigt, nämlich Konzentration und Loslösung (Erlösung), d. h. also dasselbe, was im Heilswegschema von ii. 40 ff. gelehrt ist. Das heißt also wieder: Buddha ist der Tathāgata von ii. 40.

Nachdem dann in xvi. 3. 37 der erhabene Gotama nochmals die Tatsache von 3. 10 und seine Tathāgataschaft dem Ānanda ausdrücklich konstatiert hat mit den Worten *Idān' eva kho Ānanda ajja tathāgatena . . āyusaṅkhāro ossaṭṭho* ‚Ānanda, eben jetzt hat der *tathāgata* die Anschauungsform „Leben" aufgegeben' (nachdem er im vorhergehenden Absatz *ahaṃ* gebraucht hat!), da begreift Ānanda endlich, daß Gotama der Tathāgata ist, erinnert sich dabei, was der Meister

ihm betreffs der Fähigkeit eines Tathāgata, sein Leben zu verlängern, gesagt hat, und bittet ihn nunmehr (in 38), eine Weltperiode lang am Leben zu bleiben. Gotama lehnt ab, nicht aber ohne nochmals zu konstatieren, daß er der Tathāgata ist: *mā tathāgataṃ yāci* ‚bitte nicht den Tathāgata!' In xvi. 3. 40 fragt dann Gotama auf den Einwurf des Ānanda, daß er selbst, der Erhabene, ihm doch gesagt habe, ein Tathāgata sei zu solcher Lebensverlängerung im Stande, auffälliger Weise: *saddahasi tvaṃ Ānanda?* ‚Glaubst du denn (nun mit einem Male,) Ānanda?' Jetzt, bei meiner Auffassung, wird es ganz klar, was der Buddha mit dieser Frage meint: ‚Glaubst du denn meinen Worten, daß ich ein Tathāgata sei?'[1] ‚Ja, Herr'. ‚Ānanda, dann ist es ganz allein deine Schuld, daß du den Tathāgata nicht damals schon gebeten hast'. In xvi. 3. 41 ff. zählt dann Buddha eine lange Liste von Örtlichkeiten und Gelegenheiten auf, wo er dem Ānanda schon denselben Wink gegeben habe und wo Ānanda nicht darauf eingegangen sei. Wer meiner Erklärung fern steht, der muß diese so oftmalige Wiederholung unsäglich albern und langweilig finden. Für mich besagt sie, wie wichtig dem Verfasser dieser Punkt war. Die Aufzählung hat aber wohl auch noch einen speziellen Zweck. Alle diese Aufenthaltsorte sind Berge, Bergabhänge, Höhlen, Wälder, Parks. Hierzu ist auch zu ziehen xxv. 4 und 21 *Bhagavā araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevati.* Nun heißt es in ii. 67, daß der mit sittlicher Zucht, Wachsamkeit usw. ausgerüstete Bhikkhu eine weltentrückte Wohnstätte aufsuche: die Einöde, den Platz am Fuße eines Baumes, einen Berg, eine Schlucht, eine Berghöhle usw. Der Verfasser belehrt uns also wiederum, daß Gotama Buddha selbst die Vorschriften des Heilswegschemas befolgt, d. h. ein Tathāgata ist. Vgl. zu xvi. 1. 26, oben p. 278. Vgl. auch unten zu xxi. 1. 1.

Die Worte *saddahasi tvaṃ Ānanda* hängen außerdem auch zusammen mit *So taṃ dhammaṃ sutvā tathāgate saddhaṃ paṭilabhati* von ii. 41. Gotama steht also wieder in Parallele mit dem Tathāgata von ii. 40.

[1] Vgl. das über den Unglauben des Sunakkhatta (xxiv. 1. 8) oben p. 199 Anm. 1, Bemerkte.

xvi. 3. 50 rekapituliert Buddha vor den eigens dazu zusammenberufenen Bhikkhus die Hauptpunkte seiner Lehre. Dieser Paragraph ist ein neuer Beleg dafür, daß Gotama der lehrende *Tathāgata* von ii. 40 ist. Vgl. das oben p. 281 zu xvi. 2. 25 etc. Bemerkte.

In 3. 51 ermahnt er sie zum Schluß, achtsam der (Tathāgata-) Lehre zu folgen, da der Tathāgata selbst in drei Monaten abscheiden werde. 50 + 51 ist zu beurteilen nach oben p. 200. Vgl. auch xvi. 2. 25 etc., oben p. 281.

xiv. 4. 1. Der Erhabene konstatiert wieder, daß er der Tathāgata sei, indem er, auf Vesālī zurückblickend, zu Ānanda sagt: ‚Das ist des Tathāgata letzter Blick auf Vesālī gewesen'.

Wie xvi. 4. 2 an das Grundthema des ganzen D. angeschlossen ist, habe ich schon oben p. 205 gesagt.

In 4. 3 und 4 folgt zur weiteren Bestätigung wieder die Angabe, daß er über das dreifache Thema der Heilswegpredigt gepredigt habe. Vgl. oben p. 277.

In 4. 8 ff. läßt der Verfasser den Buddha Maßregeln zur Reinhaltung seiner Lehre anordnen, was nach oben p. 200 zu beurteilen ist (vgl. auch p. 281 zu xvi. 2. 25), und in 4. 12 gibt er wieder einmal den Grundriß dieser Lehre *iti sīlaṃ iti samādhi iti paññā* (vgl. oben p. 277).

Es folgt dann in 4. 17 ff. die Geschichte vom Schweinefleischessen beim Schmied Cunda.[1] *sūkaramaddava*, das Cunda dem Erhabenen vorsetzte, scheint mir weich, faulig gewordenes Schweinefleisch zu bedeuten. Das Schweinefleisch ist schon an sich nicht leicht zu verdauen, verdorbenes kann dem Magen eines Achzigjährigen natürlich erst recht verderblich werden, und es macht also jedenfalls keine Schwierigkeiten, dem Verfasser zu glauben, daß Buddha an den Folgen dieser Mahlzeit gestorben sei, wenn das des Verfassers Meinung war, was mir indessen keineswegs ausgemacht scheint, da er nichts Derartiges ausdrücklich sagt, vielmehr umgekehrt den Buddha in 4. 19 sagen läßt, daß niemand außer dem Tathāgata solches Fleisch

[1] Warum der Versuch, in *sūkara-maddavaṃ* ein Pilzgericht zu sehen, abgelehnt werden muß, wolle man in meiner D.-Übersetzung p. 222 f. nachlesen.

vertrüge. Was veranlaßte nun aber den Buddha, den ,erlesenen (*paṇīta*) Speisen', die sonst noch aufgetragen wurden, dieses jedenfalls bedenkliche Schweinefleisch vorzuziehen (*Yan te Cunda sūkaramaddavaṃ paṭiyattaṃ tena maṃ parivisa* ,Cunda, das faule Schweinefleisch, das du zugerichtet hast, das trage mir auf!')?

Ich glaube erstens, gerade die Unappetitlichkeit des schon fauligen Stückes. Es bleibt dann natürlich nicht sehr wahrscheinlich, daß diese Geschichte wirklich passiert ist, denn man wird dem wackeren Schmied nicht zutrauen wollen, daß er einen Gast wie den erhabenen Buddha schäbigerweise mit verdorbenem Fleisch hätte bewirten wollen. Die ganze Geschichte wird dann vielmehr eine tendenziöse Konstruktion des Verfassers sein, zu dem bestimmten Zweck erfunden, eine weitere Tathāgata-Eigenschaft Buddhas zu erweisen. In ii. 42 heißt es von dem, der sich auf dem Heilswege befindet, daß er unter anderem mit allem zufrieden (*santuṭṭho*) sei; und in ii. 66 wird diese Zufriedenheit dahin erklärt, daß er sich an jeder Almosenspeise genügen lasse, wenn sie ihm nur den Bauch fülle (*kucchiparihārikena piṇḍapātena)*. Der Verfasser unserer Stelle hat, scheint es mir, an Buddha diese Tathāgata-Genügsamkeit in besonders hohem Grade nachweisen wollen. Vgl. die Anführung aus xxix. 22 oben p. 280 zu xvi. 2. 8. Eine Genügsamkeit Buddhas auf geistigem Gebiete, die aber auch *santuṭṭhitā* heißt, wird xxviii. 21 erwähnt: ,Herr, es ist etwas Wunderbares um des Tathāgata Bescheidenheit und Genügsamkeit, daß er, obwohl so groß an Kräften, sich doch nicht in Szene setzt'. Zweitens will der Verfasser wohl zugleich die Wundermacht des Tathāgata, die D. ii. 87 entspricht,[1] erweisen, darum läßt er den Buddha in xvi. 4. 19 ausdrücklich hinzufügen, den übrig gebliebenen Rest dieses Fleisches möge Cunda verscharren, denn einem anderen Wesen als einem Tathāgata würde es nicht bekommen. Für die Richtigkeit meiner Auffassung spricht, daß in 22 ff. als Pendant eine Trinkgeschichte folgt, die sich ebenfalls als Beleg

[1] Was in D. ii. 87 an Äußerungen der *iddhi* angeführt ist, das stellt nur eine Beispielaufzählung, keine Aufzählung aller möglichen Fälle dar, vgl. das zu D. xxiv Bemerkte.

für Buddhas Genügsamkeit deuten läßt und zugleich als Beweis für Buddhas Wundermacht von Ānanda aufgefaßt wird. 4. 20: Der Erhabene kam allerdings vorderhand mit dem Leben davon (insofern bewährte er seine Wundermacht), aber er wurde krank (so schlimm war die Speise!), was vielleicht gerade die Stärke seiner Wundermacht in um so helleres Licht setzen soll, die Schmerzen ertrug er indessen *sato sampajāno* (vgl. II. 65), worüber ich oben p. 281 zu XVI. 2. 23 schon gesprochen habe.

In XVI. 4. 22 ff. folgt, wie vorhin erwähnt, eine Geschichte, die Buddhas Tathāgata-Genügsamkeit (II. 42) vielleicht auch für das Trinken erweisen soll. Er bittet Ānanda, ihm Wasser zum Trinken zu holen. Ānanda erwidert, der nahe Bach sei aufgerührt und trübe, weil soeben eine Karawane von fünfhundert Wagen durchgefahren sei. Ohne diese Antwort eines Wortes zu würdigen, wiederholt Buddha seine Aufforderung noch zweimal. Schließlich gehorcht Ānanda und holt das Wasser. Als Ānanda an den Bach kam, war das Wasser durch ein Wunder plötzlich klar geworden. Das war eine Äußerung der Tathāgata-Wunderkraft, die in II. 87 *iddhi* heißt. Auch Ānanda bestätigt das. In 25 kommt ihm bei dieser Wahrnehmung der Gedanke *Acchariyaṃ vata bho abbhutaṃ vata bho tathāgatassa mahiddhikatā* . . . ‚Wunderbar und erstaunlich ist doch des Tathāgata große Wunderkraft‘.

Es scheint fast, als solle außerdem dem armen Ānanda hier wieder ein Makel angehängt werden: daß er nicht schon vorher sich sagte, der Erhabene wäre Tathāgata und würde also das schmutzige Wasser zu verwandeln vermögen, und daß er erst die zweimalige Wiederholung der Aufforderung abwartete, ehe er ihr folgte. Ānanda war, wie oben bemerkt, so zurück, daß er von den Errungenschaften eines Tathāgata wenig Ahnung hatte. Der D.-Verf. stellt ihn in dieser Beziehung als belehrenden Gegensatz zum Tathāgata Gotama hin.

Die folgende Geschichte vom Malla Pukkusa, 4. 26 ff., ist augenscheinlich durch die Fünfhundert-Wagen-Episode, die Pukkusa in 4. 27 erzählt, an die eben besprochene Geschichte geknüpft. Pukkusa spricht bewundernd von der Tiefe der Konzentration der Weltent-

sagenden; sein Lehrer Āḷāra Kālāma habe einmal eine vorbeifahrende Karawane von fünfhundert Wagen weder gesehen noch gehört. Der Erhabene erwidert, das sei noch gar nichts, er selbst habe einmal nichts davon gemerkt, daß es in Strömen regnete, blitzte und donnerte, und daß nahe bei ihm zwei Bauern und vier Ochsen vom Blitze erschlagen wurden. Der Sinn dieser an sich recht läppischen Geschichte ist wiederum klar. Gotama Buddha soll erwiesen werden als Virtuos in dem in II. 75 ff. dargelegten *samādhi*, d. h. als Tathāgata, und dieser Nachweis soll noch verstärkt werden durch die Übertrumpfung des vorausgeschickten Berichtes von der Tiefe der Versenkung eines anderen Meisters der Meditation.[1]

Höchst interessant ist dann die dieser Versenkungsgeschichte unmittelbar folgende, an sich wieder sehr alberne Geschichte von den goldenen (?)[2] Zeugstücken, die Pukkusa dem Erhabenen schenkte, deren Glanz aber vom Körperglanze des Erhabenen überstrahlt wurde (4. 35 ff.). Ānanda ruft in 4. 37 hingerissen aus: *Acchariyaṃ bhante abbhutaṃ bhante yāva parisuddho bhante tathāgatassa chavivaṇṇo pariyodāto* ‚Wunderbar ist es, Herr, und erstaunlich, wie glänzend rein und strahlend hell das Äußere des Tathāgata ist!‘ Er stellt also seine Tathāgata-Natur fest, und das läßt vermuten, daß hierdurch wieder eine Stelle von II belegt werden soll. Wir suchen danach, da eben von Versenkung die Rede war, in der Darlegung der vier Stufen der Versenkung in II. 75—82. Da heißt es von dem, der die höchste, vierte Stufe der Versenkung erreicht hat: *So imam eva kāyaṃ parisuddhena cetasā pariyodātena pharitvā nisinno hoti* ‚Er sitzt da seinen Körper durchdrungen habend mit dem glänzend reinen und strahlend hellen Geiste‘.

In II. 82 heißt es weiter: *Seyyathā pi . . puriso odātena vatthena pārupitvā nisinno assa* . . . ‚Gerade wie wenn jemand mit

[1] Er hatte es M. 26 (I. 164) bis zum Stadium der Annahme von ‚nicht irgend etwas‘ gebracht.

[2] Falls *siṅgī* wirklich eine Art Gold bedeutet. Es könnte, da skr. *śṛṅga* auch den Elefantenzahn bezeichnet, eventuell ‚elfenbeinweiß‘ bedeuten, was in gewisse Beziehung viel besser passen würde.

einem weißen Gewande angetan dasitzt' . . . (*odāta* ,weiß' ist dem *pariyodāta* von XVI. 4. 37 enger verwandt als ich in der Übersetzung zum Ausdruck bringe). Dieses ,Gewand' mag dann die Phantasie des Verfassers bei der Gestaltung der Pukkusa-Geschichte auch mit beeinflußt haben. Es folgt im letzten Absatze von 4. 37 dann noch die ausdrückliche Feststellung, daß es der Tathāgata ist, dessen Körper so strahlend wird.

In XVI. 4. 40 und 5. 1 legt Buddha sich nieder *sato sampajāno*. Er erfüllt also II. 65: . . . *gate ṭhite nisinne sutte jāgarite . . . sampajānakārī hoti*, wenigstens dem Gedanken nach, wenn auch die Worte hier nicht übereinstimmen.

In XVI. 5. 2 ,ehren' die Zwillings-Sālabäume den ,Tathāgata', der sich unter ihnen niedergelegt hat, indem sie außer der Zeit blühen und ihn mit Blüten überstreuen. Und es regnet ,ehrenhalber' vom Himmel rote Mandārava-Blüten und Sandelpulver etc. Daß selbst die Natur und der Himmel einen Tathāgata so ehrt, soll wieder die Tathāgata-Karriere empfehlen (vgl. das oben p. 200 Gesagte). Es geht denn auch in diesem Sinne der Anfeuerung weiter, Buddha erklärt dem Ānanda: *Yo kho Ānanda bhikkhu . . . dhammānudhammapaṭipanno viharati . . . so tathāgataṃ sakkaroti* ,in Wahrheit aber ehrt der Bhikku . . . den Tathāgata, der seiner Heilslehre folgt'. *Tasmāt ih' Ānanda dhammānudhammapaṭipannā viharissāma . . . ti evaṃ hi vo Ānanda sikkhitabbaṃ* ,Darum müßt ihr, Ānanda, euch Mühe geben, die Heilslehre zu befolgen'.

In XVI. 5. 4 f. wird der Tathāgata (5. 5) dann ferner durch den Besuch der Gottheiten der zehn Weltsysteme geehrt. Der Sinn davon ist derselbe wie von XVI. 5. 2. Aber XVI. 5. 4 besagt noch mehr. Die dabei gesprochenen Worte der Götter *Kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā* (auch wieder in 5. 24) verknüpfen nämlich diese Stelle mit II. 40 *Idha . . . tathāgato loke uppajjati arahaṃ sammāsambuddho* und bringen dem Hörer den Gedanken eindringlich nahe, daß das, was in II. 40 hypothetisch ausgesprochen ist, in der Person des erhabenen Gotama sich erfüllt hat. Ja, die Götter sagen es rund heraus: *ajja ca rattiyā pacchima-yāme*

tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati ‚und in der letzten Nachtwache dieser Nacht wird der Tathāgata abscheiden'. Sogar Götter bestätigen, daß Gotama der Tathāgata ist, das ist der Sinn dieser Partie.

Indem Buddha diese Worte versteht (5. 5 und 6) und dem Ānanda in 5. 6 diese Gottheiten beschreibt, wie er sie sieht, beweist er, nebenbei bemerkt, daß er das ‚himmlische Gehör' (die *dibbā sotadhātu* von II. 89 vgl. oben zu XIV) und das ‚himmlische Auge' (*dibbaṃ cakkhu* vgl. zu XVI. 1, 27 oben p. 278) besitzt, also II. 95 erfüllt.

XVI. 5, 7 ist dann durch die mit 5. 5 identischen Worte *tathāgataṃ dassanāya* an die vorhergehende Partie angeknüpft. Ānanda bemerkt, früher seien nach der Regenzeit immer aus allen Himmelsgegenden Bhikkhus gekommen, um den Tathāgata zu besuchen, damit sei es nun aus. Natürlich auch als Ehrung des Tathāgata vom Verfasser gedacht und dementsprechend zu beurteilen.

In XVI. 5. 8 hebt Buddha hervor, was Gläubige nach seinem Tode durch Besuch statt seiner ehren würden: die Stätte, wo der Tathāgata geboren sei, die, wo er die Erleuchtung gewonnen habe, die, wo er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt habe, und die, wo er ins Nibbāna eingegangen sei. Also Ehrung des Tathāgata sogar nach seinem Tode.

In 5. 10 fragt Ānanda: ‚Was sollen wir mit dem Leichnam des Tathāgata anfangen?' Buddha verweist ihn, wie so oft in XVI, von seiner sterblichen Persönlichkeit auf die Sache, den Tathāgata-Heilsweg: ‚ihr, Ānanda, ringet nach dem Heile!' (zu beurteilen nach oben p. 200). ‚Es gibt kluge Khattiyas und Brahmanen . . ., die werden dem Leichnam des Tathāgata Ehren erweisen.' Also Tathāgata-Ehrung, und zwar zu dem Zweck, von ihr die Gedanken anfeuernd hinüberzuleiten auf den Heilsweg (worüber zu vgl. oben p. 200).

Nach 5. 11 sollen dem Leichnam des Tathāgata dieselben Ehren zuteil werden wie einem Cakkavattī, und nach 5. 12 ist nicht nur dem Tathāgata ein Thūpa zu errichten, sondern sogar jedem Jünger. Also wieder Erwähnung der Ehren zum Zweck der Propaganda (vgl. oben p. 200).

In 5. 13 sucht der Verfasser durch Darlegung der abschreckenden negativen Kehrseite zur Befolgung des Tathāgata-Heilsweges anzuspornen (vgl. oben p. 200). Er schildert die Trauer eines Jüngers, der zu spät einsieht, daß er sich nicht rechtzeitig Mühe gegeben hat, dem Tathāgata-Vorbild zu folgen (Ānanda weint und klagt: ‚Ich bin noch ein unfertiger Schüler [*sekho*, was *sikkhati* in II. 42 entspricht], und meines Lehrers Abscheiden steht schon bevor!'). Ānanda hat sich immer zu viel um Nebensächliches, Irdisches, um die Person des Erhabenen, gekümmert und darüber das Streben nach dem Tathāgata-Ziele hintenangesetzt. Zwar selbst jetzt wäre es noch Zeit gewesen, das zeigt der Verfasser dann (5. 23 ff.) an dem Beispiele des Subhadda. Aber Ānanda soll eben das abschreckende Beispiel des unverbesserlichen Gemütsmenschen bis zu Ende bilden. Buddha tröstet ihn in 5. 14 damit, daß er durch seine liebreiche Fürsorge Gutes getan habe (*mettena kāyakammena . . . vacīkammena . . ., katapuñño si*), d. h. daß er wenigstens den Anfang des Heilsweges betreten habe (vgl. II. 42: *kāyakamma-vacīkammena . . . kusalena*), und stellt ihm in Aussicht, daß er, wenn er nun auch ringen *(padhānaṃ anuyuñja)*, d. h. wenn er den Heilsweg von II. 67 an weiter verfolgen würde, bald von den irdischen Schwächen *(āsava)* frei zu werden, d. h. das in II. 97 gepredigte Ziel zu erreichen überzeugt sein dürfe. Also Anspornung (vgl. oben p. 200).

5. 18 erbringt den Beweis, daß Gotama das *pubbenivāsa-anussatiñāṇa* (‚die Fähigkeit früherer Existenzen sich zu erinnern') von II. 93 besitzt: Buddha weist darauf hin, daß Kusinārā einst die Residenz des mythischen Weltherrschers Mahāsudassana gewesen sei. Vgl. das oben zu XIV Gesagte.

In 5. 24 denkt Subhadda wie in 5. 5 die Götter: *Kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā* (was wieder mit II. 40 zusammenhängt) und dann weiter: *Ajja ca . . . Gotamassa parinibbānaṃ bhavissati* ‚Und diese Nacht wird das Abscheiden des Gotama vor sich gehen'. Er setzt also Tathāgata und Gotama als identisch, und der Verfasser hat also durch das Zeugnis des Subh. seine These gestützt.

Subhadda dient dem Verfasser als leuchtendes Gegenbeispiel zu Ānanda: Subh. unterscheidet sich von Ān. durch das eifrige Verlangen nach der erlösenden Erkenntnis, die am Ende des Heilsweges liegt. Nicht einmal durch Ānandas Abweisung läßt er sich abschrecken und setzt es durch, daß er von Buddha empfangen wird.

Buddha lehrt dann in 5. 26 den Subhadda die Heilslehre, wieder, wenn auch abgekürzt, in der Weise von II.: Zuerst Desavouirung der Erkenntnisse der sechs Irrlehrer und dann die positive Lehre: *Dhammaṃ te Subhadda desissāmi.* Subhadda erreicht das Heilswegziel (5. 30).

In 6. 1 verweist der sterbende Meister auf die von ihm gepredigte Heilslehre als zukünftige Autorität (zu beurteilen nach oben p. 200. Vgl. auch XVI. 2. 25 etc., oben p. 281).

6. 2 verliert den Charakter kindlicher Albernheit nur bei der Annahme, daß der Verfasser anfeuern wollte. Der sterbende Buddha verordnet da, daß der würdigere Bhikkhu den Neuling auf dem Heilswege einfach mit seinem Personen- oder Familiennamen oder als ‚mein Lieber' anreden solle, der Neuling aber den würdigeren mit ‚Herr' oder ‚Ehrwürden' — eine Quisquilie, die im Munde des sterbenden gewaltigen Religionsstifters sich doch recht töricht ausnehmen würde. Betrachten wir aber die Verordnung als Anfeuerungsmittel zu eifrigem Heilswegstreben (vgl. oben p. 200), des größeren Eindruckes wegen vom Verfasser dem Buddha in den Mund gelegt, so gewinnt sie Sinn und Verstand.

Das Schlimmste, was einem in den Augen von jemand passieren kann, der mit solchem Eifer wie der D.-Verfasser eintritt für die Nachfolge des Tathāgata, ist natürlich der Ausschluß von diesem Wege, von der Belehrung über diesen Weg. Der Verfasser führt der Vollständigkeit und des abschreckenden Beispiels wegen auch einen an, dem es so erging, den Channa in 6. 3: Kein Bhikkhu sollte ihn nach Buddhas Tode beraten oder belehren. In des sterbenden milden Lehrers Munde würde eine so harte Bestimmung wiederum unverständlich erscheinen. Als Ausfluß der Gesamtidee des Verfassers dagegen gewinnt auch sie Zusammenhang und Sinn.

Buddhas Aufforderung an die Bhikkhus in 6. 5, zu fragen, solange es noch Zeit sei, wenn ihnen irgend ein Punkt der Lehre unklar sei, hängt natürlich damit eng zusammen, daß in 6. 1 diese Lehre als Autorität nach Buddhas Tode hingestellt ist, und knüpft also daran an, außerdem aber wohl auch an Subhaddas Zweifel in 5. 23 (*kaṅkhā* an beiden Stellen).

In 6. 6 zieht Ānanda, nachdem auf die diesbezügliche dreimalige Frage Buddhas niemand geantwortet hat, das Fazit, er glaube, daß kein einziger Bhikkhu mehr einen Zweifel oder eine abweichende Meinung habe. Buddha erklärt darauf, Ānanda glaube das nur, er aber wisse es. Damit will der Verf. belegen, daß Gotama Buddha die Tathāgata-Fähigkeit von II. 91, im Inneren anderer zu lesen, *(cetopariyañāṇa)* besaß. Vgl. oben zu XIV. 1. 2.

In 6. 7 fordert Buddha die Bhikkhus nochmals zur Wachsamkeit *(appamāda)* auf, d. h. zum *pātimokkhasaṃvara* von II. 42 und dazu, *indrigesu guttadvāra* zu sein (ebenda).

In 6. 9 durchläuft er noch einmal die Versenkungsstufen, erfüllt also nochmals die Bedingung von II. 75 ff. und geht dann unmittelbar ins Nibbāna ein.

Fast alles Folgende bis zum Schluß des Sutta (Erdbeben, Donner, dichterische Leistungen Brahmās und Sakkas, die Totenfeier der Malla, die gar auf sieben Tage ausgedehnt wird, das Eingreifen der Gottheiten in diese, der Blumenregen, das Nichtbrennen des Scheiterhaufens, bevor auch Kassapa angekommen ist und dem Tathāgata-Leichnam seine Reverenz erwiesen hat, der Streit um die Knochenreste, die Errichtung von Thūpas über ihnen) ist allerlei Ehrung für den ‚Tathāgata' und also zum Zwecke der Anregung zur Nachfolge hier erzählt (vgl. oben p. 200). Ich hebe nur sonstiges Bemerkenswertes noch besonders hervor.

In XVI. 6. 11 setzt Anuruddha den Bhikkhus auseinander, wie sich die Götter in der Trauer um den Entschlafenen benehmen. Daß er das wahrzunehmen und ihre Worte zu verstehen vermag, beweist seinen Besitz des ‚himmlischen Ohres' und des ‚himmlischen Auges' und also sein Vorgedrungensein mindestens bis D. II. 89 und 95 des

Tathāgata-Heilsweges. Auch in 6. 15 und 21 zeigt An. diese Fähigkeiten. Anuruddha ist also, das soll dadurch offenbar gezeigt werden, ein würdigerer *(theratara)* unter den Bhikkhus. Und diesen Nachweis hielt der Verfasser wahrscheinlich wegen 6. 8 für nötig. Dort redet nämlich Ānanda, wie er glaubt, daß Buddha schon tot sei, in Ausführung der Bestimmung von 6. 2, den Anuruddha sofort mit *bhante* ,Herr' an. Daß Ānanda kein *theratara* sei, konnte der Verfasser nach allem, was er früher von ihm erzählt hat, als anerkannt voraussetzen, Anuruddhas Vorgeschrittenheit aber mußte noch bewiesen werden. Auch die in 6. 10 von Anuruddha und Ānanda rezitierten Strophen sind vielleicht im Hinblick auf den Unterschied der geistlichen Stufen, auf denen sie stehen, ihnen zugewiesen: Anuruddha spricht über Buddhas höchste Errungenschaften und sein Erlöstsein, Ānanda gut bürgerlich über die schrecklichen Naturerscheinungen, die Buddhas Sterben begleiteten.

Daß in xvi. 6. 20 ein gewisser Subhadda so zynisch über den Toten urteilt: „Es ist gut, daß wir den großen Samaṇa nun los sind; er machte sich uns doch recht lästig mit seinem (ewigen) ,Das dürft ihr, das dürft ihr nicht!' . . ., soll sicherlich dessen geistig-geistliche Zurückgebliebenheit auf dem Tathāgata-Heilswege kennzeichnen. Darum heißt er wahrscheinlich auch *buḍḍhapabbajita* (,der erst im Alter Samaṇa geworden war'). Er gehört mit Ānanda und Channa in einen Topf als eins der abschreckenden Beispiele, die der Verfasser zwecks positiver Anregung vorführt.

XVII

enthält die von Buddha vorgetragene Geschichte des mythischen Weltherrschers der Vorzeit Mahāsudassana, die nur eine weitere Ausspinnung von xvi. 5. 17 + 18 (wörtlich = xvii 1. 2 + 3) ist. Für den Nachweis des leitenden D.-Gedankens kommt dieses Sutta also im großen und ganzen nur in demselben Sinne wie xvi. 5. 18 in Betracht: als Beleg dafür, daß Gotama die in ii. 93 erörterte Fähigkeit besaß, sich an frühere Existenzen zu erinnern, vgl. oben p. 293.

Am Ende des Sutta findet sich dann noch eine doppelte Selbstgleichsetzung des Gotama Buddha mit dem Tathāgata, in Worten

und der Sache nach. Im Schlußparagraphen 2. 17 sagt nämlich Buddha: ‚Ich *(ahaṃ)* erinnere mich aber, in diesem Lande schon sechsmal meinen Körper abgelegt zu haben, . . ., diese (bevorstehende) ist die siebente Körperablegung. Aber das Land vermag ich nicht zu erkennen . . . wo der Tathāgata noch ein achtes Mal seinen Körper ablegen sollte‘. *ahaṃ* und *tathāgata* sind dieselbe Person. Und daß Buddha deshalb, weil er des Körpers nun ein für allemal ledig ist, sich Tathāgata nennt, geschieht im Hinblick auf II. 97, in sehr enger Entsprechung mit dem Ideengange von I. 1. 73.

XVIII

und eine Reihe folgender Suttas zeigen uns Buddha im Gespräch mit Göttern oder im Besitz von Mitteilungen von seiten eines Gottes oder sonstigen überirdischen Wesens. So erzählt in XVIII. 9 Buddha dem Ānanda: . . . ‚ein Yakkha ließ mich die Worte hören *(saddam anussāvesi):* ‘Erhabener, ich bin Janavasabha’‘. Der Zweck dieser Suttas ist, den Buddha insofern als Tathāgata zu erweisen, als er die in II. 89 dargelegte Fähigkeit *(dibbā sotadhātu)* besitzt, ‚beiderlei Laute, göttliche wie menschliche, zu vernehmen‘ *(ubho sadde suṇāti dibbe ca mānuse ca).* Vgl. das oben zu Sutta XIV Gesagte. Die Götterbesuche sollen außerdem wohl als Ehrung des Tathāgata genommen werden, worüber zu vgl. oben p. 200.

In XVIII. 1 ff. gibt Buddha Auskunft über die Schicksale einer Reihe Verstorbener im Jenseits, was wie XVI. 2. 6 f. zu beurteilen ist (ein großes Stück von XVIII. 1 ist auch = XVI. 2. 7), s. oben p. 279 f.

Als ehrendes Zeugnis aus Göttermund für den Tathāgata Gotama und als Ansporn für die Nachfolger (vgl. oben p. 200) sind die Worte des Yakkha Janavasabha von XVIII. 12 gedacht: ‚Herr, die Götter, die, nachdem sie in der Nachfolge des Erhabenen das Leben der Heiligkeit geführt haben, jetzt in der Schar der Tāvatiṃsas eine neue Existenz gewonnen haben, überstrahlen die anderen Götter‘ . . ., und ebenso und besonders die Worte des Gottes Sakka in den Versen von 13 und dann sogar des Brahmā Sanaṃkumāra in denselben Versen von 18: ‚Es freuen sich die Tāvatiṃsa-Götter . . ., den

Tathāgata verehrend *(tathāgataṃ namassantā)* . . ., wenn sie neue Götter sehen, die hierher gelangt sind, nachdem sie beim Pfadvollender *(sugatasmiṃ)* den heiligen Wandel geführt haben'.

In 22 bekennt Gott Brahmā, selbst vom erhabenen Buddha belehrt zu sein und infolge davon seine übernatürlichen Kräfte *(iddhānubhāva)* zu besitzen. Das bedeutet, daß Buddha wie der Tathāgata von ii. 40 *satthā devamanussānaṃ* ist, und daß man unter seinem Lehreinfluß die *iddhi* gewinnt wie nach ii. 87 unter dem des Tathāgata. Vgl. auch xix; xxi.

XIX.

Das göttliche Wesen, das Buddha in diesem Sutta vermöge seiner *dibbā-sotadhātu* sprechen hört (s. oben p. 297 zu xviii.) ist Pañcasikha. Auch in xix. 5 ff. bestätigt ein Gott, diesmal Sakka, Buddhas große Wirksamkeit als Lehrer (*satthā* und *dhammassa desetā)*, der seinen Weg geht zum Heile von Göttern und Menschen (*devamanussānaṃ*), und also dessen Identität mit dem Tathāgata von ii. 40. Sakka rühmt den Erhabenen weiter u. a. als wahrhaftig (*yathāvādī tathākārī* 11), was vielleicht mit ii. 44 zu vergleichen ist und sicher mit xxix. 29: *Iti yathāvādī tathākārī . . . tasmā tathāgato ti vuccati*, und als Überwinder des Zweifels (*tiṇṇavicikiccha* 12), wodurch er, da es auch in ii. 68 heißt . . . *tiṇṇavicikiccho viharati*, den Buddha als Tathāgata kennzeichnet.

Aus xix. 61 erfahren wir, daß der Erhabene sich seiner früheren Existenz als der Brahmane Mahā-Govinda erinnert, dessen Jātaka in den vorhergehenden Paragraphen von 29 an berichtet wird. Er besitzt also wieder das auf dem Tathāgata-Heilswege gewonnene *pubbenivāsānussatiñāṇa* von ii. 93. Vielleicht soll auch dargetan werden, daß der Erhabene schon als Bodhisattva, in früheren Existenzen, Leistungen, die Teile des Tathāgata-Heilsweges ausmachen, vollbrachte. Er ging aus dem Heim in das Einsiedlerleben, weil er einsah, daß ein das Hausleben Führender die Heilsaufgaben nicht erfüllen könne (46 ff. . . . *te na sunimmadayā agāraṃ ajjhāvasatā, pabbajissām' ahaṃ bho agārasmā anagāriyaṃ* vgl. ii. 41 . . . *Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā . . . Yan nūnāhaṃ . . . agārasmā ana-*

gāriyaṃ pabbajjeyyaṃ). Er wies alle Reichtümer zurück, die befreundete Khattiyas ihm schenken wollten, um ihn zu halten (48), und ließ die im Stich, die er selbst schon besaß (*pahūtaṃ sāpateyyaṃ . . . tam ahaṃ yasaṃ pahāya agārasmā anagāriyaṃ pabbajissāmi* ebenda), ja sogar seine Frauen (*mama p' imā cattārīsā bhariyā sādisiyo, tā p' ahaṃ sabbā pahāya agārasmā anag° pabbajissāmi*), verhielt sich also dem Heilswegschema entsprechend, so wie es in II. 41 geschrieben steht: *So . . . mahantaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya . . . mahantaṃ vā ñātiparivaṭṭaṃ pahāya . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajjati.*

XX

zeigt uns Götterscharen, die Buddha besuchen und mit ihm sprechen, ist also nach oben p. 297, zu XVIII, zu beurteilen. In 4 nennt zudem der Erhabene sich selbst Tathāgata: ‚Die Mehrzahl der Götter aller zehn Welten ist versammelt, um den Tathāgata zu sehen' und ordnet sich in die Tathāgata-Reihe von XIV und XXVI ein (vgl. zu XIV. 1. 4), indem er ausspricht, daß auch zu den ‚erhabenen vollendeten vollkommen Erleuchteten' der Vergangenheit und Zukunft die Götter ebenso zu Besuch gekommen wären und kommen würden.

XXI.

Sakka und Pañcasikha besuchen den Buddha. Also gilt das oben p. 297 Gesagte auch für XXI. Buddha wohnt nach 1. 1 auf dem Vediyaka-Berge in der Indasāla-Höhle, erfüllt also die in II. 67 gegebene Norm (*bhajati . . . giriguhaṃ*), ist demnach ein Tathāgata. Vgl. auch oben p. 286 zu XVI. 3. 41 ff. In 1. 4 erklärt ferner Sakka implicite den erhabenen Gotama für einen Tathāgata mit den Worten ‚Tathāgatas sind für meinesgleichen schwer zu sprechen', ebenso in 1. 11 mit den Worten: ‚(Ich habe gehört . . .): 'Wenn Tathāgatas . . . in der Welt erscheinen, dann mehren sich die himmlischen Heerscharen und die Dämonenscharen nehmen ab'. Herr, nun habe ich es mit eigenen Augen gesehen, daß, weil ein Tathāgata . . . in der Welt erschienen ist, die himmlischen Heerscharen sich mehren . . .' Alles folgende bis zum Ende des 1. Kap. ist nichts als der Tatsa-

chenbeweis hierfür. Da ein solcher Beweis seiner Natur nach an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn sich das Tatsachenmaterial nicht von gestern auf heute erstreckt, ist in ganz geschickter Weise eine Datierung vorangeschickt, in ganz anderem Zusammenhange, wo man bei argloser Lektüre gar nicht auf den Gedanken kommt, daß damit schon auf 1, 11 hingezielt werden soll, wo aber freilich umgekehrt diese Zeitangabe im unmittelbaren Zusammenhange etwas frappiert: in 1. 6. Nachdem nämlich der Gandhabba Pañcasikha dem Buddha ein Ständchen gebracht hat (5), fragt ihn Buddha (in 6), wann er denn das Lied komponiert habe. Pañcasikha antwortet: zu der Zeit, als der Erhabene in Uruvelā unter dem Feigenbaume des Ziegenhirten gesessen habe, unmittelbar nach der Erleuchtung; er habe dann durch das Lied das Jawort der Angebeteten gewonnen; und er fügt am Ende von 1. 7 hinzu (wir erkennen nun, zu welchem Zwecke): *na ca dāni, tato pacchā* ‚nicht erst neuerdings, sondern (bald) nach jenem Zeitpunkt‘. Und dann weist der Verfasser noch durch eine zweite Episode, die an sich ganz zwecklos erscheint, von unserem Gesichtspunkt aus aber sofort sehr verständlich wird, nach, daß seit jenem Datum der ersten Erleuchtung schon eine geraume Zeit verflossen ist. Zunächst läßt er in 1, 9 den Sakka zum Erhabenen sagen, er habe schon lange die Absicht gehabt, zu kommen, sei aber zu sehr mit Angelegenheiten der Tāvatiṃsas beschäftigt gewesen. Einmal aber (das muß also schon vor diesem ‚lange‘ liegen) hätte er schon den Versuch gemacht, ihn in Sāvatthī zu besuchen (Sāvatthī beweist, daß das nach Beginn von Buddhas Wirksamkeit gewesen sein muß), er sei aber nicht vorgelassen worden. Der ganze Inhalt des 1. Kap. von xxi konzentriert sich also um Sakkas Bemerkung, er habe nun mit eigenen Augen erkannt und könne es beweisen, daß der Erhabene der Tathāgata von ii. 40 sei. Einen besseren Beweis dafür, daß es sich für den Verfasser des D. wirklich um diesen Nachweis handelte, können wir doch kaum verlangen.

Im 2. Kap. läßt sich Sakka dann über allerlei von Buddha belehren, d. h. der Verfasser erweist den Gotama Buddha wiederum als den *tathāgato . . . satthā devamanussānaṃ* von ii. 40. Es befinden

sich darunter auch direkt Themata, die in ii. 40 ff. angedeutet oder behandelt sind: *pātimokkhasaṃvara* xxi. 2. 4 und ii. 42; *indriyasaṃvara* xxi. 2. 5 und ii. 64. Und in xxi. 2. 7 fragt Buddha den Sakka gerade so, ob er diese Fragen schon anderen Samaṇas und Brahmanen vorgelegt hätte, wie er in ii. 15 den König Ajātasattu fragte. Und auch in xxi wird, namentlich in den Versen von 2. 9, der Lehre jener Samaṇas und Brahmanen die des Buddha entgegengestellt, und die letzte Strophe lautet:

Tuvam ev' asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro
sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo.

Vgl. ii. 40: . . . *tathāgato* . . . *sammāsambuddho* . . . *anuttaro* . . . *satthā devamanussānaṃ* . . . *So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ* . . . Zu diesem Resultate aber ist Sakka gelangt auf der Suche nach dem Tathāgata (Str. 1: . . . *vicarī dīgham addhānaṃ anvesanto tathāgataṃ*).

XXII.

S. oben p. 297 Anm.

XXIII

gehört indirekt zum Tathāgata - Thema insofern, als es der Widerlegung eines Einwandes dient, der erhoben wird gegen die Annahme der Fähigkeit, von den Göttern gesprochene Worte zu hören (ii. 89), auf der die Suttas xviii-xxii beruhen. In xxiii. 2. ff. behauptet nämlich der Rājañña Pāyāsi, es gebe gar kein Jenseits und keine überirdischen Wesen (*n' atthi paraloko n' atthi sattā opapātikā*, vgl. ii. 23). Buddhas Jünger Kumārakassapa belehrt ihn eines Besseren, und Pāyāsi wird auch durch die Tatsache widerlegt, denn er wird dann selbst als Gott wiedergeboren.

XXIV

erbringt in der Hauptsache den Nachweis, daß Gotama Buddha Wunder zu vollbringen vermag. Vgl. das zu xi Gesagte. xxiv. 1. 7. s. zu xvi. 1. 27; 1. 2, oben zu xiv; xxiv. 1. 7—10 und 13 f. s. zu xvi. 1. 27 f., p. 279; xxiv. 1. 8 s. p. 199; xxiv. 1. 18 s. zu iii. 16—22, p. 209; xxiv. 2. 14 s. zu i. 1. 36 etc.; xxiv. 2. 14 ff. s. zu xiv.

XXV.

S. oben p. 207, Anm. xxv. 6 s. zu ix; xxv. 7; 8; 9; 13—15; 17; 19 s. zu vi; xxv. 16 s. p. 203; xxv. 24 s. zu xi.

XXVI.

S. zu xiv. xxvi. 27 s. zu xvi. 2. 26, p. 283.

XXVII.

xxvii. 8: ‚Der König Pasenadi von Kosala bezeigt dem Tathāgata fußfällige Verehrung . . . in der Erwägung: ‘Der Samaṇa Gotama ist edel, (ihm gegenüber) bin ich ein niedriger Mensch’‘. — 9: ‚Wer Glauben an den Tathāgata hat . . ., der darf sagen: ‘Ich bin des Erhabenen Sohn’‘ (und dieses ist mit Bezug auf *Sakyaputtiyā* gesagt). — 9 und 26 ff. s. zu ii, p. 206.

XXVIII.

S. zu x und s. oben p. 207, Anm., zu ii. — xxviii. 1 s. zu xvi. 1. 16 f., p. 277; xxviii. 20 s. p. 199 Anm.; xxviii. 21 s. zu vi und zu xvi. 4. 17 ff, p. 288. xxviii. 22 zeigt, daß dieses Sutta gegen Zweifel am Tathāgata gerichtet ist, d. h. natürlich daran, daß Gotama ein Tathāgata sei: ‚Sāriputta, bei den Toren, die am Tathāgata zweifeln und über ihn nicht ins Reine kommen, wird dadurch, daß sie diese Lehrdarlegung hören, Zweifel und Unsicherheit getilgt werden‘. Ja in einem vorausgeschickten Satze will der Verfasser glauben machen, Gotama Buddha selbst hätte die Überzeugung verbreiten wollen, daß er der Tathāgata sei: ‚Sāriputta, trage diese Lehrdarlegung also häufig den Bhikkhus, Bhikkhunīs und den Laienfreunden beiderlei Geschlechts vor!‘ Daß hier ein Interesse an der Ausbreitung zutage tritt, ist zuzugeben. Aber es ist das Interesse des D.-Verfassers.

XXIX.

xxix. 14 s. zu xiv. 1. 4 und s. zu vi; xxix. 17 s. zu xvi. 2. 25, p. 281; xxix. 22 ff. s. zu xvi. 2. 8, p. 280; xxix. 27 s. zu xiv.

Nach xxix. 28 verkündet der Tathāgata (und das heißt im Zusammenhange dieses Paragraphen mit § 27, aus dem die Absicht der

Identitätserklärung deutlich hervorgeht, der Samaṇa Gotama) nur, was wahr, heilsdienlich *(atthasaṃhitaṃ)* etc. ist, er ist *kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādī.* Das sind Prädikate aus II. 44. Der Samaṇa Gotama als Tathāgata ist also derjenige, der unter anderem II. 44 erfüllt. § 28 schließt mit Worten, die genau besagen, was ich behaupte: *Tasmā tathāgato ti vuccati* ‚Darum wird (für den Samaṇa Gotama) die Bezeichnung Tathāgata gebraucht'. XXIX. 29 s. zu II, p. 206, und s. zu III. 1. 16-22, p. 209.

XXX.

XXX. 1. 4 ff. s. p. 201 Anm.

XXXI.

Dieses Sutta hängt zwar nicht direkt mit dem Tathāgata-Thema zusammen, aber indirekt, durch seine Verbindung mit dem Heilswegthema; und insofern als der Erhabene in XXXI eine Stelle der Tathāgata-Heilswegpredigt erläutert und weiter ausführt, betätigt er sich eben wieder als jener lehrende Tathāgata von II. 40. Die Beziehung dieses Sutta zur Heilswegpredigt nun ist eine höchst interessante.

In II. 63 heißt es: *Sa kho so . . bhikkhu evaṃ sīlasampanno na kutoci bhayaṃ samanupassati yad idaṃ sīlasaṃvarato.* ‚Der Bhikkhu, der solcher sittlichen Zuchtbewährung sich befleißigt, sieht von keiner Seite eine das Gehege der sittlichen Zucht betreffende Gefahr'.

In XXXI läßt der Verfasser den Buddha darlegen, wie man sich durch moralisches Handeln nach allen sechs[1] Himmelsrichtungen ‚deckt' (*chaddisā paṭicchādī hoti* 3 und 27). Die ‚sechs Himmelsrichtungen' entsprechen dem *na kutoci* ‚von keiner Seite' von II. 63. Sie sind hier allegorisch ausgedeutet als die verschiedenen Kategorien von Menschen, mit denen man am häufigsten in Berührung kommt und die die Objekte dieses moralischen Verhaltens sind: die Eltern, Lehrer, Frauen u. Kinder, Freunde u. Hausgenossen, Sklaven und Diener, Samaṇas und Brahmanen. Daß der einfache Gedanke nicht einfach und natürlich ausgesprochen, sondern in ganz gekün-

[1] Sechs, weil ‚oben' und ‚unten' außer den gewöhnlichen mitgerechnet werden.

stelter und fernliegender Weise mit dem Bilde von den Himmelsgegenden verquickt wird, zeigt an sich schon deutlich genug, daß in diesem Sutta noch eine andere Tendenz als die einfache direkte Lehrabsicht mit maßgebend gewesen ist. Es sei gleich hinzugefügt, daß das folgende Sutta xxxii dann den Gedanken noch weiterspinnt, indem es das *kutoci* über die Grenzen des Irdischen hinaus verfolgt und über die Gefahren von seiten der Jenseitswesen aller vier Himmelsgegenden (*purimā disā* p. 197 Z. 1, *dakkhiṇa disā* p. 198 Z. 1, *pacchimā disā* p. 198 Z. 2 v. u., *uttarā disā* p. 202 Z. 7) handelt und gegen diese eine Beschwörung lehrt. In xxxi aber ist, wie gesagt, das *sīlaṃ* das Schutzmittel gegen die Gefahr, darum heißt es denn auch in der dritten Strophe von 26: *Paṇḍito sīlasampanno jalaṃ aggīva bhāsati.* Dieses *sīlaṃ* ist natürlich dasjenige des Tathāgata-Heilsweges, von ii. 43 ff., und einige Punkte entsprechen sich denn auch im einzelnen: xxxi. 3: . . . *Pāṇātipāto* . . . *kammakileso adinnādānaṃ* . . . *kāmesu micchācāro* . . . *musāvādo* . . . vgl. ii. 43; xxxi. 7: . . . *na sevati* . . . *samajjābhicaraṇaṃ* (Besuch von Volksfesten), wobei nach xxxi. 10 gefragt wird: *Kuvaṃ naccaṃ, kuvaṃ gītaṃ, k° vāditaṃ, k° akkhānaṃ, k° pāṇissaraṃ, k° kumbhathūnaṃ?* (‚Wo ist Tanz, Konzert?' etc.) . . . *jūtappamādaṭṭhānānuyogaṃ* vgl. ii. 48 (Belustigungen, unter denen genannt sind: *naccaṃ gītaṃ vāditaṃ* . . . *akkhānaṃ pāṇissaraṃ* . . . *kumbhathūṇaṃ*) und 49: . . . *jūtapamādaṭṭhānānuyoga* . . .

XXXII.

Darüber s. unter xxxi, oben auf dieser Seite; xxxii. 2 s. zu ii; xxxii. 3 ff. s. p. 200 und s. zu xiv.

XXXIII und XXXIV

s. zu ii, p. 207 Anm. und s. zu xvi. 2. 25, p. 281 f.

Den letzten Satz des Sutta xxxiv und damit des ganzen D. läßt der Verfasser nicht ausklingen, ohne das Themawort *tathāgata* noch einmal ausgesprochen zu haben: *It' ime sataṃ dhammā* . . . *tathāgatena abhisambuddhā* ‚Das sind die hundert Punkte der Lehre, die der Tathāgata erschaut hat'.

Die Notationen der vedischen Liederbücher.

Von

Richard Simon.

Schon früher war es meine Absicht, in anderem Zusammenhange die Notation der vedischen Liederbücher, der Gānas, ausführlich zu behandeln, wofür ich seit langer Zeit einiges Material gesammelt habe. Da es aber von Jahr zu Jahr immer unwahrscheinlicher wird, daß mir die hierfür nötige Muße zur Verfügung steht, will ich wenigstens mit einem kurzen Umriß der Notationen in den verschiedenen vedischen Schulen nicht zurückhalten. Die äußere Veranlassung hierzu bietet die dankenswerte Veröffentlichung des Herrn Dr. E. Felber über ‚Die indische Musik der vedischen und klassischen Zeit'.[1] Diese Arbeit knüpft an die phonographischen Platten an, die auf einer von Felix Exner im Jahre 1904 zu meteorologischen Zwecken unternommenen Expedition in verschiedenen Hauptstädten Indiens gesammelt und dem Phonogramm-Archiv in Wien überwiesen wurden. Über den Inhalt dieser Platten hatte dann Kirste im Jahre 1908 eine vorläufige Mitteilung gemacht und daran einige phonetische Bemerkungen geknüpft.[2] Jetzt legt uns Felber die in mühevoller Arbeit gewonnene, dem Stande der modernen Wissenschaft in jeder Weise entsprechende Transkription dieser Platten vor.[3] Er hat damit eine ausgezeichnete Leistung geliefert, deren Wert sich noch dadurch erhöht, daß er sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe,

[1] *Sitzungsber. der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.* 170, 7 als 23. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission. Wien 1912.

[2] *Sitzungsber. der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.* 160, 1 als 13. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission. Wien 1908.

[3] Die Texte und Übersetzungen dazu von Herrn Privatdozenten Dr. B. Geiger in Wien.

nämlich der Unvollkommenheit der Phonographen, der notwendigen Mängel bei der Aufnahme von und dem Verkehr mit den zu phonographierenden Personen, der Unzulänglichkeit endlich unserer modernen Notation, dauernd bewußt geblieben ist. In die Sammlung seiner Transkriptionen, die die richtige Mitte halten zwischen exakter Notierung und kleinlicher Pedanterie, haben Aufnahme gefunden 9 vedische, 25 klassische und 3 neuindische Platten. Er legt sie vor, wie er selbst sagt (p. 72), ‚als ein wertvolles Arbeitsmaterial für die Kenntnis der ältesten Musik des Erdkreises'. Der Behauptung, daß wir es hier — natürlich kommen dabei nur die vedischen Platten in Betracht — in der Tat mit der ‚ältesten Musik des Erdkreises' zu tun haben, wird man wohl gar nicht oder nur mit sehr erheblichen Vorhaltungen zustimmen können. Wissen wir denn etwa jetzt, wie die vedischen, in den Gānas notierten Lieder vorgetragen werden? Nein. Wir wissen einstweilen nur, wie der zwölfjährige Dharmavrata Chattopādhyāya aus Kalkutta (p. 161), der fünfzehnjährige Kṛṣṇavrata Chattopādhyāya ebendaher (p. 163) und der zweiundvierzigjährige Lakṣmīnārāyaṇa aus Paskara[1] in Jodhpur (p. 165) heute vedische Lieder vortragen.[2] Aber ob der Vortrag dieser Brahmanen irgendwie anknüpft oder in Zusammenhang steht mit den um Jahrtausende älteren Gānas, davon erfahren wir nichts. Allgemeine Erwägungen sprechen zunächst nicht für einen solchen Zusammenhang.[3] Besondere

[1] Diesen Ort habe ich nicht identifizieren können. Allerdings enthält der Regierungsbezirk Jodhpur, nach der Zählung von 1901, 4030 Dörfer und 27 Städte. Sollte nicht etwa der Ort Parbatsar gemeint sein können?

[2] Auch sonst erfahren wir über die Persönlichkeit der Sänger viel zu wenig. Daraus, daß der erste der genannten Brahmanen der Sohn des Satyavrata Sāmaśramin, also doch wohl des Herausgebers des Sāmaveda (Bibl. Ind.), ist, können wir vielleicht schließen, daß er einer Familie angehört, in der das Studium des Sāmaveda sehr gepflegt wurde.

[3] Musik, bezw. Gesang als Gefühlsausdruck kann nicht durch Jahrtausende konstant bleiben, weil die physiologischen und psychologischen Voraussetzungen notwendigen Veränderungen unterliegen, gegen die auch die sakrale Weihe des Gesanges selbstverständlich keinen Schutz gewährt. Obendrein in einem allen zerstörenden Einflüssen ausgesetzten, von inneren und äußeren Stürmen durchtobten Land von nahezu der Größe Europas. Ganz entgegengesetzt liegt die Sache bei der Bewahrung von verstandesmäßig zu erfassenden Texten.

Zeugnisse sprechen obendrein dagegen.[1] So vermag ich einstweilen nur in den Gānas, nicht aber in dem FELBERschen Material Zeugnisse ältesten indischen Gesanges zu erblicken. Erst dann wird diesem Material Anteil an vedischer Dignität zuerkannt werden können, wenn durch einen Vergleich dieses Materials mit den Gānas gezeigt werden würde, ob und in welchem Maße sich alte Elemente in der Praxis der heutigen Zeit erhalten haben. Solange das nicht geschehen ist, wird man geneigt sein, in den von FELBER transkribierten Gesängen weniger Beispiele für die ‚älteste Musik des Erdkreises' zu sehen als den Niederschlag teils allgemein-orientalischer, teils modern-indischer Kunstübung. Auch so wird ihnen das vollste Interesse aller Indologen und Musikforscher entgegengebracht werden.

FELBER hat es dann weiter unternommen, sein Material ‚für das Studium der Entwicklung der Rezitation' (p. 72) zu verwerten. Er hat sich dazu mit ungewöhnlichem Geschick und großem Fleiß, teilweise dabei angeleitet durch den schon oben genannten Geiger, in die ihm von Haus aus ferner liegende Sanskrit-Literatur eingearbeitet.[2]

---

[1] Neben den schon im Puṣpasūtra p. 525—6 erwähnten möge hier noch BENFEY zu Worte kommen, der schon im Jahre 1874 (Einleitung in die Grammatik der vedischen Sprache: *Abh. Gött. Ges. W.* p. 169) sich dahin äußerte: ‚Man möge die in Indien existierenden Brahmanen befragen lassen, welche nach alter Weise die eine oder die andere Sammlung in das Gedächtnis aufgenommen haben. Freilich müßte man dabei sehr vorsichtig sein, wie es denn überhaupt, bei der immer mehr gesunkenen Zahl von indischen Priestern, die sich mit den Veden in alter Weise beschäftigen, sehr zweifelhaft sein möchte, ob es noch Brahmanen gibt, die eine zuverlässige Antwort auf solche Erkundigungen zu erteilen imstande sind.' Ferner Ramkrishna Gopal Bhandarkar (*Ind. Ant.* III, 135, 1874): ‚Hence the class (of Vaidikas) is gradually dying out and the sons of the best Vaidikas in Puṇā or the Konkan now attend Government english schools.' Ist endlich nicht das von FELBER angeführte (p. 44—5) geradezu groteske Beispiel selbst der beste Beweis für die gänzliche Unbekanntschaft seiner Gewährsleute mit dem vedischen Altertum? Vgl. auch den Brief HAUGS an CHRYSANDER: Vierteljahrsschr. für Musikw. 1885 p. 25—26.

[2] Für die Beurteilung der klassischen Musik hätten vielleicht auch meine zwei Arbeiten: Die Notationen des Somanātha (*Sitzungsber. Bayer. Ak. d. W.* 1903) und Māgha, Śiśupālavadha II, 90 (*ZDMG.* 57, 520) nicht ohne Nutzen berücksichtigt werden können.

Er erörtert dabei den oratorischen Rhythmus (1. Kapitel), den modifiziert oratorischen Rhythmus (2. Kapitel) und die musikpsychologische Bedeutung von Ṛgveda, Sāmaveda-Saṃhitā und Gāna (4. Kapitel). In diesem letzten Kapitel kommt er zu dem Resultat (p. 60): ‚Die Akzente des Ṛgveda entsprechen der Rezitation (Sprechgesang), die Ziffern des Sāmaveda entsprechen dem Gesang usw.' Dem werden wohl wenige Indologen beistimmen können. Wie immer man über das genetische und funktionelle Verhältnis zwischen Ṛgveda, Sāmaveda und Gāna denken mag, eines ist sicher: Ṛgveda und Sāmaveda sind Textsammlungen, dazu bestimmt, der Rezitation durch den Hotar und dem Gesang durch den Udgātar zu dienen, ohne doch selbst weder Rezitation noch Gesang zu enthalten. So wenig das Textbuch eines Schauspielers seine Rezitation, das Libretto eines Sängers seinen Gesang enthält. Der Akzent aber ist, ob nun im Ṛgveda durch Zeichen, im Sāmaveda durch Ziffern verdeutlicht, im Prinzip bei beiden Texten der gleiche: In beiden Fällen ist er in der Hauptsache ein grammatikalisch-tonischer Akzent, der zum größten Teil auf der historischen Entwicklung der Sprache, zu geringem Teil auf einer syntaktisch-logischen oder metrischen Grundlage beruht, wobei es zunächst eine völlig offene Frage bleibt, wie sich dieser sprachhistorisch berechtigte Akzent zur Rezitation einerseits, zum Gesang andrerseits verhält.[1]

Oben habe ich angedeutet, aus welchem Grunde ein Vergleich der Gānas mit den FELBERschen Phonographien, soweit sie sich auf den Sāmaveda beziehen, wünschenswert und notwendig sei. Einen solchen Vergleich vorzubereiten, dazu soll die jetzt folgende Dar-

---

[1] Das hat schon BENFEY mit aller wünschenswerten Deutlichkeit für den Sāmaveda ausgesprochen: ‚Mag auch die Sāmaveda-Akzentuation mit einer gewissen Modulation der Stimme in Verbindung gestanden haben, so beruht sie doch auf dem ursprünglichen Wortakzent, gegen den die schriftliche Fixierung nie zu fehlen scheint. Ich bemerke dies ausdrücklich, weil bei mehreren andern Vortragsarten von Stellen des Sāmaveda, welche durch verwandte Zeichen bezeichnet werden, der eigentliche Wortakzent in etwas der Modulation aufgeopfert zu sein scheint. Ich werde diese, von denen ich mir mehrere Beispiele abgeschrieben habe, vielleicht an einem andern Ort mitteilen (*Kl. Schriften* I, 73—4).'

stellung der vedischen Notationen dienen. Denn das 5. Kapitel bei Felber, das sich mit der Notation der Gānas beschäftigt, bedarf in verschiedenster Hinsicht der Ergänzung und Zusammenfassung, ohne daß man berechtigt wäre, dem Verfasser aus der Unvollkommenheit seiner Ausführungen irgendeinen Vorwurf zu machen. Im Gegenteil ist anzuerkennen, daß er auch hier mit gutem Erfolg bemüht gewesen ist, das vorhandene Material zusammenzutragen und übersichtlich darzustellen. Daß bisher nicht mehr Material bekannt war, ist nicht seine Schuld. Meine Darstellung der Notationen, die verschiedentlich auch die Felberschen Ergebnisse berücksichtigen wird, bezieht sich der Reihe nach auf die Praxis der Kauthumas, Rāṇāyanīyas und Jaiminīyas.[1]

I. Die Ziffernnotation der Kauthumas.

Die Notation der Kauthumas, die später in Guzerat ihre Sitze hatten,[2] zur Zeit des Mahābhāṣya aber mit den Kaṭhas in enger Verbindung genannt werden,[3] kennen wir in nordindischer (Nāgarī-) und südindischer (Grantha-)Schreibung. Zwischen beiden Schreibungen finden gegenseitige Beeinflussungen und Übergänge statt, so daß eine strenge Scheidung nicht möglich ist (s. weiter unten). Burnell, Cat. p. 43 behauptet, die Grundsätze der Nāgarī-Schreibung seien erst um 1800 von Guzerat nach Tanjore eingeführt.

Über die Verwendung der Ziffern 1—6 zur Bezeichnung der Töne *kruṣṭa, prathama* usw., über die Unterscheidung von *vikṛti*- und *prakṛti*-Tönen sowie über die Begriffe der Senkung und Hebung, von hoch und niedrig, die den unsrigen entgegengesetzt sind, kann ich verweisen auf Pps. p. 523—5. Für die Notierung dieser Ziffern gilt das Gesetz: Jeder einmal notierte Ton gilt solange ununterbrochen fort, bis ein anderer Ton notiert wird,[4] wobei es gleichgültig

[1] Für die dabei gebrauchten Abkürzungen verweise ich auf Puṣpasūtra p. 483.

[2] S. Pps. p. 495, Anm. 7.

[3] S. Weber, I. St. XIII, 439—40.

[4] Das ist darunter zu verstehen, wenn das Sāmatantra seine Darlegungen gleichsam mit dem *adhikāra* eröffnet: *svaro 'nantyaḥ*. Vgl. Ṛktvy. p. 66, Nr. 287.

ist, ob dieser andere Ton ein Ton ist, der über der Linie, oder einer, der in der Linie notiert wird. Aus diesem Gesetz folgt, daß, was für die Kritik der Handschriften und Drucke wichtig ist, ein und derselbe Ton niemals zweimal hintereinander notiert wird und daß dort, wo es doch der Fall ist, stets irgendein Fehler der Schreibung oder des Druckes vorliegt. Neben den Ziffern werden noch folgende Zeichen, bezw. Buchstaben verwendet, die der Erklärung bedürfen:

र = *repha* (*r*) bezeichnet nordindisch die Länge einer Silbe.

ं = *bindu* bezeichnet 1) über der Linie die Länge einer Silbe ursprünglich nur südindisch, hier und da aber, von dort importiert, auch nordindisch, 2) in der Linie den Anusvāra, bezw. Anunāsika ursprünglich nur südindisch, hier und da aber, von dort importiert, auch nordindisch.

ऽ = *avagraha* (') ist 1) über die Linie a) Schreib-, bezw. Druckfehler für die Ziffer ‚1' oder र nordindisch b) die Bezeichnung für den *atikrama*,[1] also praktisch meist[2] bedeutungslos, c) die Bezeichnung für den *vinata*, 2) in der Linie a) nordindisch der Einfluß südindischer Handschriften, die grundsätzlich vor jedem *vikṛti*-Ton den *avagraha* setzen, b) die Bezeichnung für den *atikrama*, c) die Bezeichnung für den *vinata*.

७ = 7 bezeichnet den *abhigīta*.

— bezeichnet den *preṅkha*-(Schaukel-)Ton, der in der älteren Literatur nirgends beschrieben wird,[3] aber wohl mit einem Pralltriller zu vergleichen ist.[4] Nord- und südindisch nur in Verbindung mit der Ziffer ‚2', südindisch jedoch meist so, daß der Querstrich nicht di-

---

[1] Zur Erklärung dieser und anderer Tonfolgen siehe die Anmerkungen der Seiten 313—16.

[2] Doch vgl. den Silbentypus ‚*khe*' der Rāṇāyanīyas weiter unten p. 327.

[3] Erst sehr spät, in dem Kommentar zu dem um 1609 verfaßten Rāgavibodha, findet sich eine Erklärung des hier ‚*dolana*' genannten Schaukeltones. Vgl. Notationen des Somanātha p. 455 und weiter unten p. 311, Anm. 6.

[4] Der Querstrich bedeutet niemals ein Längenzeichen, wie FELBER unter Berufung auf Pps. p. 519 meint. Er hat übersehen, daß der ganze darauf hinzielende Satz von mir unter eine Hypothese gestellt ist. Das Richtige findet sich Pps. p. 523, Z. 1.

rekt über die Ziffer, sondern über die dieser Ziffer vorangehende Silbe gesetzt wird.

^ ist a) Fehler für ⌅ und bezeichnet b) c) d) e) den *atikrama, vinata, namana*[1], *praṇata*[2].

Das ‚*a*' zur Bezeichnung des *abhigīta,* das ‚*vi*' und ‚*na*' zur Bezeichnung von *vinata* und *namana,* wie sie sich in südindischen Handschriften bedeutend weniger als in modernen südindischen Drucken[3] finden, sind Entlehnungen aus der südindischen Buchstabennotation, die bei den Rāṇāyanīyas am vollständigsten ausgebildet vorliegt, und kommen dort zur Sprache.

Der bis jetzt beschriebenen Notation folgen z. B. die Grantha-Ausgabe des Veyagāna von Kṛṣṇasvāmin Śrautin, Tiruvadi 1889,[4] dann die Nāgarī-Ausgabe aller Gānas von Satyavrata Sāmaśramin in der Uṣas und Bibl. Indica, letztere stark beeinflußt von südindischen Handschriften.[5] Was die Nāgarī-Handschriften anbetrifft, so darf man sagen, daß die älteren derselben wenig oder gar keine Beeinflussung durch die südindische Buchstabennotation aufweisen und, von individuellen Besonderheiten abgesehen, den Typus der Ziffernnotation am reinsten zeigen. Das ist so der Fall bei den drei Nāgarī-Handschriften Ch. 87, 88, 104 der Berliner Bibliothek vom Jahre 1564, 1584 und 1699. Diese haben als Längezeichen stets nur das ‚*r*', selten oder gar nicht vor *vikṛti*-Tönen den *avagraha,* es sei denn zur Bezeichnung des *atikrama,* ferner das ^-Zeichen fast nur auf dem 2. Ton bei vorhergehendem 1. oder folgendem 3. Ton.[6] Nicht

---

[1] Verschieden von dem *namana,* das, nach dem Sāmalakṣaṇa, *ārohaviśeṣa* ist.

[2] Er bleibt gewöhnlich unbezeichnet, ebenso wie der *utsvarita* und *kruṣṭa-abhigīta,* s. p. 313. 315.

[3] So z. B. in der modernen Sāmaparibhāṣā des Kṛṣṇasvāmin Śrautin. Hier finden sich in der Einleitung (p. 5) noch folgende Zeichen erklärt, die ich sonst nirgends gefunden habe: ⌴ als Zeichen einer ‚*dīptāyāḥ*', ^ als Zeichen einer ‚*āyatāyāḥ*', ✱ als Zeichen einer ‚*karuṇāyāḥ*'.

[4] Diese seltene Ausgabe ist im Handel längst nicht mehr zu haben. Doch befindet sie sich auf der Bibliothek des India Office.

[5] Vgl. Pps. p. 527—528.

[6] Zu den individuellen Besonderheiten dieser Handschriften rechne ich die Schreibung des *svāra*: 2"5 und "'5 (neben der gewöhnlichen Schreibung), sowie die

zu den Kauthumas gehört die Londoner Grantha-Handschrift IO: 89 (= B. 141); über diese s. weiter unten p. 324.

Das Verständnis dieser Notation, soweit sie bis jetzt besprochen, genügt nun aber noch nicht zur Herstellung eines Notenbildes. Es kommt vielmehr jetzt erst darauf an, den richtigen Begriff von dem zeitlichen Wert der verschiedenen Töne zueinander zu gewinnen. Dieser Wert ist in erster Linie abhängig von dem Wert der Textsilben, auf die sich die Töne beziehen, daneben in zweiter Linie abhängig von der Qualität der besonderen Tonfolgen. Einige Bemerkungen hierüber in Form von Zitaten aus verschiedenen Kommentatoren habe ich bereits hier und da in der Einleitung zum Puṣpasūtra gemacht. Es gibt aber auch eine kurze zusammenfassende Darstellung darüber, die den Titel führt Mātrālakṣaṇa oder Svaramātrālakṣaṇa [1] (= Ml.), uns erhalten ist in zwei ziemlich schlechten Grantha-Handschriften des India Office (IO: 360 3 = B. 132 = A und IO: B. 496 11 = B) und von Kṛṣṇasvāmin Śrautin in seiner Ausgabe des Veyagāna Einl. p. 3 dem Vararuci [2] zugeschrieben wird. Dieser Text, der auch für die Herausgabe der Sāmaparibhāṣā stark benutzt worden ist, lehrt in den Hauptpunkten Folgendes: Als Zeiteinheit gilt 1 *mātrā*, die der Dauer und dem Wert einer kurzen (*hrasva*) Silbe gleichgesetzt wird. Von dieser aus werden alle weiteren Zeitwerte gewonnen: $^1/_4$ *mātrā* = *aṇumātrā*, $^1/_2$ *mātrā* = *ardhamātrā*, 1 *mātrā* = kurze (*hrasva*) Silbe, 2 *mātrā*s = lange (*dīrgha*) Silbe, 3 *mātrā*s = überlange (*vṛddha*) Silbe.[3] Außerdem werden noch Werte von $1^1/_2$ *mātrā* = *adhyardhā*, von $2^1/_2$ *mātrā*s = *ardhatisraḥ* und von $3^1/_2$ *mātrā*s = *ardhacatasraḥ* aufgestellt. Von diesen

---

Notierung des *preṅkha*: 12, in der die eigentliche Natur dieser Tonfolge vielleicht nur deutlicher zum Ausdruck gebracht ist.

[1] Erwähnt von BURNELL Arṣbr. p. XXI. Der dort angeführte Stobhānusaṃhāra hat mit dem Stobhānusaṃhāra der Grantha-Handschrift IO: B 496 10. einer Abhandlung in 43 *śloken* gar nichts zu tun. Siehe Shpbr. p. XVI.

[2] Siehe Pps. p. 498.

[3] Eine *vṛddh*ierte Silbe entsteht, indem zu einer langen Silbe 1 *mātrā* hinzugefügt wird, zum Unterschied von einer *plut*ierten Silbe, die entsteht, indem zu einer kurzen Silbe 2 *mātrā*s hinzugefügt werden. Ml. p. 36.

letzteren kommt die *adhyardhā* häufiger in Sāman-Namen vor, z. B. Adhyardheḍasomasāman: Damit wird dasjenige Somasāman bezeichnet, dessen *nidhana* aus $^1/_2$ *iḍā* (= *iṭ*) + *iḍā* = $1^1/_2$ *mātrā* besteht. Ferner soll, nach Angabe des Ml., beim *kruṣṭa-abhigīta* (s. p. 316) dem höheren Ton der Wert von $2^1/_2$ *mātrās* zukommen, dann der Silbe *om* der Wert von $3^1/_2$ *mātrās*. Gārgya, der zu den ältesten Sāmavedisten gehört[1] und auch im Ml.[2] zitiert wird, kennt nur die ersten sechs Wertbestimmungen: $^1/_4$ — $^1/_2$ — 1 — $1^1/_2$ — 2 — 3 *mātrās*. Auch sind es nur diese, die für das Verständnis der Gānas zunächst in Betracht kommen. Die Ausführungen des Ml. sind nun im wesentlichen folgende:[3]

Zunächst wird ohne besondere Wertbestimmungen beschrieben der *atikrama*.[4] Sodann der *pratyutkrama*.[5] Für ihn gilt die Bestimmung: ‚Eine Silbe auf dem 5., 3. oder 2. Ton, die, ohne *karṣaṇa*, fortschreitet zu dem nächsthöheren Ton, umfaßt 2 *mātrās*[6]; bei

---

[1] Er soll, nach Durga (zu Yāska IV, 4), der Verfasser des Padapāṭha zum Sāmaveda sein. Ṛktvy. p. XIX. Über die Familie Garga im Mahābhāṣya siehe Weber, I. St. XIII, 411 (und 447), über Maśaka Gārgya siehe Caland, Ārṣeyakalpa p. VII. Vgl. ferner Pāṇ. VIII, 4, 67.

[2] *Gārgyaś cācāryo bravīti ṣaṇmātrāḥ sāmike bhavantīti* = Spbh. p. 15.

[3] Sie werden eingeleitet durch eine Bemerkung allgemeiner Art: *‚visvaram akṣaraṃ svare svare trimātraṃ bhavati pratyutkramātikramakarṣaṇasvāreṣu‘*, d. h.: ‚Beim *pratyutkrama*, *atikrama*, *karṣaṇa* und *svāra* beträgt der Wert jeder unbetonten Silbe 3 *mātrās*‘. Zu dieser Übersetzung von *‚visvara‘* sieht man sich gedrängt durch Ṛktvy. p. 12, Nr. 45. Es soll, wie das Beispiel des Ṛktvy. besagt, statt des unbetonten *tu* von *tvam* des Ārcika zu lesen sein: *tū* 3 (*vām*). Das ist ja aber etwas, was in den Gānas ganz von selbst schon geschrieben wird: *tū* (1, 83), dessen Wert von 3 *mātrās* ebenso selbstverständlich ist.

[4] Achtfach verschiedenes Überschlagen eines oder mehrerer Töne a) in absteigender Leiter (*anulomagīta*): von *kruṣṭa* zu 2; von 1 zu 3; von 3 zu 5; von 1 zu 5, b) in aufsteigender Leiter (*pratilomagīta*): von 5 zu 3; von 5 zu 2; von 3 zu 1; von 5 zu 1. Beispiele daselbst und Pps. p. 516.

[5] Achtfach verschiedene Tonfolge in aufsteigender Leiter (*pratilomagīta*). Und zwar von 6 zu 5 (dieses besonders häufig in der *parisvāra* genannten Tonfolge: 656; siehe auch Spbh. p. 13); von 5 zu 4; von 4 zu 3; von 3 zu 2; von 2 zu 1; von 5 zu 3; von 5 zu 2; von 3 zu 1 (letztere drei identisch mit den drei ersten Tonfolgen des *atikrama* b). Beispiele daselbst und Pps. p. 521.

[6] So daß bei langer Silbe für den Ton, zu dem fortgeschritten wird, unter Umständen nicht mehr als 1 *mātrā* übrigbleiben würde. Trotz dem schlechten

pā[5r] | *āv*[3r] (I, 285₂) kommt dem 5. und 3. Ton je 2 *mātrās*[1], bei *achā*[5] 2 *u* (I, 543) dem 5. Ton 1 *mātrā*[1] zu ‘. Beim *karṣaṇa*[2] einer langen Silbe[3] beträgt der Wert des 1. und 2. Tones je 2 *mātrās*[4], ebenso der des 2. u. 3. Tones[5], beim *karṣaṇa* einer kurzen Silbe[6] beträgt der

---

Zustand der Handschriften ist eine andere Übersetzung wohl kaum möglich. A liest: *mandraḥ* (!) *tṛtīyyaḥ dvitīyaḥ svarair arakṛṣṭaṃ* (!) *pratyutkrāmati anantarocce pratyaye, tad dvimātrādiḥ*; B: *yan maṃdradvitīyyatṛtīyai* (!) *svarair akṛṣṭaṃ pratyutkrāmaty anantarocce pratyaye tad dvimātrādi.* Es kommt hier also der 2. (von 5 zu 4), 4. (von 3 zu 2) und 5. (von 2 zu 1) Fall des *pratyutkrama* in Frage. Der 6. (von 5 zu 3) und 7. (von 5 zu 2) Fall werden sogleich erwähnt. Der 1. (von 6 zu 5), 3. (von 4 zu 3) und 8. (von 3 zu 1) Fall bleiben unerledigt. AB geben als Beispiele für den 4. Fall: *he*[3] 2345 (I, 267), *o*[3] 2345 *i* (I, 237₂), *hvā*[3] 2345 *yā* und *upā*[3] 2345 (I, 545₄.₅), *hī*[3] 234 *ṣi*[5] (I, 1₁), ferner das *vairājanidhana* *i*[3] 2345 (z. B. I, 72₁.₂, 398₂); als Beispiele für den 5. Fall: *vā*[3r] *mā*[2] 1 (I, 305), dann den Triller *(avanarda)* des Gāyatrasāman *co*[2] 1212 (Sv. V, 601) und den *stobha* *iyā*[2] 1212.

[1] Ob das nur in diesem einen Fall so sein soll oder ob dieser Fall nur ein Beispiel für alle gleichen Fälle repräsentiert, ist nicht zu entscheiden.

[2] Fünffach verschiedene Tonfolge ‚Ziehen‘ in meist absteigender Leiter bis zum 2., 3., 4. oder 5. Ton. Dabei wird in diesen vier Fällen, nach Maßgabe der Beispiele, vom 1. Ton ausgegangen. Die Tonfolge ist also: von 1 zu 2, von 1 über 2 zu 3 von 1 über 2 und 3 zu 4, von 1 über 2, 3 und 4 zu 5. Der fünfte Fall ist die Tonfolge von 6 zu 5 = dem ersten Fall des *pratyutkrama*, gegen alle Erwartung statt der Tonfolge von 5 zu 6. Im Text von Ml. heißt es aber deutlich: *mandrat cātisvāryāt kṛṣyate* = Shpbr. p. 19, während das von Ml. hierfür angeführte Beispiel: *tvam*[5] *tvā* 6 *m* *e*[5] (I, 42₂) nicht entscheidend ist. Beispiele für die andern Fälle siehe Pps. p. 519. Vom 2. Ton wird ausgegangen in dem *roha* genannten *karṣaṇa*-Beispiel des Shpbr. p. 19—20: *vā*[2] 34 (Ār. g. I, 1, 27: Sv. II, 402). Ebenso in den Beispielen p. 314, Anm. 5; 315 A. 1. Hieraus folgt, daß, rein theoretisch angesehen, zu den genannten fünf Fällen je noch hinzuzurechnen sind die Tonfolgen: vom 2. Ton ausgehend: zu 3, über 3 zu 4, über 3 und 4 zu 5; vom 3. Ton ausgehend: zu 4, über 4 zu 5; vom 4. Ton ausgehend: zu 5.

[3] Wie die Beispiele scheinbar erweisen, ist beim *karṣaṇa* ‚kurz‘ oder ‚lang‘ auf den Zustand der Silben im Ārcika zu beziehen. Vgl. p. 313, Anm. 3. Anders beim *vinata* und *praṇata* p. 315, Anm. 11.

[4] Beispiel: °*prā*[1r] 2° (I, 35₄).

[5] Beispiel: °*tā*[2r] 3° (I, 98₂); °*me*[2r] 3° (I, 188); °*yo*[2r] 3° (I, 512₁₂).

[6] Siehe p. 314, Anm. 3.

Wert der ersten zwei Töne je 1 *mātrā*[1]. Für den *svāra*[2], der in seinen ersten beiden Fällen je einen besonderen Fall des *karṣaṇa*, in seinem letzten Fall eine Verbindung von *pratyutkrama* u. *karṣaṇa* darstellt, gilt: ‚Beginnt er mit dem 1. Ton, so beträgt sein Wert 9 *mātrās*[3], beginnt er mit dem 2. Ton, 6 *mātrās*[4], beginnt er mit dem 3. Ton, 8 *mātrās*[5]; dabei ist zu beachten, daß die drei letzten Töne in jedem Fall je 1 *mātrā* betragen[6].' Der Wert der Silben (*y*)*i* und *u* einer *gati*[7] beträgt beliebig 1 *mātrā* oder auch nur $^1/_2$ *mātrā*[8]. Beim *vinata*[9] und *praṇata*[10] beträgt der Wert des höheren Tones $1^1/_2$ oder, bei langer und kurzer Silbe[11], nur $^1/_2$ *mātrā*, der Wert des tieferen Tones $^1/_2$ *mātrā*, beim *utsvarita*[12] der Wert des 4. Tones

---

        2   2   1
[1] Beispiele: °*tā* 3 *m* (I, 316$_2$); °*yā* 3° (I, 337$_2$); °*ra* 2 *ṃ*° (I, 581$_6$).

[2] Dreifach verschiedene Tonfolge bis zum 5. Ton, beginnend mit dem 1., 2. oder 3. Ton. Vgl. Pps. p. 525. In anderen Quellen, z. B. im Chalākṣara, auch *saṃprasāraṇa* genannt.

                1 111
[3] Beispiel: *śrī* 2345 *ḥ*.

                2 111
[4] Beispiel: °*yā* 345 *im* (I, 43).

                3 111
[5] Beispiel: *ī* 2345 (*vairājanidhana* z. B. I, 72$_{1.2}$, 398$_2$).

[6] Ml: *svāre trayo 'ntyāḥ pṛthag ekamātrāḥ* = Spbh. p. 15. Um dies auch äußerlich anzuzeigen, wird über die letzten drei Töne gewöhnlich die Ziffer ‚1' gesetzt.

[7] Siehe Pps. p. 520.

[8] Das ist, verglichen mit den Ausführungen des Pps. (siehe Inhaltsverzeichnis p. 490—94), doch sicher so aufzufassen, daß die halbe oder ganze *mātrā* abgezogen wird von (und nicht etwa hinzugefügt wird) dem *tālavya*-Vokal, zu dem die *gati* gehört und der eben durch Hinzufügung dieser *gati* erst die Geltung eines *vṛddh*ierten Vokals erhält. So bleibt demnach für diesen selbst der Wert von 2 oder $2^1/_2$ *mātrās* übrig.

[9] Tonfolge vom 1. zum 2. Ton in Form eines Nachschlages des kurz gehaltenen 2. Tones nach dem dreimal so lang oder ebenso kurz gehaltenen 1. Tone.
                    2r '
Beispiel: °*panyayā* 2 (I, 4$_1$).

[10] Tonfolge vom 2. zum 3. Ton in Form eines Nachschlages des kurz gehaltenen 3. Tones nach dem dreimal so lang oder ebenso kurz gehaltenen 2. Tone.
              2r r   2   2   r   1
Beispiele: *āyāhī* 3 *co-i*° (I, 1$_1$), *tigmenā* 3 *śo* (I, 22$_1$); siehe p. 311, Anm. 2.

[11] Daraus, daß hier Wertbestimmungen für eine *vṛddh*ierte, lange und kurze Silbe gegeben werden, folgt, daß hier nicht wie beim *karṣaṇa* (p. 314, Anm. 3) das Ārcika, sondern das Gāna für die Quantität entscheidet.

[12] Tonfolge vom 4. zum 5. Ton in Form eines Vorschlages des kurz gehaltenen

$^1/_2$ *mātrā*, der des 5. Tones $1^1/_2$ *mātrā*. Beim *abhigīta*[1] beträgt der Wert des 2. Tones $^1/_2$ *mātrā*, der des 1. Tones $1^1/_2$ *mātrā*; wird aber vom *kruṣṭa*-Ton zu einem tieferen Ton übergegangen[2], so fallen dem höheren Ton[3] $2^1/_2$ *mātrās*, dem tieferen $^1/_2$ *mātrā* zu[4]. Endlich sollen einem wortschließenden *y* vor Vocalen $^1/_4$ *mātrā*[5], ebenso einem *r* am Wortanfang[5], jedoch einem *r* dort, wo durch Verbindung des *r* mit *h*, *r* oder einem Zischlaut Svarabhakti eintritt, $^1/_2$ *mātrā* zukommen[6].

Soweit das Ml. Seine Angaben sind, darin wird man mir beistimmen, weder eindeutig noch erschöpfend noch übersichtlich. Trotzdem aber werden wenigstens die grundlegenden Verhältnisse klar. Zu dem Gesetz, daß jeder kurzen Silbe der Wert von 1 *mātrā*, jeder langen Silbe der von 2 *mātrās*, jeder *vṛddh*ierten Silbe der von 3 *mātrās* zukommt, ist ferner zu bemerken: Die Kürze oder Länge einer Silbe bestimmt sich nach dem absoluten Wert ihres Vokals in den Gānas[7]. Eine Ausnahme machen kurze Vokale vor einfachen *m* am *parvan*-Schluß: Diese gelten als lange bezw. *vṛddh*ierte Vokale[8]. Sodann: Alle langen Silben gelten als *vṛddh*ierte Silben, wenn sie nicht ausdrücklich als lange Silben (durch *r*, bezw. °) bezeichnet sind.

---

4. Tones vor dem dreimal so lang gehaltenen 5. Ton. Beispiele: °*sye*5$\overset{4r}{}$*bhir*° (I, 80), °*vyā*$\overset{4}{}$5*ktāḥ* (I, 433 1); siehe p. 311, Anm. 2.

[1] Tonfolge vom 2. zum 1. Ton in Form eines Vorschlages des kurz gehaltenen 2. Tones vor dem dreimal so lang gehaltenen 1. Ton. Beispiele: °*mā*$\overset{1}{}$‿ *ru*$\overset{7}{}$° (I, 15 2), *pā*$\overset{1}{}$*-in vo*$\overset{7r}{}$° (I, 534); s. Pps. p. 517.

[2] Ml.: *abhigīte kruṣṭādir ardhamātrā nīcena svareṇa bhavaty ucce 'rdhatisraḥ.*

[3] Ob dieser ‚höhere Ton' dann wieder der *kruṣṭa* sein soll oder auch der 1. Ton sein darf, darüber wird nichts gesagt, ist aber davon abhängig, auf welche Silbe man ‚*kruṣṭādir*' der vorigen Anm. bezieht.

[4] Beispiele: °*dhā*$\overset{1}{}$ | *to*$\overset{7}{}$$\hat{2}$3° (I, 151), °*ho*$\overset{1}{}$ | *to*$\overset{7}{}$$\hat{2}$° (I, 547 4); siehe p. 311, Anm. 2.

[5] Beispiel: *rāyāy*$\overset{2r}{}$ *ā*$\overset{1}{}$° (I, 93 2).

[6] Vgl. die Beobachtungen über die Aussprache der Liquiden bei Felber p. 5.

[7] Über eine scheinbare Ausnahme vgl. p. 314, Anm. 3.

[8] Dies findet eine Bestätigung in der heutigen Praxis bei Felber (p. 101: *ājyadohamma, vaiśvānarama, agnīma, janānāma*) in dem Nachklang der Silben.

Die so in ihrem zeitlichen Wert bestimmten Töne und Silben schließen sich innerhalb eines Liedes zusammen zu *parvans*[1], Takteinheiten[2], deren Anzahl nicht willkürlich, sondern für jedes einzelne Lied genau bestimmt ist[3]. Das Tempo (*vṛtti*) des Vortrages kann, nach Ml., ein dreifaches sein: rasch (*druta*), mittel (*madhyama*) und langsam (*vilambita*). Beim raschen Tempo ist 1 *mātrā* drei Zeiteinheiten gleichzusetzen, beim mittleren vier, beim langsamen Tempo fünf Zeiteinheiten[4].

Diese Bemerkungen mußten vorangeschickt werden, um nunmehr den Versuch rechtfertigen zu können, eines der vedischen Lieder mit den Mitteln moderner Notenschrift zu umschreiben[5]. Selbstverständlich wähle ich dazu das erste der von Felber bearbeiteten: Es ist das das Lied Ār. g. I, 2, 16 nach der Melodie Ājyadoha (Sv. II, 409; bei Felber Nr. 425: p. 38-9. 101. 161). Dies Lied beginnt in den Gānas mit dem 2. Ton. Je nachdem dieser 2. Ton a) dem Anfangston der Felberschen Phonographie gleichgesetzt wird oder b) auf den zweiten Ton des Ambitus dieser Phonographie bezogen wird, ergibt sich:

---

[1] Sāmalakṣaṇa fol. 2[b]: *yatra sāmagā viramya gāyanti tatra virate sāmabhāge parvasaṃjñā vartate.* Ebenso Spbh. p. 13; vgl. Pps. p. 521.
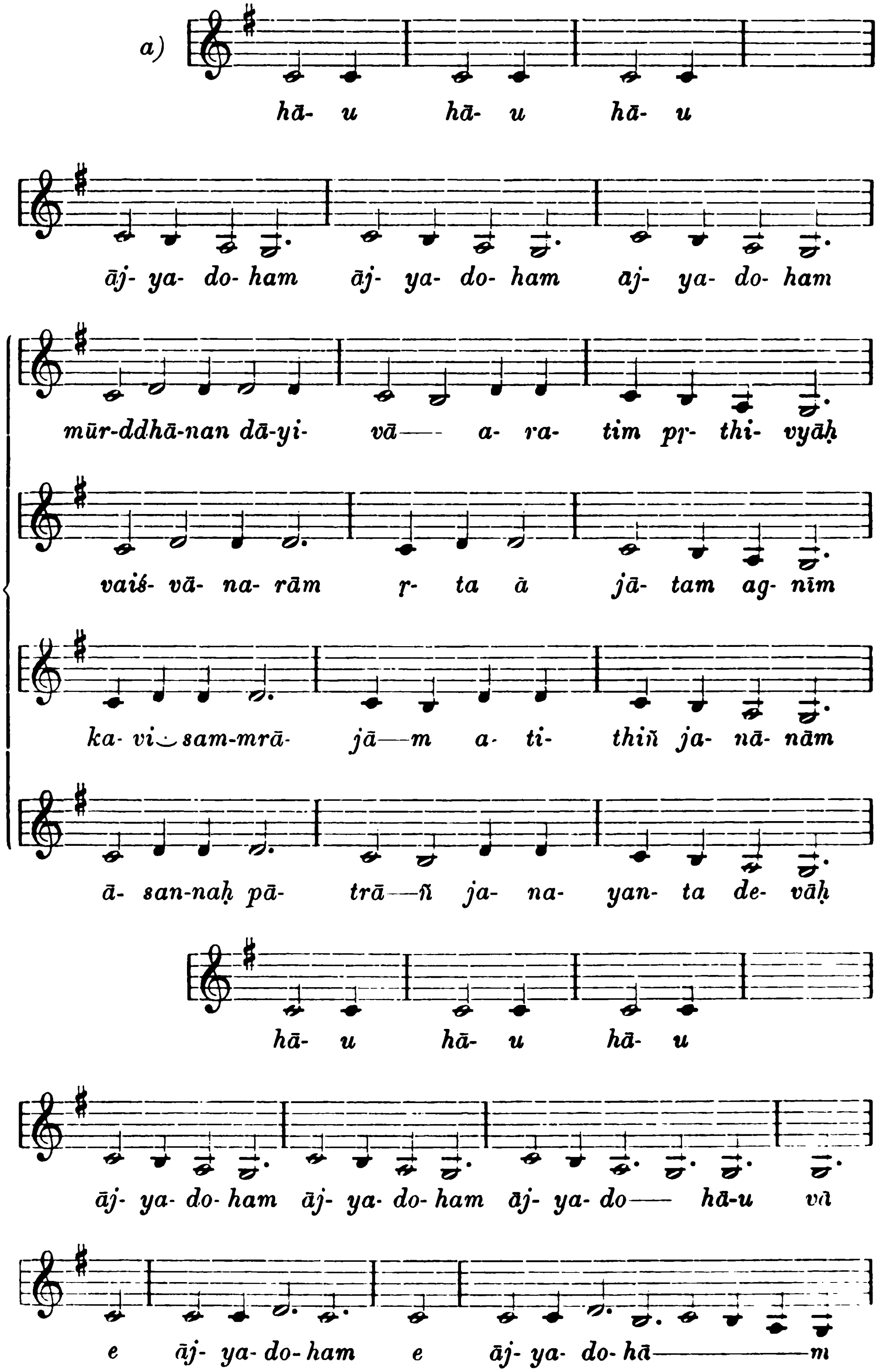
[2] Vgl. die zutreffenden Bemerkungen von Felber p. 35—36.

[3] Zum Teil, nebst Angaben über die Anzahl der *mātrās* und Längen, in besonderen Werken, so in den verschiedenen Chalākṣaras, zum Teil am Schluß eines jeden Liedes, so in südindischen Handschriften und auch in der Grantha-Ausgabe des Veyagāna von Kṛṣṇasvāmin Śrautin.
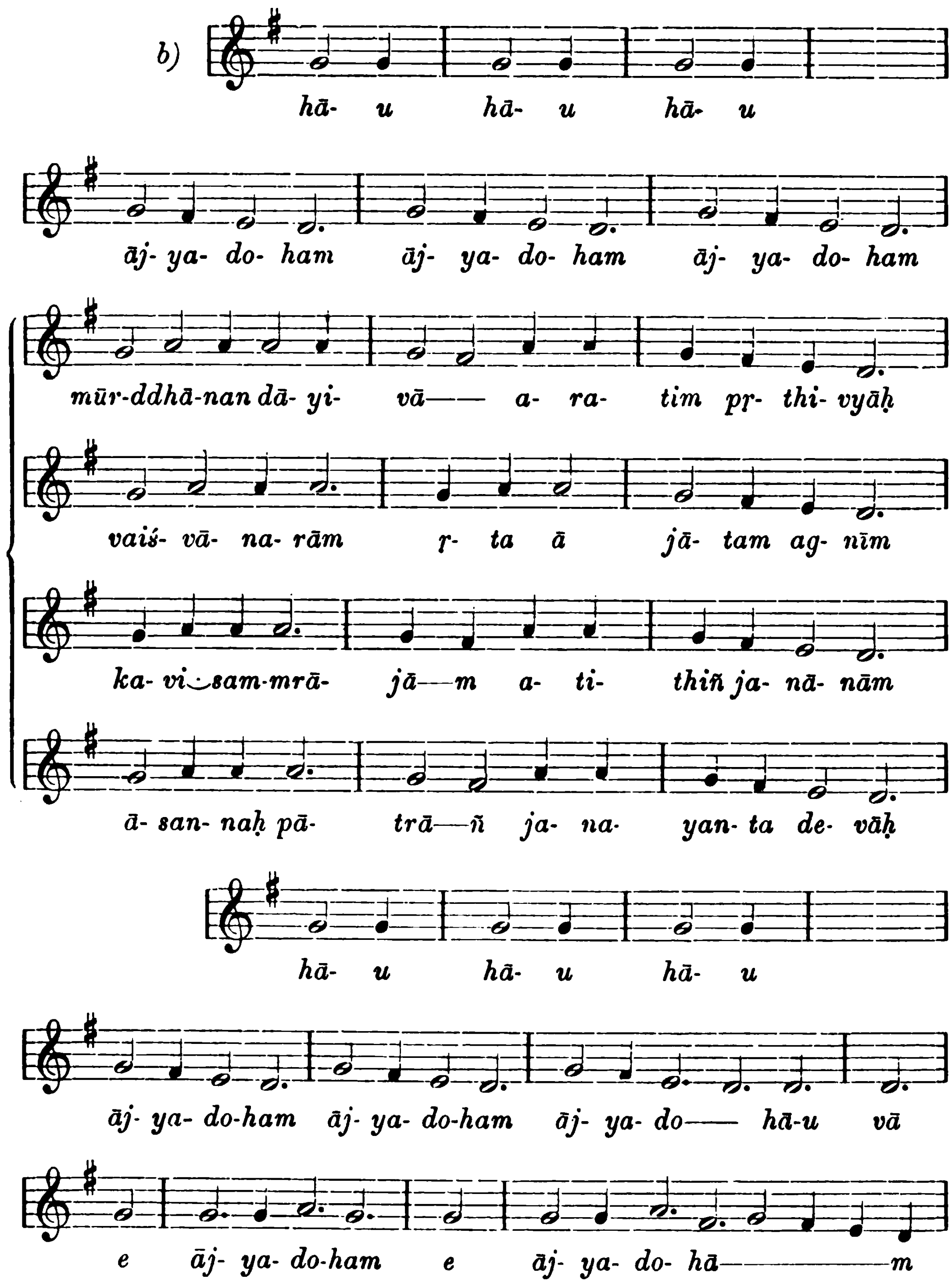
[4] Diesen drei Tempis werden im Ml. auch besondere Farben und Gottheiten zugesprochen: Dem raschen Tempo die rote Farbe und der Windgott, dem mittleren die schwarzblaue Farbe und Bṛhaspati, dem langsamen die weiße Farbe und der Sonnengott. Eine Verbindung der einzelnen Töne und Tongeschlechter mit Farben und Gottheiten findet sich erst in der nachvedischen Literatur der theoretischen Musik.

[5] Hierdurch wird natürlich nicht berührt, was ich schon (1908) Pps. p. 524 sagte: ‚Anzunehmen, daß die Töne der (indischen) Leiter nun auch mit Tönen unseres zwölfstufigen Systems zusammenfallen, das heißt doch dem Zufall allzusehr zu vertrauen und sich die Sache leichter zu machen, als sie in der Tat ist.'

a)


hā- u hā- u hā- u
āj- ya- do- ham āj- ya- do- ham āj- ya- do- ham
mūr-ddhā-nan dā-yi- vā—— a- ra- tim pṛ- thi- vyāḥ
vaiś- vā- na- rām ṛ- ta ā jā- tam ag- nīm
ka- vi‿sam-mrā- jā—m a- ti- thiñ ja- nā- nām
ā- san-naḥ pā- trā—ñ ja- na- yan- ta de- vāḥ
hā- u hā- u hā- u
āj- ya- do- ham āj- ya- do- ham āj- ya- do—— hā-u vā
e āj- ya- do- ham e āj- ya- do- hā——————m

b)



Bei diesen Wiedergaben können, wie aus den Bestimmungen über die *gati* (s. p. 315) hervorgeht, die drei Takte der ersten und siebenten Reihe auch umschrieben werden: 

Dann ist diskutierbar, ob, nach Analogie des ersten Taktes der dritten Reihe, in dem zufällig *gati* eingetreten ist, in allen mit einer $^3/_4$-Note schließenden Takten statt dieser $^3/_4$ Note nicht ebensogut oder besser eine $^1/_2 + ^1/_4$-Note zu schreiben sei. Weniger in Rücksicht auf die Gānas, als im Hinblick auf die BÜHLERschen Ausspracheregeln für auslautendes *ḥ*, die FELBERschen Ergebnisse der modernen Praxis für auslautendes *m* (s. p. 316 Anm. 8) und das oben erwähnte Gesetz für Vokale vor *parvan*schließendem *m*. Unsicher bleibt auch je der zweite Takt der dritten, fünften und sechsten Reihe. Denn das Zeichen ^ kann sowohl das *namana* (= *karṣaṇa*) als auch den *praṇata* bezeichnen[1]. Im letzteren Fall würde dieser Takt zu notieren sein: 

Die Dinge lassen also, wegen der Unvollkommenheit der Notation, in Einzelheiten durchaus Meinungsverschiedenheiten zu. Aber in den allgemeinen Grundzügen wird doch das Notenbild klar. Tritt man ihm näher, so lehrt schon ein flüchtiger Blick den durchaus symmetrischen Aufbau unseres Liedes. Zunächst die Einleitung: Nach dem Festhalten des Eröffnungstones durch drei Takte hindurch eine dreimalige Abwärtsbewegung von demselben Tone aus. Sodann der (oben eingeklammerte) Hauptteil: Von demselben Tone aus erst je zwei Aufwärtsbewegungen, dann je eine Abwärtsbewegung[2]. Endlich der Schluß: Erst ebenso wie in der Einleitung eine dreimalige Abwärtsbewegung, sodann eine Überleitung zur Coda, die zuerst zwei Aufwärtsbewegungen zeigt, um dann mit einer Abwärtsbewegung zu schließen. Nun liegt es mir gänzlich fern behaupten zu wollen, daß jemals genau das gesungen worden ist, was obiges Notenbild ergibt. Was ich behaupte, ist nur dies, daß dies Notenbild in den Hauptlinien dem entspricht, was das Gāna in diesem

---

[1] Entscheidung darüber dürften die Grantha-Handschriften der Rāṇāyanīyas bringen, die mir für dies Lied nicht mehr zur Verfügung stehen.

[2] Eine Ausnahme macht der zweite Takt der vierten Reihe. Vielleicht liegt die Ursache in der Bedeutung des Wortes ‚ṛta', das von jeher mit einem Schimmer von Mystik umkleidet war und durch eine abweichende Tonfolge sich stark von seiner Umgebung abheben sollte.

Lied notiert hat. Ob FELBER bei der Herausgabe seiner Phonographien diese Grundlinien wirklich ganz verstanden hat, darf zweifelhaft sein. Sonst wäre er wohl kaum auf den — man kann wohl sagen — unglücklichen Gedanken gekommen, seinen vedischen Phonographien die Gāna-Notation (in rotem Druck) hinzuzufügen, die wie die Faust aufs Auge paßt[1] und geeignet ist, solche, denen die Bedeutung dieser Notation nicht bekannt ist, in die Irre zu führen. Sonst hätte er vielmehr wohl selbst versucht, seinen Phonographien die aus den Gānas gewonnenen Notenbilder gegenüberzustellen, und wäre, mit einem so nicht unerheblich vermehrten Material ausgerüstet, jedenfalls in einer günstigeren Lage gewesen, das ‚Ethos' der indischen Musik uns zu erschließen, als er es ohne Berücksichtigung der Gānas war.

Neben dieser bis jetzt skizzierten Notation gibt es eine zweite Ziffernnotation, deren Grundsätze jedoch noch nicht ganz klar sind. Vielleicht hat diese ursprünglich mit den Tönen gar nichts zu tun, sondern geht von dem beim Vortrag vorgeschriebenen Finger- und Handbewegungen aus. Vielleicht aber will sie auch nichts weiter als die *mātrā*s bezeichnen. Soweit sie vorliegt, scheint sie im wesentlichen in der Ersetzung jedes einzelnen oder aller *vikṛti*-Töne zusammen durch die Ziffer ‚2' und ‚3' zu bestehen, mit oder ohne Notierung der gleichzeitigen *prakṛti*-Töne. Dabei hat man oft den Eindruck, die ‚2' sei nur ein mißverstandener Avagraha oder habe wenigstens den Avagraha zu vertreten. Südindisch findet sich statt der ‚2' und ‚3' jedesmal ein Zeichen, das dem ‚bhya' der Grantha-Schrift zum Verwechseln gleicht. Diese Ziffernnotation kommt zwar in den meisten zu den Kauthumas gehörigen technischen Schriften zum Sāmaveda vor, aber ausschließlich nur in Zitaten und Belegen aus den Gānas[2]. Gānas selbst, die in dieser Weise notieren, sind mir bisher nicht bekannt geworden. Daher braucht hier nicht weiter darauf eingegangen zu werden.

---

[1] So wenn innerhalb eines und desselben Taktes für den gleichen Ton die verschiedensten Ziffern notiert werden.

[2] So Pps. Pr: 5, 8; 6, 1; 6, 6; 7, 6; 7, 9; 8, 4. Ferner: Pañcavidhasūtra Pr. 2, 1 u. m.; Saṃjñāprakaraṇa fol. 249—2 usw.; Ml. A.: fol. 276; Pañcavidhasūtrabhāṣya

II. Die Rāṇāyanīyas.

1. Die Ziffernnotation.

Eine Verschiedenheit von der Ziffernnotation der südindischen Kauthuma-Handschriften tritt so gut wie gar nicht hervor. Wie dort wird auch hier vor jeder *vikṛti*-Note der Avagraha gesetzt, das Längenzeichen ist der *bindu*, der hier auch den Anusvāra bedeutet; der *preṅkha*-Strich wird über die der Ziffer 2 vorhergehende Silbe gesetzt; der *abhigīta*-Ton wird meist durch ein ‚*a*' bezeichnet, selten durch die Ziffer 7; das ^ Zeichen ist dort, wo die Kauthumas es schreiben, teils gesetzt teils nicht gesetzt, wird aber vielfach auch dort geschrieben, wo die Kauthumas es nicht haben. Für zu wiederholende Worte und *parvans* schreiben die Rāṇāyanīyas regelmäßig *dviḥ* bezw. *triḥ*; am *parvan*-Ende statt *m* meist *ṃ*; statt des Anunāsika mit Vorliebe nur den Anusvāra; dort, wo der Avagraha über der Linie den *vinata* bezeichnet, meist die Silbe ‚*vi*', wo er das *namana* bezeichnet, meist die Silbe ‚*na*': Beides, ‚*vi*' und ‚*na*', neben dem ‚*a*' des *abhigīta*, deutliche Zeichen des Übergreifens der Buchstabennotation in die Ziffernnotation hier als auch bei den Kauthumas.

Diese vorstehenden Bemerkungen ergeben sich aus den Grantha-Handschriften des India office: Grāmageya- und Āraṇyagāna IO: 188 (= B. 138), Ūhagāna IO: 189 (= B. 139) und Rahasyagāna IO: 201 (= B. 140). Sollte etwa die nächste Generation von Sanskritisten das unabweisliche Bedürfnis nach einer kritischen Ausgabe der Kauthuma-Gānas empfinden, so wären diese drei vorzüglich geschriebenen Handschriften dazu unumgänglich nötig. Nur mit ihrer Hilfe und den im nächsten Abschnitt erwähnten Grantha-Handschriften läßt sich feststellen, was den Kauthumas eigentümlich ist, was den Rāṇāyanīyas, ferner was in der vorliegenden Gāna-Ausgabe der Bibl.

Ms. B.: fol. 14ᵃ 15ᵃ; Sāmatantrabhāṣya Ms. W.: fol. 179—81, Ms. B: fol. 134; Gāyatrīvidhānabhāṣya Ms. B.: fol. 2ab, 4b u. a. Wieder etwas anders bei Lāṭyāyana, der z. B. für den dritten *svāra* notiert: 23111 oder 2311 (VII, 9, 7—VII, 13, 5). Vgl. Henry und Caland, L'agniṣṭoma p. 467.

Indica auf einem Druckfehler beruht, was nicht[1]. Sie enthalten überdies zur Kontrolle am Schluß eines jeden Ekarca, bezw. Tṛca die Angaben über dessen Anzahl der Längen (= *dī*), der *mātrās* (= *mā*) und *parvans* (= *pa*)[2], das *Ūhagāna* auf seinen letzten sieben Blättern, außerdem noch eine Chalākṣara[3] genannte Zusammenfassung der gleichen Punkte, jedoch mit Hinzufügung des jedesmaligen Liedanfanges und Sāmannamens sowie von ‚*tṛce*', ‚*ekarce*' und ‚*svāsu*'[4]. Nimmt man dazu noch die Kauthuma-Veyagāna-Ausgabe des Kṛṣṇasvāmin Śrautin, so wäre das wichtigste Material zu einer kritischen Ausgabe beisammen[5].

2. Die Buchstabennotation.

Hierher gehören folgende drei Grantha-Handschriften des India Office: Grāmageya- und Āraṇyagāna IO: 60 (= B. 142). Der Beschreibung dieser Handschrift fügt Burnell (Cat. p. 47) die Bemerkung hinzu, sie ‚solle angeblich den Kauthumas gehören'. Das ist nicht richtig. Sie gehört den Rāṇāyanīyas an. Es ist der Aufmerksamkeit Burnells augenscheinlich entgangen, daß sich unter dem auf einem losen Palmblatt in modernem Grantha geschriebenen Inhalts-

[1] So ergibt sich aus einem Vergleich, daß von den ersten 141 Liedern des Grāmageyagāna gerade 8 Lieder in der Bibl. Indica einwandfrei herausgegeben sind (nämlich I, 1 : 16. 30; II, 1 : 8. 10. 22. 35; II, 2 : 13. 23), daß in allen andern 133 Liedern Abweichungen von den Rāṇāyanīya-Handschriften vorliegen, die aber nur zu ganz geringem Teil auf dem Unterschied der Schulen beruhen dürften. Als kleine Besonderheit des Gesanges der Rāṇāyanīyas erwähnt das Mahābhāṣya den Nachschlag eines halben *e* und *o* nach *e* und *o* (Weber, I. St. XIII, 447—8).

[2] Dazu noch die Anzahl der ‚*ut*'. Wovon das eine Abkürzung ist, vermag ich nicht zu sagen.

[3] Bei Burnell, Cat. p. 46 nicht erwähnt. Es wird in den Handschriften abwechselnd Chalākṣara und Calākṣara geschrieben.

[4] Auch die unvollständige Handschrift des Ūhagāna IO: 159 (siehe weiter unten) enthält Angaben über ‚*yoni*' und ‚*svāḥ*'. Vgl. Pps. p. 507.

[5] Wieder etwas anders eingerichtet sind die Chalākṣaras, die enthalten sind in den Handschriften IO: 60. 64. 164 und 201, denen aber höchstens nur der Wert gegenseitiger Kontrolle zukommt. Ihnen sowohl wie den oben genannten Chalākṣaras gemeinsam ist die Anwendung eines besonderen Systems von Silben zur Bezeichnung von Zahlen, das jedoch mit dem System der Buchstabennotation der Gānas nichts zu tun hat.

verzeichnis ein zweites in älterem Grantha ebenfalls auf einem losen Palmblatt geschriebenes Inhaltsverzeichnis der Handschrift befindet, das diese zwei Gānas ausdrücklich den Rāṇāyanīyas zuweist[1]. Sodann Grāmageya- und Āraṇyagāna IO: 89 (= B. 141). Auch zu dieser Handschrift fügt BURNELL (Cat. p. 47) hinzu, sie ,solle angeblich den Kauthumas gehören'. Auch das ist nicht der Fall. Zwar fehlt hier ein so ausdrückliches Zeugnis wie bei der vorigen Handschrift. Doch zeigt ein Vergleich mit dieser und der nächtsfolgenden deutlich, daß auch sie zu den Rāṇāyanīyas gehört. Endlich Ūhagāna (unvollständig)[2] IO: 159 (= B. 147).

Das Prinzip der hier angewandten Notation ist die Ersetzung der Ziffern durch Buchstaben bezw. Silben. Von diakritischen Zeichen ist einzig und allein der *bindu* (°) übrig geblieben: Er bezeichnet über der Linie die Länge einer *vṛddh*ierten Silbe; innerhalb der Linie einmal gesetzt den alleinstehenden 6. *vikṛti*-Ton *(atisvārya)*, zweimal gesetzt die *vikṛti*- Tonfolge 656 *(parisvāra)*. Alles übrige wird durch Silben bezeichnet, die, nach der ersten Textsilbe eines jeden *parvan*[3] eingeschoben, den Typus angeben, nach dem das *parvan* zu singen ist. In dem folgenden Beispiel sind die den Gesang regelnden Silben durch kräftigeren Druck hervorgehoben. I, 3 = Grāmageyagāna I, 1, 5: Melodie Bṛhadbhāradvāja:

a ***pa*** *gnin dů̄tāṃ | vṛ* ***ra*** *ṇīmahā-i | hô* ***kaḥ*** *tå̄rāṃ vi | śvā* ***ra*** *vê̄dasāṃ | a* ***kaḥ*** *sya yājñā | ā* ***ka*** *| aů̄* ***ce*** *hôvā | syā* ***kā*** *sukratuṃ | i* ***cu*** *ḍā bhā | o* ***ku*** *i | ḍā* ***pa*** *‖*

Die Zahl der in dieser Weise der Notation dienenden Silben beträgt ungefähr 297. Sie werden weiter unten aufgeführt und erklärt. Neben ihnen hat man noch eine Reihe weiterer Silben in Gebrauch, ursprünglich nur für die Fälle, wo der Silbentypus einer Ergänzung bedarf, dann aber, in mißbräuchlicher Anwendung, auch

[1] *sāmavede rāṇāyinī śākhā. prakṛti. saptatantraṃ. (sā) āraṇaṃ parvatrayaṃ. (sā). śukriyaṃ śaukuyyaṃ. [mahā]nāmni* usw. *rāṇāyinīśākhāpattraṃ.*

[2] Es fehlt Ūhag. XIV, 1, 15—XVIII, 1, 4; XXII—XXIII.

[3] Daß diese Silben gerade immer an zweiter Stelle des *parvan* stehen müssen, ist für die Kritik der *parvan*-Einteilung von großem Wert.

in Fällen, die sich auch ohne diese besonderen Ergänzungssilben schon so mit dem Silbentypus decken. Solche Ergänzungssilben, die stets unmittelbar nach der Textsilbe gesetzt werden, auf die sie sich beziehen, oder, wenn dies die erste Silbe des *parvan* ist, nach dem Silbentypus gesetzt werden, sind: *a* = *abhigīta*, *an* = *anupadastubdha*[1], *e* = *praṇata*, **tra* = *tṛtīyadhāri*[2], *na* = *namana*, *pre* = *preṅkha*,

**ma* = 1. absteigender *atikrama*, **mā* = 2. absteigender *atikrama*,
**mi* = 3. „ „ **mī* = 4. „ „
**mu* = 4. aufsteigender „ **mū* = 3. aufsteigender „
**me* = 2. „ „ **mai* = 1. „ „
**rtha* = *caturthadhāri*,[3] **va* = *atisvārya*, *vi(n)* = *vinata*, **sthi(ra)* = *sthiramātrā*[4].

Die mit einem Stern versehenen Silben habe ich in den Handschriften nicht gefunden. Sie beruhen auf den Angaben der Handschrift A des Sāmalakṣaṇa (s. weiter unten). Dagegen habe ich außer den nicht mit einem Stern versehenen Silben als weitere Ergänzungssilben in den Handschriften noch gefunden: *dviḥ* und *triḥ* zur Bezeichnung der Wiederholung von Silben oder ganzen *parvans*, *ṇa* = *karṣaṇa* vom 2. zum 3. Ton, *ṇaṇā* = Tonfolge 656 *(parisvāra)*.

Die Quellen, auf denen das folgende Verzeichnis der Silbentypen beruht, sind vier Grantha-Handschriften des India Office und ein Grantha-Druck:

A = Sāmalakṣaṇa (Sl.) oder Svaraparibhāṣā IO: 147 (= B. 133).
B_1 = Chalākṣara oder Rāvaṇabhaiṭ IO: 64 (=B. 150).
B_2 = „ „ „ IO: 164 (= B. 151).
C = Chalaprakriyā IO: B 4968.
D = Sāmaparibhāṣā des Kṛṣṇasvāmin Śrautin p. 17-33.

Von dem in Śloken abgefaßten C kommen nur einige wenige Verse in Betracht, wie sich denn dies Werk in der Hauptsache auf

---

[1] Beispiele: $au\overset{2}{3}\overset{2}{ho}$ (I, 164) sowie die Silbentypen *phā*, *ce*.
[2] Beispiel: Silbentypus *tha*.
[3] Beispiel: Silbentypus *ṭhai*.
[4] Beispiel: Silbentypus *go*.

die Töne in ihrer Verbindung mit Finger und Handbewegungen bezieht. Vollständig sind A, B_1 und D. Während A, B_1 u. B_2 weder *prakṛti*- noch *vikṛti*-Töne notieren, bezeichnet A wenigstens die langen Silben mit dem *bindu* und beschreibt außerdem in Worten die Tonfolge eines jeden *parvan*. B_1 gibt in Worten den Schlußton eines jeden *parvan* an. D notiert *prakṛti*- und *vikṛti*-Töne sowie die Längen, alles in der südindischen Ziffernnotation. Da allein die unvollständige Handschrift B_2, die nur bis zur Silbe *ñī* reicht, zugleich auch angibt, in welchem Lied das als Typus dienende *parvan* zu finden ist, so war die notwendige Identifizierung derjenigen *parvans*, deren Herkunft nicht angegeben war und deren Anzahl weitaus die größere Hälfte ausmacht, sehr mühsam. Doch ist es mir schließlich nur in 5 Fällen, die überdies alle nur *stobha-parvans* sind, nicht möglich gewesen, das Lied zu finden, in dem sie vorkommen. Zu Grunde gelegt ist die Reihenfolge der Silben, wie A sie gibt.

1. Der *ka-varga (ka, kha, ga, gha, ṅa)* nebst *la, va, tva*. Alle hierher gerechneten *parvans* beginnen mit dem 1. Ton.

     1
ka: tayā-i (I, 217)[1] |

     1 r 2r
kā: gṛṇāno ha (I, 1)[2] |

     1 2
ki: samāye 3 (I, 42) |

     1
*kī: tā*234*m* (I, 2364) |

     1
*ku: o*2345*i* (I, 31) |

     1 5 5
*kū: hā*234*iṣo*6*hā-i* (I, 13) |

     1
*ke: ātā*2345*iṣṭhā*656*t* (I, 3234) |

     1 2 1
kai: samiddhaḥ śukraya (I, 43) |

---

[1] B_2 falsch: *dvitīye sāmni* = I, 12.

[2] So mit $AB_1 B_2$ D gegen die Ausgabe der B. Ind. Vgl. ‚*ghai*'. B_2 falsch: *tṛtīye sāmni* = I, 13.

1 2 1
ko: upā3ho-i (I, 107_3) |

1r r 3 2 1
kau: nāke supārṇam upayāt patantām (I, 320) |

1 3 2 1
kaṃ: cā 2 dakṣasā-i (I, 35_2) |

1 r r r 2
kaḥ: gṛṇāno havyadātā 23 yā-i (I, 1_2)[1] |

1 .4
kha: nā 23 ve 3 (I, 5_2)[2] |

1 r 4
khā: kū 234 vasya vā 5 ṛṣabho yuvā (I, 142_1) |

1 2
khi: vā 2 ṛto 35 hā-i (I, 169_3)[3] |

1
khī: ṣṇavā 3 i (I, 390_3) |

1 3 2
khu: dā-ivaṃ yayā-u (I, 348_2) |

1 2
khū: dā-i mā 3 uvā 3 (I, 116)[4] |

, 2 2
khe: au 3 ho 3 vā (I, 237_6)[5] |

, 2 2
khai: au 3 ho 3 vā 3 (I, 499_2)[6] |

, 2
kho: au 3 ho 34 i (I, 323_3)[6] |

1 , 2
khau: māhā 3 uvā 343 (I, 467_4)[7] |

, 2 2
khaṃ: o 3 hā 3 e 34 (I, 44_3)[6] |

---

[1] So mit AB_1 B_2 D gegen die Ausgabe der B. Ind.

[2] Anders beschrieben von A: *pradvikarṣaṇacaturthātikramamandrasparśāruhya tṛtīyāntaṃ sparśagamanam.*

[3] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[4] D: *dā-i mā32uvā3* (1 über *dā*, 3 über *mā*). A: *pradvinamana-uccaiḥkarṣaṇam.*

[5] Der Avagraha über der ersten Silbe bezeichnet hier den *atikrama* des 2. Tones vom 1. Tone aus. A: *prathamādinamanakarṣaṇadvitīyāntasparśagamanam* B_2: *taro'ṣṭame* (I, 237_8)! D: *au3°* (na über 3)

[6] Zur ersten Silbe siehe Anm. 5.

[7] Doch B_1: *caturthānam.*

, 2 3 5
khaḥ: svā 3 *â o* 234 *vā* (I, 470$_1$)[1] |

1 3 5
ga: draviṇā 234 *syūḥ* (I, 4$_2$) |

1 3 1 1 1
gā: ihā 2 3 4 5 (I, 340) |

, ˋ
gi: au 3 *ho* 2345 *vā* 656 (I, 128$_2$)[1] |

, 2
gī: au 3 *ho* 31 *i* (I, 518$_6$)[1] |

, 2
*gu: au*3*ho*312 (Ār. g.)[1] |

, 2 2
*gū: au*3*ho*31*ye* 3 (I, 469$_5$)[1] |

, 2
*ge: hau*3*ho*312345*i* (I, 193)[1] |

1 1 2r 3r 2 ‾
*gai: ī*5*hīhīhīhi* (Ār. g. IV, 1, 15: Sv. II, 471) |

1r 2 1r 2 r 1
go: stoma‿ rudrāya dṛśīkām (I, 15$_1$) |

1 7 2
*gau: ṇvā ṛtajā*31 (I, 54$_2$) |

1 2 1 2 1 5
*gaṃ: yo vṛtra hovā*3*o*234*vā* (I, 273$_2$) |

1r 2r 3r 2 1
*gaḥ: auhovā hā*3*ho-i* (I, 526$_2$) |

1r r 1 ‾1
gha: nāma tvaṣṭur apīciyām iyā uvā 23 *hovā* 23 *hā* 2 *īyā* (I, 147$_2$) |

1 r r 1 ‾1 ^
ghā: madho arṣanti dhārayā uvā 23 *hovā* 23 *hā* 2 *īyā* 2 (I, 485$_2$) |

1 2
*ghi: kasyā nū*1*nā*2*m* (I, 34$_1$) |

1 2r 1
*ghī: nā-i hotāsā*23(I, 1$_1$) |

1 2
*ghu: indram arca yāthā*1*vidā*234*i* (I, 235$_1$) |

1 2 1 5
*ghū: gā-irbhir na vo*234*vā* (I, 236$_5$) |

---

[1] Zur ersten Silbe siehe p. 327, Anm. 5.

1 2 1 5 5
*ghe: yaḥ sukṣitā*234*ino*6*hā-i* (I, 582 1) |

1 r r 2 2 2
*ghai: gṛṇāno havyadā*1*tā*3*ye* (I, 1 3) |

1 2r 1 2
*gho: vā-iśvebhiḥ so*23*hā*3 (I, 180) |

1 r r 2 1r 2
*ghau: upamān devatātā*23*yā*34*i* (I, 391 2) |

1
*ghaṃ: o narī*2343 (I, 303)[1] |

1 2 1
*ghaḥ: hovā*3*ho*2*i* (I, 417 5)[2] |

1 2
*ṅa: sūnu‿ satyā*3123 (I, 168 3) |

1 2
*ṅā: ābhi vatsā*31234 (I, 236 2) |

1 r r 2 1 5
*ṅi: dhiyā ṛṇayā na ovā*3*o*234*vā* (I, 428 3) |

1 2 3 r 2 1
*ṅī: ā‿śumatīm atiṣṭhā*23*t* (I, 323 2) |

1 3 2 1
*ṅu: ṣū*2*dadhriṣo*2345*i* (I, 513 3) |

1 2r 1r r 2 3 1 1 1
*ṅū: abhrājīj jyotir abhrājī*2345*t* (Ār. g. VI, 1, 15: Sv. II, 512)[3] |

1 ͵r 1r 2 r 1 ͵r
*ṅe: indrā*2‿*sa bādha ūtaye*2 (I, 237)[4] |

1 ͵r 1r 2 1
*ṅai: sadā*2*yācann ahañ jiyā*23 (I, 307)[4] |

1 2 1 2 1r 2r 3 1 1 1
*ṅo: induḥ samudram urviyā vibhātī*2345 (I, 378 1.2) |

1r r 2r 1r 2 1 1 1 1
*ṅau: setū‿s tīrtvā caturā*2345*ḥ* (Ār. g. II, 1, 34: Sv. II, 258) |

1 ͵r 1r ͵r 1 2 1
*ṅaṃ: indre*2*somā*2*ḥ saha i* (I, 540 2)[4] |

---

[1] D schreibt für die zweite Silbe den *abhigīta* vor.

[2] D ohne ‚*i*' am Ende.

1 r 2r 1r 2 r 3
[3] D: *abhrājīj jyotir abhrājī*2345*t*.

[4] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata*.

1 r 2 1r r 2 1 2 1
ṅaḥ: tvaṁ vṛtrāṇi ha‿sy apratīny eka it purū (I, 248₄) |

1r 2 1 2r 1 r r 1 2
la: yo jaritṛbhyo maghavā 2 purūvasuḥ (I, 235₂)[1] |

1r r 1r r r 1r 2 1 r
lā: yo rā 2 yām ā 2 netā ya iḍā 2 nā 3 m (I, 582₃)[1] |

1r r r 2 1 2 1r 2r 1 111
li[2]*: eke codarasarpiṇas tebhyo namā 2345 ḥ* (Ār. g. II, 2, 33: Sv. II, 436) |

1 2r 1r 2 1r 2 r 1 2r 1
lī: yasmād āpa auṣadhayo bhuvanāni cakraduḥ (Ār. g. III, 2, 19: Sv. II, 279) |

1 2 1 2 1r 2 1 r 2 1 r 2r r
lu: janadivam antarikṣaṃ pṛthivīṃ viśvabhojasaṃ pururūpā ajījanaḥ (Ār. g. III, 2, 24: Sv. II, 285) |

1 r 2 1r 2r 1 r 2 1 r 2r 1 2r 3 111
lū: arūrucad gharmo arūrucad uṣasān divi sūryo vibhātī 2345 (Ār. g. IV, 2, 5: Sv. II, 475) |

1 r r 2 1 r 2 r r 1r 2r r 1r 2
le: namo 'nnāya namo 'nnapataya ekākṣāya cāvapannādāya ca

1 2r 1
namo namaḥ (Ār. g. V, 1, 8: Sv. II, 490) |

1r r 2 1 r 2 r r 1 r 2r 1r 2 r 1 2
lai: tejo gharmaḥ saṃkrīḍante vāyugopās tejasvatīr marudbhir

1 2r
bhuvanāni cakraduḥ (Ār. g. III, 2, 21: Sv. II, 279 Z. 2 v. o.) |

1 r 2 1 2 1 2 1 2 1 2
lo: ṛśyāsa indra bhuṅkti maghavann indra bhuṅkti bhuṅkti pra-

1 r 2 r 3 111
bhuṅktīndras tasarapūtā 2345 ḥ (Ār. g. V, 1, 22: Sv. II, 324) |

1r r 2 1 r 2 r 1 2 r r 1 r 2r 1r 2 r
lau: tejo gharmaḥ saṃkrīḍante śiśumatīr vāyugopās tejasvatīr

1 2 1 2r
marudbhir bhuvanāni cakraduḥ (Ār. g. III, 2, 19: Sv. II, 277 Z. 3 v. u.) |

1 2 1r 2 1 2r 1 r 2 1 2r 1 r 2
laṃ: avajyām iva dhanvanovite manyun nayāmasi mṛḍatān na

[1] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata*.

[2] AB₂: *svaraṃ nāsti*, vgl. ‚*laḥ*'.

1
iha (Ār. g. v, 1, 6. 7. 8: Sv. II, 489. 490) |

1 2 1 r 2 1 2 1 2 1r 2 1r r r 2
laḥ: saṃyamann avyāyaman viyamann asamāyaman yeke coda-

1 2 1r 2r 1 111
rasarpiṇas tebhyo namā2345ḥ (Ār. g. II, 2, 33: Sv. II, 436) |

1 2r 1 2r 1r 2r 1r 2r 1 2 1r 2 1 2 1 2
va: manaḥ prāṇaḥ prāṇopāṇo vyānaś cakṣuḥ śrotra‿ śarma varma

1r 2 1r
bhūtiḥ pratiṣṭhā (Ār. g. VI, 2, 17: Sv. II, 515) |

1r 2 r 1 2 1 2 1 2 r 1
vā: tebhyaś ca śrāyibhyaś ca namas tiṣṭhadbhyaś copatiṣṭhad-

2 1 r 2 1r 2 1r 2 1 2 1r 2 1 2r
bhyaś ca namo yate ca viyate ca namaḥ pathe ca vipathāya ca (Ār. g. v, 1, 7: Sv. II, 490) |

1 2
vi: tsā23i bā3 (I, 1_3)[1] |

1 2
vī: ṣṭā23dha34 (I, 243_2) |

1 2
vu: nāvā23hā343i (I, 5_1) |

1 ^ 3 5
vū: ivā2prā234yām (I, 5_2) |

1^ 3 5r r
ve: tsā2ibā234auhovā (I, 1_1)[1] |

1 2^ 3
vai: syā kāmā2345yā656m (I, 171) |

1r r r 2 3
vo: tve naḥ prapitve tūyām ā1gahi (I, 252_2) |

1 2
vau: iyā2ī3yā (I, 476_1) |

1 r 1 r 3
vaṃ: ya usriyā2apiyā antaraśmanī23 (I, 585)[2] |

12 13 111
vaḥ: ati dviṣā2345ḥ (I, 426) |

1r 1 2
tva: āyuṣāg ai2hīai2hī3yā (I, 484_2) |

---

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[2] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata*.

1 ˌr 1r r 2 r 1 3
tvā: avyā 2 vārebhiḥ pavate madintamā 23 ḥ (I, 584$_{2}$)[1] |

1 2 r 1r 2 1 3 111
tvi: tatra pūṣā bhuvat sacā 2345 (I, 148$_{1}$) |

1r 2r 1r 2 1 ˌr 1r 3 111
tvī: dātā maghāni maghavā 2 surādhā 2345 *ḥ* (I, 335$_{1.2}$)[1] |

1r r r 2 r 1r 2
tvu: āyur viśvāyur viśvaṃ viśvam āyur aśīmahi prajāṃ tvaṣṭar

1 2 1 r 2 1r 2 1 r 2r 1 2r 1 3 111
adhinidhehy asme śataṃ jīvema śarado vayaṃ te 2345 (Ār. g. II, 2, 12: Sv. II, 442) |

1 r r r 4 2 3 5
tvū: viśvā dveṣā꣡si taratī 23 sā 3 yugvabhiḥ (I, 463$_{1}$) |

1 2 1 2 1 3 111
tve: has prahas e 3 cakṣū 2345 *ḥ* (Ār. g. II, 1, 27: Sv. II, 429) |

1r r 2 1 r 2 r 1 2 r r 1 r 2r 1r 2 r
tvai: tejo gharmaḥ saṃkrīḍante śiśumatīr vāyugopās tejasvatīr

1 2 1 2r 3 111
marudbhir bhuvanāni cakradū 2345 *ḥ* (Ār. g. III, 2, 25: Sv. II, 280 Z. 1 v. u.) |

2. Der *ca-varga* (*ca, cha, ja, jha, ña*) nebst *śa, ṣa, sa, ra, ḷa, śca:* Alle hierher gerechneten *parvans* beginnen mit dem 2. Ton.

2 r
ca: girā (I, 8$_{2}$) |

2
cā: stuṣā·i mitrā 3 m (I, 5$_{2}$)[2] |

2
ci: tyā 34 m (I, 170$_{2}$) |

2 4 5
cī: au 3 hovā (I, 2) |

2 5
cu: dā 345 yo 6 hā·i (I, 5$_{2}$) |

2 4
cū: tā 3 vā 5 jā 656 m (I, 335$_{1,2}$) |

2 2
ce: dā 3 sām (I, 354)[3] |

[1] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata.*

[2] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[3] D: *dā 32 sām* | (2 über *dā*)

2
cai: dā 343 *i* (I, 80) |

2r 1 2r
co: gne mahobhiḥ (I, 6_1) |

2 1r 2
cau: apān napā 3 (I, 62)[1] |

2 1 2
caṃ: raviśpatāye 34 (I, 106) |

2 r 1 2
caḥ: ca yonim asataś ca vā-ivā 343 *ḥ* (I, 321_1) |

2 1 4r 5
cha: prati tyā 23 *ñ cārum adhvarām* (I, 16) |

2 1 4 r 5
chā: bṛhadbhī 23 *r agne arcibhir hā-u* (I, 37_1) |

2 1 5
chi: ka it pū 234 *rū* 6 (I, 248_3) |

2 1
chī: sahā svā 2345 *tā* 656 *i* (I, 21_2) |

2 1 2r r 1 2r
chu: śukrā-iṇa devaśociṣā (I, 37_2)[1] |

2r 1 2
chū: revāt pā 1 *vā* 23 (I, 37_2) |

2 1 7
che: bhuno hṛdā 234 *i* (I, 184) |

2 1 2 1 5
chai: na indra vṛtrā 234 *hān* (I, 181) |

2 r 1 2r
cho: asmabhyam ūta 3 *yā-i mahe* (I, 10)[1] |

2r r 1
chau: auho-i hu 3 *vā* 23 *i* (I, 34_2) |

2 1 2 2
chaṃ: cā 3 *dākṣā* 3 *sā-i* (I, 35_4) |

2
chaḥ: e 31234 (I, 64_2) |

2r r 1 5
ja: ūrdhva ū ṣu ṇa 3 *ūtā* 234 *yā-i* (I, 57_1)[1] |

2r 1r 2
jā: devaibhā 23 *ir mā* (I, 2) |

---

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

2 1r 2
ji: juhūmā 23 *sī* 3 (I, 1604) |

2 1r 2
jī: priyā dā 23 *ivā* 34 *ḥ* (I, 178) |

2 1r 2
ju: taye mā 23 *sā* 343 *i* (I, 14) |

2 1 r 2 3 111
jū: agnir āhutā 2345 *ḥ* (I, 1221) |

2r 1 3 5r r
je: auho 2 *hā* 234 *auhovā* (I, 4911) |

2r 1r r 2 1r 2
jai: devair agne sa yāvā 23 *bhīḥ* (I, 50) |

2r 1 7 2
jo: ājin na gā-irvavā 23 *hā* 3 *ḥ* (I, 681) |

2 1 ,r 1r 2r 3
jau: saniṃ me 2 *dhām ayāsiṣā* 2345 *m* (I, 171)[1] |

2 1r 2 1 2 1 ,r
jaṃ: śṛtāsa id vahantaḥ santad ā 2 *śata* (I, 5651)[1]

2 1 2r 1 2 1 2
jaḥ: pavitran te vitataṃ brahmaṇaspate 3 (I, 5651) |

2 1 2 1r r 2 r 1r 111
jha: gharmaḥ pravṛktas tanvā samānṛdhe vṛdhe suvā 2345 *ḥ* (Ār. g. II, 2, 15: Sv. II, 443) |

2 1 2 r 1r 2 1r ,r 3 111
jhā: arkasya devāḥ parame viyo 2 *mā* 2345 *n* (I, 5652)[1] |

2 1 r 1 ^
jhi: na tvadanyo maghavā 23 *nā* 2 (I, 2471) |

2 1 r r 2
jhī: ripur iśitam ā 31 *ovā* 23 (I, 104) |

2 1 2
jhu: takṣad yad ā 31234 *i* (I, 5372) |

2 1 2 111
jhū: dravāsasā 31 *uvā* 2345 (I, 181) |

2r 3 2 1
jhe: khye andhasā 2 *ḥ* (I, 422) |

2 3r 2 1
jhai: taved asā 23 *m* (I, 103) |

---

[1] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata*.

2 3 2 1 2
jho: saparyatāye 34 (I, 346$_2$) |

7
jhau: indraṃ vāyā $\overline{2}$ *m* (I, 130$_1$) |

7
jhaṃ: rarā 23 (I, 124$_2$) |

7 2
jhaḥ: janā 23 *nām* (I, 67$_1$) |

7 2
ña: tsarā 23 *hā* 34 *i* (I, 469$_4$) |

2 r 1
ñā: punānam abhigā 3 (I, 569$_2$)[1] |

7
ñi: ivā 234 (I, 152) |

7
ñī: ṣu vajriṇā 2343 *m* (I, 130$_1$) |

7 ^ 3 5
ñu: amā 2 *nthā* 234 *tā* (I, 9$_1$) |

7 ^ 3
ñū: yuvā 2 *sā* 2345 *khā* 656 (I, 133$_2$) |

7 r 1
ñe: tam ā 2 *rbhvasā* 23 *m* (I, 243$_1$)[2] |

7 1
ñai: anū 23 *ho* (I, 410$_2$) |

2
ño: trahā 3 (I, 411$_5$)[3] |

2
ñau: dadā $\overline{2}$ *yā* 3 (Ār. g. IV, 1, 11 = Ār. S. I, 2: Sv. II, 468) |

2 r 1r 3 2
ñaṃ: sute vayā‿si yantā-u (I, 77$_1$)

2
ñaḥ: stuvau 3 *hau* 3 (I, 166$_2$)[3] |

2 1r r 3
śa: suṣāva somam adribhī 234 *ḥ* (I, 512$_1$) |

---

[1] Der Avagraha bezeichnet hier den *atikrama* des 2. Tones vom 1. Ton aus, nach B, das mit dem 2. Ton schließt, den *vinata*, nach D das *namana*. A$_2$: *svaraṃ nāsti*.

[2] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata*.

[3] Der Avagraha bezeichnet hier das *namana*.

2r , 2
śā: auho 3 vā 343 (   )[1] |

2 1r 3 111
śi: krayāhutā 2345 ḥ (I, 42) |

2 2
śī: vā 3 cā 3 ḥ (I, 871) |

2 2
śu: hā 3 hā 34 (I, 5512) |

2 3r 2
śū: ṣṇum ojasā 343 (I, 2431) |

2 3 5
śe: niy atrā 234 iṇām (I, 222) |

2 r r 2 5r r
śai: au 3 hovā hā 34 auhovā (I, 2382) |

2 3 5
śo: yāśā ā 234 śī 6 (I, 2483) |

2 3 5
śau: ovā o 234 vā (I, 2522)[2] |

2r 3 2 3 2
śaṃ: pāvakávarṇāḥ (2501) |

2 r r 3 2 3 2
śaḥ: suṣāva somam adribhiḥ (I, 51213) |

2 2 32
ṣa: vo 3 gnaya e 34 (I, 352) |

2 r 2 3
ṣā: indrasyevā 343 pra tava (I, 781) |

2r 2 5
ṣi: aiyā 343 ī 34 yā (I, 82) |

2r 2
ṣī: ovā 343 o 345 vā 656 (Ār. g.   )

2 r 1 2
ṣu: ita eta u 3 dārū 1 hā 2 n (I, 92)[3] |

2 r 1 7 2
ṣū: hṛṇī 3 thā atithī 3 m (I, 110) |

2r 1 7 2
ṣe: pāvā 3 kā śa‿sā 23 yām (I, 43)[4] |

---

[1] Der Avagraha bezeichnet hier das *namana*.

[2] D: 2 over *o* — *o 32345 vā 656*.

[3] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[4] D: 2r over *pāva* — *pāva 3°*.

2r 1 7
ṣai: rvā vā3tā-i vṛtrāhā234n (I, 264₂)[1] |

2 r r r 1 7 111
ṣo: pra te dhārā madhumā3tā-ir asṛgrā2345n (I, 534)[2] |

2 1 2r 1r 2 1r 2
ṣau: uta trātā śivo bhuvaḥ (I, 448₁.₃) |

2 1 r 2r 1 2r 1
ṣaṃ: prabhur gātrāṇi pariyeṣi viśvatā23ḥ (I, 565₁.₃)[3] |

2 1 2 1 2r 1r 2r 3
ṣaḥ: ha tyat saptabhyo jāyamānā234ḥ (I, 326₁) |

2r 1r 2 r 1r 2r 1 ,r 3 111
sa: vājī jigīvā viśvā dhanā2nī2345 (I, 554₅)[3, 4] |

2 1 2 1r r 2 r 1r 111
sā: gharmaḥ pravṛktas tanvā samānaśe mahe suvā2345ḥ (Ār. g. II, 2, 16: Sv. II, 444) |

2r r 1 2 1r 2 1 2 1 2r
si: īyānaḥ kṛṣṇo daśabhiḥ sahasraiḥ (I, 323₄) |

2 1r 2r 1 2 1 2 1
sī: mahām apāraṃ vṛṣabha‿ suvajrā23m (I, 335₁.₂) |

2 1 2 1r 2 1 2r 1 111
su: vṛtrañ jaghanvā‿ apatad vavārayat tamā2345ḥ (Ār. g. IV, 2, 11: Sv. II, 479) |

2 1 r 2r 1 2 1 2 r 1
sū: ti dadhānebhyaś ca namaḥ pravidhyadbhyaś ca pravyādhi-

2 1 2 1 2 r 1 2 1 2
bhyaś ca namaḥ tsaradbhyaś ca tsāribhyaś ca namaḥ śrī (Ār. g. V, 1, 7: Sv. II, 489)[5] |

2 1 r 2 1r r r 2 1r 2 1r 2 1 2r 1
se: manyunā vṛtrahā sūryeṇa svarāḍ yajñena maghavā dakṣi-

2r 1r 2 1r r 2r 1 2 r r
ṇāsya priyā tanūr ājñāviśan dādhāra (Ār. g. V, 1, 6: Sv. II, 488) |

2 1r 2r 1 2r 1 2 1r 2 1 2 r 1 2 1
sai: rudrāya tīrasade namaḥ sthirāya sthiradhanvane namaḥ pra-

2 r 1 r 2 1 2 1 2 r
tipadāya ca paṭariṇe ca namas triyambakāya caka (Ār. g. V, 1, 8: Sv. II, 490) |

---

[1] D: °*va3t*°. [2] D: °*dhuma3t*°. [3] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[4] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata*. [5] AD: °*śri* (with 2 above).

2 1 3 111
*so: e*3*mahā*2345*ḥ* (Ār. g. III, 1, 26: Sv. II, 457)[1] |

2 1 2 r 1 3
sau: abhi vrajan tatniṣe gavyam aśviyā 23 *m* (I, 585)[2] |

2 1r 2 1r 3 111
saṃ: janitendrasya janitota viṣṇo 2345 *ḥ* (I, 527_{2}) |

2r 1r 2 1 2 r 1r r r 3 111
saḥ: āyurdhā asmabhyaṃ varcodhā devebhyā 2345 *ḥ* (Ār. g. IV, 1, 14: Sv. II, 471) |

2 1
ra: nandā-i (I, 67_{2}) |

2 1
*rā: kā*3*ṃparaḥ* (I, 65) |

2 3r 2 1
ri: pra prā vayām (I, 35_{2}) |

2 2
*rī: au*3*ho*31*i* (I, 53_{2}) |

2 1 2 1
*ru: ṣū*3*mahiṣo* (I, 457) |

2 1r r r 1
*rū: paramāc cit sadhasthād aiyā*23*ho-iyā* (I, 8_{2})[1] |

2r 1r 1 1
re: svānāsa indavā ovā 23 *hovā* 23 *hā* 2̄ *iyā* (I, 485_{2}) |

2 1
rai: ṣaṇā 2̄ *ināṃ* (I, 155_{2}) |

2r 1 2r 1
ro: mā tā-i hetyāḥ (I, 80_{1}) |

2 1 2r 1 2 1r
rau: arir agne tava svid ā (I, 97_{5}) |

2 1r 2 1r 2 1r 2 1r
raṃ: janitā divo janitā pṛthivyāḥ (I, 527_{2}) |

2 1 2 1 2 1r 2r 1 2r 1
raḥ: bradhnaś cid yasya vāto na jūtim (I, 541_{3}) |

2 r 1r 2 1 2 1 2r 1 2 1 2
ḷa: carācarāya bṛhata idaṃ vāmam idaṃ bṛhad dhas (Ār. g. V, 2, 20: Sv. II, 502) |

---

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[2] AB_{1} B_{2}: *caturthāntam.*

2 1 r 2 1r 2 r 1 2 1 r 2 1 2 1r 21r
ḷā: vṛṣabhas tvaṣṭā vṛtreṇa śacīpatir annena gayaḥ pṛthivyā sṛṇiko

r 2r 1
'gninā viśvaṃ bhūtam ā (Ār. g. v, 1, 6: Sv. ii, 488)[1] |

2 1 2 1r 2 1 r 3 2
ḷi: suvṛktibhir nṛmādanaṃ bhare 2 *ṣu vā* 1 (i, 545 4)[2] |

2 1 2 1r 2 1 2r 1
ḷī: vṛtrañ jaghanvā‿ apatad vavārayat tamaḥ (Ār. g. iv, 2, 11: Sv. ii, 479) |

2r 1 2r 1 2 1 2r 1 3 111
śca: yoṣitāṃ yan manas tan mayi yoṣitā 2345 *m* (Ār. g. ii, 1, 32: Sv. ii, 435) |

2r 1 2 1r r 2r 1 2 1r 2 1 r 2
ścā: tokaṃ prajāṃ garbho no 'yam adadhmahy ā ca parā ca

1 2 1 3 111
pathibhiś carantā 2345 *ḥ* (Ār. g. iii, 2, 22: Sv. ii, 279) |

2 1 r r 3 2
ścī[3]*: agnir no* 2 *va‿sate rayī* 1 *m* (i, 22 1)[2] |

2 1 4 2r 3 5
ścu: arcantu pū 23 *trā* 3 *kā uta* (i, 362) |

2 1 4 5 4 5
ścū: upa no 23 *haribhiḥ suto vā* (i, 150) |

3. Der *ṭa-varga (ṭa, ṭha, ḍa)* nebst *ya*[4]*:* Alle hierher gerechneten *parvans* beginnen mit dem 3. Ton.

3
ṭa: i (i, 272 2) |

3 4 5r
ṭā: praty agne (i, 95 1) |

3 4 r 5 5
ṭi: harasā harā 6 *e* (i, 95 1) |

3 2
ṭī: pra go 3 (i, 168 3) |

3 2
ṭu: e 23 *hiyā* 34 (i, 99 1) |

---

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[2] Der Avagraha bezeichnet hier den *vinata.*

[3] AB1 B2 D: *ści nāsti.*

[4] *ya* tritt statt der Silbe *ḍha* ein.

3 5
ṭū: hī 234 *ṣī* (I, 1_1) |

3r 2 5r r
ṭe: yāyā 34 *auhovā* (I, 15_1) |

3 5
ṭai: madā 234 *yā* 6 (I, 473_8) |

3 2 4
ṭo: kayā 3 *sthā* 5 *irā* 656 *n* (I, 13_1) |

3 2 1
ṭau: yāhīndrā 23 (I, 162_1) |

3 2 1
ṭaṃ: dhumattāmā 234 *ḥ* (I, 547_7)[1] |

3 2r 1 111
ṭaḥ: divas pāyū 2345 *ḥ* (I, 39_2) |

3 2
ṭha: śamā 3123 *i* (I, 342_1)[1] |

3 2
ṭhā: kaṇvā 31234 *ḥ* (I, 157_1) |

3r 1 5
ṭhi: auho 234 *vā* (I, 139) |

3 4r 3 4 5
ṭhī: agne jaritar vi (I, 39_2)[1] |

3r 4 r 4
ṭhu: auho 5 *indra te śavāḥ* (I, 391_2) |

3r 4r 5 r r 4 5
ṭhū: ā no agne vayovṛdham (I, 43) |

3 4 3r 4 5 4 5r
ṭhe: ava drapsā a͜śumatīm (I, $323_{3.4}$) |

3 4r 3 4 3r 4 5
ṭhai: agne mṛḍa mahā͜ asi (I, 23_1) |

3 2 3
ṭho: turāṇā 234 *ḥ* (I, 544_1) |

3 2 3 5
ṭhau: mahā-itrā 234 *iṇām* (I, 192_1) |

3 2 3 5
ṭhaṃ: madā 32 *intā* 234 *rām* (I, 385_1) |

3 2
ṭhaḥ: vṛtā 343 *ḥ* (I, 196) |

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

3 2 3 2
ḍa: *pibā* 34 *tu vā* 3 (I, 165₁) |

3 2 2 3r 5r
ḍā: *mahā* 343 *ṃ vipodhām* (I, 74) |

3 2 3r 4r 5
ḍi: *kadā* 34 *auhovā* (I, 228₂) |

3 2 3 5
ḍī: *ahā* 312 *n yā* 234 *dā* (I, 371₇)[1] |

3r ˎ 2
ḍu: *auho* 3 *hā* 3 (I, 187)[2] |

3 4 5 r 3 4 5 r
ḍū: *viyañjate samañjate* (I, 564₃) |

3 4 3r 4r 3 4 3
ḍe: *asti somo ayaṃ sutaḥ* (I, 174) |

3 4 3 4 3r 4 3r 4 5
ḍai: *indram accha sutā ime vṛṣaṇaṃ yantu hā* (I, 566₄) |

3 r 2 ˎ
ḍo: *thinā śavā* 32343 *ḥ* (I, 166₃)[1, 2] |

3 4r 3r 4 5 3r 4 5
ḍau: *upopen nu maghavan bhūya it* (I, 300) |

3r 2
ya[3]: *ehiyā* (I, 35₁) |

3 r 2 1
yā: *nuṣe janā* (I, 2) |

3r 2
yi: *gāyā* 31 (I, 342₁) |

3r 2
yī: *auho* 312 (I, 17₂) |

3 2 1
yu: *kavikrato* 2 (I, 476₁.₂) |

3r 2 3 2
yū: *yo jā* 34 *ritṛ* (I, 235₁) |

3 2 3r 2
yai[4]: *ghnatā* 34 *vāmā* 1 (I, 305₁) |

3r 1 2
yo: *auhovā* (I, 495₂) |

---

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[2] Der Avagraha bezeichnet hier das *namana*.

[3] Siehe p. 339, Anm. 4.

[4] AB₁ D: *ye nāsti*.

3r ˏ 2
yau: auho 3 *vā* ( )[1] |

3 2
yaṃ: navā 32 (I, 236 2)[2] |

3 2 2
yaḥ: māhi tvā 32323 *m ā* (I, 166 3) |

4. Der *ta-varga (ta, tha)* nebst *ha*: Alle hierher gerechneten *parvans* beginnen mit dem 4. Ton.

4
ta: ognā-i (I, 1 1) |

4 5
tā: jārā (I, 15 1) |

4 5
ti: ho 5 *to* 6 *hā-i* (I, 4 3) |

4r 5 4
tī: preṣṭhaṃ vāḥ (I, 5 1) |

4 5 4r 5r
tu: agna āyāhi (I, 1 3) |

4 5 4 5
tū: hariśmaśruṃ na varmaṇā 6 (I, 74 1) |

4 5 4r 5r 4
te: agna āyāhi vī (I, 1 2)[3] |

4 5r 4 5 4 5
tai: agne jaritar viśpatiḥ (I, 39 1) |

4 5r 4 5 4r 5 4
to: agne vivasvad ābharo (I, 10 1)[2] |

4 r 5r 4 5r 4r 5 4r 5 r
tau: na yo mātarāv anveti dhātāve (I, 64 2) |

4r 5 4r 5 4 5r 4 5 4
taṃ: vo mahe matayo yantu viṣṇavo (I, 46 2) |

4 5 4r 5 4 5 r 4r 5 4 5
taḥ: induḥ paviṣṭa cetanaḥ priyaḥ kavīnāṃ matiḥ sṛ (I, 481 3)

4r 3 4r 5 r
tha: pāhi no agna e (I, 36 3) |

4 3 4r 5r 4 5r
thā: maghavā no janā (I, 38) |

---

[1] Der Avagraha bezeichnet hier das *namama*.

[2] Anders die Ausgabe der B. Ind.

4 3 4 r 3 4 5 r
thi: ima u tvā vicakṣate (I, 136) |

4r 3r 4 3 4 5 4 5
thī: śvāse patayantam ukṣaṇam (564_{3})[1] |

4r 3 4r 3 4 3 4 5r r
thu: pāhi gīrbhis tisṛbhir ūrjām (I, 36_{3}) |

4 2 4 5
thū: jñā 3 vo 3 gnāyā-i (I, 35_{4})[2] |

4 3
the: yajñā 5 ya (I, 35_{4}) |

4 5
thai: abhi priyā 2 (I, 554_{2}) |

4
ha: hā 3 (I, 282_{2}) |

4 2 3
hā: tā 3 u yam a (I, $337_{1.2}$) |

4 2
hi: ho 3 vā 34 ( ) |

5. Der *pa-varga (pa, pha*[3]*)*: Alle hierher gerechneten *parvans* beginnen mit dem 5. Ton.

5 r
pa: agniṃ dūtām (I, 3) |

5 5
pā: agniṃ vā 6 e (I, 21_{2}) |

5 4
pi: purū (I, 97_{1}) |

5r r 4
pī: āghāya ihā (I, 133_{2}) |

5 3 2
pu: nāram o-i (I, 144_{2}) |

5r 3 2
pū: ṣāham o 3 i (I, 144_{2})[1] |

5 r 3r 2 1
pe: sahovānaṃ tā (I, $332_{1.2}$) |

---

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind. [2] AB 1: *hovā*.

[3] B 1 B 2 lassen die *po-*, *pau-*, *paṃ-*, *paḥ-* sowie alle *pha*-Typen fort. Letztere sind auch schon deswegen verdächtig, weil sie ausnahmslos am Anfang eines Liedes stehende *parvans* bezeichnen.

5 r r 4 5
pai: jarābodhovā (I, 15$_2$) |

5 4 5
po: tuvidyumnaṃ vibhā 6 (I, 549$_5$) |

5r 4 2 4 5r
pau: dūtā 3 *ṃ vo* 3 *viśvavedasām* (I, 12)[1] |

5 4 2 4 5 4 5
paṃ: taṃ gū 3 *rdhā* 3 *yā suvarṇarovā* (I, 109$_1$) |

5 r 2 4r 5 4 5
paḥ: tarobhā 3 *ir vo vidadvasum* (I, 237$_7$) |

5 2 4r 5r
pha: pra ma‿hā 3 *iṣṭhāya gāyatā* (I, 107$_1$) |

5r r 2 4 r 5 5
phā: ehy ū ṣū 3 *bravāṇā* 6 *i tā-i* (I, 7$_1$) |

5r 4r 5 r 4
phi: rāye agne mahā-i (I, 93$_1$) |

5 4 5 r 4r 5 r
phī: agnim indhāno manasau (I, 19$_1$)[1] |

5 4 5r 4 5 4
phu: śukraṃ te anyad yajatam (I, 75$_1$) |

5 4 5 4r 5 r 4 5r
phū: agnis tigmena śociṣā (I, 22$_1$) |

5r 4r 5r 4 4 5 4
phe: enā vo agnim e 5 *namasā* (I, 45$_3$) |

5 4r 5 4 5r 4r 5 r 4 5
phai: sameta viśvā ojasā patim (I, 372$_{2.3}$) |

Dies ist das System der 297 typischen *parvans* in den Schulen der Rāṇāyanīyas. Die geringe Anzahl dieser *parvans* ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß die Anzahl der Lieder des Grāmageya- und Āraṇyagāna zusammen rund 1500 beträgt[2]. Nimmt man für jedes dieser 1500 Lieder 7 *parvans* in Anspruch, was ja ganz außerordentlich niedrig gerechnet ist, so würde sich die Anzahl aller *parvans* in den ersten beiden Gānas, auf denen ja im wesentlichen auch Ūha- und Ūhyagāna beruhen, auf 10500 belaufen. Daß sich alle diese 10500 *parvans* auf 297, in ihrer Eigenart durchaus übersehbare

[1] Anders die Ausgabe der B. Ind.

[2] Noch genauere Zahlen bei Caland, Jaiminīya-Saṃhitā p. 20.

Typen zurückführen und mit Hilfe dieser Typen nebst einigen Ergänzungssilben darstellen laßen, beweist doch, wie mir scheint, eine viel größere Konstanz der musikalischen Ausdrucksformen, als man sonst anzunehmen geneigt war. Daß sich der große Komplex geistlicher Lieder in 297 verschiedenen Takten erschöpft[1], die, wie die bunten Steine eines Mosaiks, sich zwar zu verschiedenen Mustern aneinanderreihen und zusammensetzen lassen, für sich allein aber und als Teile eines solchen Musters betrachtet sich immer gleich bleiben, das zeigt eine verhältnismäßig so enge Begrenzheit musikalischer Ausdrucksmöglichkeit, wie sie nicht erwartet werden konnte. Vielleicht als Wirkung einer ebenso fest umschriebenen und mit ebenso peinlicher Genauigkeit befolgten Opferhandlung. Vielleicht als Anzeichen dafür, daß die Elemente der Musikübung, um mich der Felberschen Worte (p. 17) in einem ihm entgegengesetzten Sinne zu bedienen, doch mehr mathematischen Größen glichen, als daß sie der Aussprache eines je nach dem verschiedenen Textinhalt wechselnden Gefühlsinhaltes dienten[2]. Vielleicht aber auch nur als Ergebnis rein literarischer Bestrebungen, die sich von der musikalischen Praxis mehr oder weniger entfernten und als deren Niederschlag eben die uns vorliegenden Liederbücher zu betrachten sind.

III. Die Buchstabennotation der Jaiminīyas.

Hierher gehören die zwei Grantha-Handschriften des India Office: Grāmageyagāna IO: 61 (= B. 148) und Āraṇyagāna IO: 62 (= B. 149)[3]. Sie sind erwähnt bei Burnell, Cat. p. 48. Dem dort gegebenen einen Beispiel (I, 1[1]) füge ich hier folgende hinzu[4]:

---

[1] Um sich eine Vorstellung von 297 Takten machen zu können, bemerke ich, daß Wagners Vorspiel zum Parsifal 111, das zum Tristan 112 Takte umfaßt.

[2] Felber sagt (p. 31), die Komposition der Inder gleiche einer im Rahmen der Einstimmigkeit ausgebildeten Variationstechnik. Besser wäre also: Kombinationstechnik.

[3] Die Handschrift beginnt mit Ār. g. IV, 1, 1: Sv. II, 464. Erst auf fol. 50 steht Ār. g. I, 1, 1: Sv. II, 387, auf fol. 77 Ār. g. II, 2, 1: Sv. II, 436.

[4] Das Eingeklammerte ist von mir hinzugefügt; die der Notation dienenden Silben sind gesperrt gedruckt.

I, 1₂ = Grāmageyagāna I, 1, 2: *Kaśyapasya barhiṣīyam* | *agna āyāhi vī* | *tu ra* | *tayā-i gṛṇāno havyadātāyā-i* | *pī ṭyu ta śa ri* | *ni hotā satsī barhā-iṣī* | *cā śa ṭi tā ri* | *barhā-iṣā auhovā* | *ṭa khā śi ri* | *barhiṣi* | *syā kha rā* ‖ *ma* | 2 ‖

I, 1₃ = Grāmageyagāna I, 1, 3: *Gautamasya caiva (pa)rkkaḥ* | *agna āyāhi vā-itayā-i* | *tū ti śa ri* | *gṛṇāno havyadātāye* | *yyū pa śa ri* | *ni hotā sāt* | *kha ṇa śa ri* | *sā-i bārhā(-i)ṣo*(|) *ṭa tā pa ppa*[1] *śa rū* | *hā-i* | *śā ra* ‖ *ma* | 3 ‖

I, 2 = Grāmageyagāna I, 1, 4: *Sauparṇam ca* | *tvam agne yajñānāṃ tvam agnā-i* | *pī tu śa ri* | *yajñānāṃ hotā viśveṣāṃ hā-itāḥ* | *pī ṭu tā ri* | *devā-ibhā(i)r mā* | *lvi ta rā* | *nuṣe janā auhovā* | *kā ci kā ṭa kha ppa*[1] *ri* | *ho-iḍā* | *ppā*[1] *rā* ‖ *ma* | 4 ‖

I, 3 = Grāmageyagāna I, 1, 5: *Vaiśvamanasaṃ ca* | *Ādityasāma vā* | *agnin dūtāṃ* | *ti ra* | *vṛṇīmahā-i hotārāṃ viśvavedasāṃ* | *ṣā ṭyu ta ca cā śa ru* | *asya yajñā auhovā* | *ṭyā ta kā ta ta ru* | *syā sukratum iḍā bhā* | *cā ṭyi kha ṇa ri* | *o-iḍā* | *pa plā rā* ‖ *ma* | 5 ‖

Der Schlüssel zu dieser Notation ist noch nicht gefunden. Ob sich die einzelnen Silben mehr auf die einzelnen Töne oder mehr auf die dazu gehörigen Finger- und Handbewegungen beziehen, ist nicht zu sagen. Jedenfalls ist sie sehr umständlich: Jedem Text-*parvan* folgt ein der Notation dienendes *parvan*. Zu bemerken ist aber, daß, falls der Notation ein durch Silben wiedergegebenes System von Zahlen zugrunde liegt, dies System nicht übereinstimmt mit dem oben (p. 323) erwähnten System derjenigen Klasse von Chalākṣaras, die am Schlusse eines jeden Liedes dessen Längen- und *parvan*-Anzahl ebenfalls in Silben angeben. Es fällt auf, wie groß die Abweichungen in der *parvan*-Einteilung von den bei den Kauthumas und Rāṇāyanīyas üblichen Einteilungen sind.

Zum Schluß bemerke ich, daß auf die Lehre von der Körperhaltung, den Finger- und Handbewegungen absichtlich nicht eingegangen worden ist, da sie mit dem eigentlichen Thema dieser Abhandlung nichts zu tun hat.

---

[1] Oder *pla* bezw. *plā*.

Mitteliranische Studien IV.

Von

Christian Bartholomae.

[Vgl. diese Zeitschrift *25.* 245 ff., 389 ff., *27.* 19 ff.]

Beiträge zur Kenntnis des Sasanidischen Rechts.

[Vgl. Bartholomae Über ein Sasanidisches Rechtsbuch[1]. Heidelberg 1910.]

12. MhD.[2] *1.* 10—13.

i anšahrīk ku nipišt 1 vyāk
u hudēnīh ō ka xᵛēš taršāk
i vahāk āyēt hudēnān i nazdīkīh
anšahrīk u apāyēt dāt bē anšahrīk
kunišn apēzyān ōi hačaš āzāt [i]
ō bē nē kas i nazdīkīh ō ka u
xᵛēš [i] vahāk xᵛat āyēt hudēnīh
. apāyēt dāt bē

An einer Stelle ist geschrieben: Ein Sklave, der einem Christen eignet, — wenn der zum rechten Glauben [über-] und bei Rechtgläubigen [ein]tritt, so sollen sie den Kaufpreis für den Sklaven erlegen, und von dem frei[gewordenen] Sklaven ist der [frühere Herr] damit schadlos zu halten. Und wenn er nicht bei irgend einem [Rechtgläubigen] [ein-], jedoch zum rechten Glauben [über-] tritt, so muß er selber den Kaufpreis für sich erlegen.

---

[1] SRb.

[2] D. i. *Mātīkān i hazār Dātastān.* Vgl. Bartholomae SRb. 3.

Daß im Wortlaut des überlieferten Texts an zwei Stellen das zu erwartende *i* der Abhängigkeit fehlt, ist ohne Belang.

Der Sinn der Stelle scheint mir der zu sein: Der Sklave eines Christen — die ja in großer Anzahl im Sasanidenreich lebten — ist seinem Herrn entlaufen, hat sich zu ‚Rechtgläubigen' geflüchtet und ist zum ‚rechten Glauben' übergetreten. Damit hat er sich die Anwartschaft auf ihren Schutz erworben, und unter bestimmter Voraussetzung auch auf ihre materielle Unterstützung, nämlich dann, wenn er bei ihnen in festen Dienst tritt. In diesem Fall haben sie das Kaufgeld für den Sklaven zur Schadloshaltung für den früheren Herrn aufzubringen und so den Sklaven gesetzlich frei zu machen. Bei bloßem Übertritt zur Religion der Gläubigen ohne Eintritt in deren Dienst muß der Sklave selbst die Ansprüche seines früheren Herrn befriedigen, um gesetzlich frei zu werden.

Das Wort ‚Dienst' freilich ist nicht direkt ausgesprochen. Der Ausdruck *ō nazdīkīh i . . . āyēt* besagt wörtlich nur ‚er kommt, geht in die Nähe von —', d. i. so viel als ‚er kommt, geht zu —'. Aber um die Inanspruchnahme von Gastfreundschaft kann es sich bei einem entlaufenen Sklaven doch nicht handeln. Dieses ‚Gehen zu den Gläubigen', das ja für den Sklaven mit einem besondern Vorteil verknüpft war, muß auch für die Gläubigen von Nutzen gewesen sein. Und da liegt es bei der Person, um die es sich handelt, am nächsten, an ein Dienstverhältnis zu denken. Der Nutzen der Dienstleistung wird dem Kaufpreis des früheren Sklaven gleich gewertet, und demgemäß sind der Dienstherr oder die Dienstherren zu dessen Erlegung an den früheren Herrn verpflichtet.

ō hudēnīh āyēt ‚er tritt zum rechten Glauben über'; s. auch unten S. 355. Anderswo wird in gleichem Sinn [illegible] *vēhdēnīh* gebraucht; so N. *17*. 7 ff.: [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [*i*] [illegible] [illegible] *mart ē* [*i*] *aydēn ka ō vēhdēnīh āyēt*. Das Gegenstück von *hud°* oder *vēhd°* ist [illegible], [illegible], das ich in Anschluß an awest. [illegible] . [illegible] *aya daēna*

V. *18.* 9 — s. auch Az. *3* — *aydēn(īh)* lese, mit *γ* für.[1] Ich sehe darin ein Lehnwort der Kultsprache aus dem Awesta. Dem Gegensatz *aydēn* — *hudēn* nachgebildet ist *ayruvān* neben *huruvān*, z. B. DkM.*) *532.* 7, *558.* 22.

13. MhD. *1.* 13—15.

nē frōxt aydēnān ō anšahrīk
anšahrīk pa frōšēnd ka pātəxšāh
duž hudēn i rat andar 2 har
kunišn bē drōš ušān (i) bavēnd
(i) +pātəfrās hač+ pas dram
dārēt kē ōi pa žamān (i) pardāk
. mānēt bē

Den Sklaven an Ungläubige zu verkaufen, ist nicht zulässig. Wenn sie (doch) den Handel machen, so werden durch den Sklaven alle beide vor dem rechtgläubigen Richter zum Dieb, und es ist ihnen [dem entsprechend] der Stock anzulegen. Das [Kauf]geld soll später nach der Strafvollzugszeit dem verbleiben, der es in Besitz hat.

Der überlieferte Text zeigt meines Erachtens an einer Stelle eine schwere Störung. Anstatt der beiden zwischen den Kreuzchen stehenden Wörter bietet er vielmehr: , das wäre, wenn man teilt, *hakar pa rās* ‚wenn auf dem Weg'. Dazu paßt weder was folgt noch was vorausgeht; die Konjunktion ‚wenn' würde ganz in der Luft schweben. Damit man bequem übersehen kann, wie sich die von mir eingesetzten Zeichen zu den überlieferten stellen, und ob meine Verbesserung angängig sei, führe ich sie beide übereinander vor:

[1] Es kommt auch die Schreibung mit : vor, z. B. DkM.*) *555.* 11. — Ebd. *742.* 15 steht ein Wort , das WEST SBE. *37.* 103 agîh (‚evil') liest. Das scheint mir einstweilen wenig sicher.

*) D. i. die *Dēnkart*(Dk.)-Ausgabe von MADAN, die ich nach Seiten- und Zeilenzahl anführe. Die Ausgabe von SANJANA bezeichne ich jetzt mit DkS. (früher DkB.).

1) bezeugter Text: [Pahlavi];
2) emendierter Text: [Pahlavi].

Wenn in der als Vorlage dienenden Handschrift der Raum zwischen [Pahlavi] und [Pahlavi] verwischt oder zerfressen oder sonstwie undeutlich geworden war, so konnte der Abschreiber wohl dazu kommen, die von ihm eingesetzten Wörter herauszulesen. Freilich, einen Sinn geben sie nicht; aber darüber hat sich der Abschreiber auch sonst ohne Kümmernis hinweggesetzt.

Von wesentlich geringerer Bedeutung ist meine Änderung des handschriftlichen [Pahlavi] in [Pahlavi]. Das Wort ist selten (zur Bedeutung s. unten S. 353), und anderseits sind die Wörter mit [Pahlavi] am Anfang, Zusammensetzungen mit *pur* ‚voll' und ‚viel', recht häufig; ein ganz ähnlich aussehendes Wort ist [Pahlavi] ‚Fülle'. Der angenommene Fehler kommt auch sonst vor. Im Bd. (Bundahišn-Vulgata[1]) *31*. 19 findet sich gegenüber [Pahlavi], [Pahlavi] des GrBd.[2] *97*. 9 f. zweimal [Pahlavi]; das läßt auf ein [Pahlavi] der Vorlage schließen.[3] Entsprechend ist gleich darunter die Pazandierung von [Pahlavi] des GrBd. durch [Pahlavi]; s. dazu, wegen der Wiedergabe von [Pahlavi] (*u*) durch [Pahlavi], BARTHOLOMAE ZumAirWb. 56 f.

Endlich, die Auswerfung einiger *i* (der Abhängigkeit) will nicht viel besagen. Zwei dieser *i* stehen hinter den verderbten Wörtern. Sie weisen wohl auf den Versuch, die dunkle Stelle irgendwie zurecht zu legen.

Der Sinn der Stelle ist: Wenn ein Rechtgläubiger einen Sklaven an einen Ungläubigen verkauft, so macht sich nicht nur der Verkäufer, sondern auch der Käufer strafbar, und zwar in dem selben Maß, als ob jeder von ihnen Diebstahl begangen hätte. Die rechtlichen Folgen eines seltenen Delikts werden, wie man daraus ersieht, durch dessen Gleichsetzung mit einem gewöhnlichen bestimmt; das findet sich auch sonst; vgl. WEST SBE. *5*. 240 No., BARTHOLOMAE AirWb. 194, 1867 (zu N. *42*[4]).

---

[1] Zitiert nach Seiten- und Zeilenzahl der Kopenhagener Handschrift (herausgegeben von WESTERGAARD).

[2] D. i. das Große Bundahišn, nach der Ausgabe von BTANKLESARIA, The Bûndahishn. Bombay 1908.

[3] Vgl. auch WEST Gloss. & Ind. 103. 7.

[4] Wo es heißt: Wer die Erfüllung bestimmter religiöser Pflichten drei oder vier oder sechs oder zwölf Monate lang versäumt, ist in dem Maße schuldig und

Dem entsprechend ist über Käufer und Verkäufer die auf Diebstahl stehende Strafe des Stocks (*drōš*, s. S. 352) zu verhängen. Bezüglich des Kaufgelds — das ja doch nicht wie gestohlenes Gut behandelt werden konnte[1] — ist verfügt, daß es, nachdem Käufer und Verkäufer ihre Strafe verbüßt haben, dem verbleiben soll, der es alsdann im Besitz hat, gleichviel wer es ist. Da das Geschäft gegen die guten Sitten verstößt und beide Verträgler sich in gleich schimpflicher Weise — pari turpitudine — dagegen vergehen, so hat keiner von beiden auf Rechtshilfe zu rechnen; s. das B. G. B. für das D. R. § 817, Satz 2. — Was mit dem Kaufgegenstand, dem Sklaven zu geschehen habe, wird nicht gesagt.

ka frōšēnd: wörtlich ‚wenn sie verkaufen'. Der Ausdruck ist nicht genau zutreffend, insofern es sich um beide beim Geschäft Beteiligte, um Verkäufer und Käufer handelt. Ich habe deshalb eine etwas freiere Übersetzung gewählt. Man würde sie vermeiden können, wenn es angängig wäre, *frōxt*, Part. Perf. Pass., oder *frōšīhēt*, 3. Sing. Pass., zu lesen.[2] Allein die erstere Lesung widerspräche dem üblichen Stil; *frōšīhēt* aber würde doch wohl geschrieben sein, vgl. *barīhēt* DkM. *533*. 20, *kunīhēt* DkM. *543*. 13, *566*. 19 (hier mit der Variante), *580*. 15, *545*. 5 (neben).

duž ‘Dieb’: so ist das Wort wiederzugeben, entsprechend der gewöhnlichen Schreibung oder — s. auch MhD. *73*. 3, 5, 9 —

strafbar, als ob er eine Körperverletzung ersten, zweiten, dritten, vierten Grads begangen hätte.

[1] Dies wurde dem Eigner zurückgegeben; vgl. DkM. *722*. 11 ff., wo als Inhaltsangabe einer Bestimmung aus dem Abschnitt über Diebstahl verzeichnet wird: *apar xᵛāstak i burt apāč ō xᵛēšān rasēnišn* ‚über das Zurückgelangenlassen der gestohlenen Sache an die Eigentümer'.

Wegen *xᵛāstak* ‚Sache' s. unten S. 362. *burt* ‚gestohlen' ist zu dem zu berücksichtigen, was bei Hübschmann PSt. 9 und in meinem AirWb. 942 f. ausgeführt ist; es konnte das Verbum für sich allein — ohne Praeverb — im Sinn von *auferre* gebraucht werden. Die Maske von mpB. *apurt*, das ja allerdings im Neupersischen auch *burd* ergeben mußte, ist oder .

[2] Vgl. zum Verbum für ‚verkaufen' unten S. 372.

und dessen Pazandierung mit *duž*. Aber das np. دزد *duzd* ließe etwas andres erwarten. Vielleicht hilft einmal das Turfanpahlavi.

: ebenso steht MhD. *3*. 5, *73*. 1, 2. DkM. *444*. 7 und *721*. 3 ff. bietet , ohne Marke auf dem ersten Buchstaben. An der letzten Stelle findet sich außer noch und . Dies liest WEST SBE. *37*. 75 garov-dahisnîh, jedenfalls deshalb, weil er das Wort in - zerlegt und darin einen Verwandten des np. گرفتن *giriftan* ‚greifen' erkennt. Er übersetzt es mit ‚fatters' und ‚fattering'. Die Bedeutung hat WEST ungefähr richtig bestimmt; aber seine Lesung ist falsch.

Dreimal finden wir das Wort in Verbindung mit *band* ‚Fessel'; DkM. *721*. 3, 8 steht , und *444*. 7 .[1] Damit aber ist zweifellos, wie mir scheint, in Zusammenhang zu bringen die Aufeinanderfolge von jAw. *bandəm* und *draošəm* in V. *3*. 41 (= *8*. 29). So gewinnen wir für mpB. , das dem awestischen genau entspricht, die Lesung *drōš*. Die Stellen im Dk. und im Awesta beleuchten sich gegenseitig. in der Pahlavi-Übersetzung der AwestaStelle ist nicht bloße Umschreibung des awestischen Worts, wie ich im AirWb. 770 angenommen habe, sondern ein Echtwort. Alles aber, was bisher über das awest. *draoša-* aufgestellt worden ist, muß unweigerlich über Bord geworfen werden. Das Wort bezeichnet nicht, wie man bisher allgemein geglaubt hat, eine strafbare Tat, ebenso wenig wie *banda-* und *band*, sondern ebenso wie dieses die strafrechtliche Folge einer solchen Tat. Indem ich es mit awest. *dāuru*, Gen. *draoš*, usw. (AirWb. 738 f.) in Verbindung bringe, übersetze ich es mit ‚Stock', d. i. der Fußblock für Gefangene. Ich behaupte selbstverständlich nicht, damit genau die Bedeutung des Worts getroffen zu haben; dazu gehörte eine sachliche Kenntnis des sasanidischen Strafvollzugs, die uns abgeht. Aber jedenfalls liegt die aufgestellte Bedeutung von der wirklichen nicht weit ab. Ich verweise dazu auf MhD. *73*. 1 f.: ...

[1] S. ferner unten S. 354.

ka 4 bār drōš kart u pasči an vinās i pa ān ēvēnak kunēt hakurč hač zēndān bē nē hilišn ‚wenn (schon) viermal gemacht war, und er begeht alsdann wieder ein Verbrechen von jener Art, so soll er[1] (überhaupt) nicht mehr aus dem Gefängnis entlassen werden‘. Daraus geht doch hervor, daß ‚-machen‘ eine Maßnahme ist, die an Gefangenen im Kerker vollzogen wird. Um ‚Fesselung‘ handelt es sich nicht, dafür haben wir den Ausdruck *band*; somit liegt es nahe, an das Legen in den Stock zu denken. Daß diese besondere Art des Festlegens insbesondere für Diebe zur Anwendung kam, ergibt sich nicht nur aus unserer und der Dk.-Stelle, für die ich auf Wests Übersetzung SBE. *37*. 75 f. verweise, sondern auch aus der Erläuterung in der PahlaviÜbersetzung zu awest. *draošəm* in V. *3*. 41, die bei Spiegel Komm. *1*. 113, Darmesteter ZA. *2*. 47 und in meinem AirWb. 770 übersetzt ist. Es heißt dort im awestischen Text: die wahre Religion befreie ihren Anhänger von der Fessel (*banda-*), sie befreie ihn von dem Stock (*draoša-*). In der Übersetzung aber wird zu *drōš* erläuternd gesagt: ‚er weiß, daß man Diebstahl[2] nicht begehen soll; allein . . .‘. Der Kommentator wird also durch das Wort *drōš* unmittelbar auf den Begriff des Diebstahls geführt; es wird ihm sofort klar, um welche Straftat es sich handelt, wenn er von deren rechtlichen Folgen hört, wenn er erfährt, in welcher Weise die Tat geahndet wird. Der Mann im Stock ist ein Dieb, denn auf Diebstahl eben steht der Stock.

pas +hač +pātəfrās +pardāk žamān: die oben gegebene Übersetzung ist ganz wörtlich. *pardāk* nehme ich als Verbalnomen ‚Vollendung‘ zum Verbum *pardaxtan* oder *pardāxtan* ‚vollenden, zu Ende führen‘. Das Verbum kommt oft genug vor[3]; das

---

[1] Als Unverbesserlicher.

[2] Es ist mit Jamasp Vend. *1*. 95. 2 zu lesen.

[3] Vgl. Nöldeke BB. *4*. 51. 8, 53. 3 (im Urtext steht beidemale), Bartholomae ZumAirWb. 52, Salemann ManStud. *1*. 113. Die Lesungen und bei Salemann Parsenhds. 38, Z. 1 f. sind beide fehlerhaft, wie die Pazandierung *pardāǰəm* zeigt. — Mit *pardačēt* ‚er vollendet‘ fallen *frēpēt* ‚er betrügt‘ und *frēčēt* ‚es bleibt übrig‘ (s. unten S. 370) in der Schreibung ( ) zusammen, was schon mehrfach zu Mißverständnissen Anlaß gegeben hat.

für unsere Stelle angenommene Verbalnomen kann ich freilich sonst nicht nachweisen [1].

In der Fortsetzung der MhD.-Stelle *73.* 1 f. ist wieder von dem die Rede: *u drōš hamēmārān* (lies) *x*ᵛ*ēš.* Es ist mir nicht deutlich, was damit gesagt werden soll. Jedenfalls aber ist die Stelle mit den *Dēnkart*Stellen DkM. *721.* 9 f., 12 f. zusammenzunehmen. DkM. *721.* 9 f. steht: ; DkM. *721.* 13 f. steht: . Das erste Wort der zweiten Stelle ist ohne Zweifel aus verderbt, d. i. ‚Stock'. Auch hier wieder sind *band* und *drōš* nebeneinander aufgeführt, und von beiden wird das Gleiche ausgesagt. Ist der Sinn der Sätze wirklich der, daß die Erstellung des *band* und *drōš* von den Klägern auf eigne Kosten zu erfolgen habe? Man vergleiche dazu WESTS Übersetzung.

14. MhD. *1.* 16 f.

apāk ka aydēn [i] anšahrīk
*ō x*ᵛ*atāy hač pas aδāv x*ᵛ*atāy*
. anšahrīk hamē āyēt hudēnīh

Der ungläubige Sklave —: wenn er zusammen mit seinem Herrn oder nach seinem Herrn zum rechten Glauben übertritt, — [bleibt] immer Sklave.

Der Wortlaut des Texts ist — von einem fehlenden *i* (der Abhängigkeit) abgesehen — durchaus einwandsfrei.

[1] Wegen des auslautenden *k* in *pardāk* neben dem *č* des Präsens *pardāčēt* usw. (s. S. 353 No. 3) vergleiche man: mpB. *ānōk* ‚Lehre' (DkM. *455.* 14, *460.* 19) neben *āmōč* ‚Lehre' = np. آموز *āmōz*, *āmōčēt* ‚er lehrt', usw.; — *virēk* ‚Flucht' (Kn. *3*) = np. گريغ *gurēγ* neben *virēčēt* ‚er flieht' und np. گريز *gurēz* ‚Flucht'; u. a. m.; s. VONSTACKELBERG WZKM. *17.* 55 mit SALEMANN ManStud. *1.* 98. — Die an sich ja denkbare Fassung von (ohne Änderung) als *purdāk* im Sinne von *purdahišn* ‚Vollmachung' halte ich für recht wenig wahrscheinlich, obschon man ja für die Möglichkeit eines *dāk* neben *dātan* auf *zāk* (s. mein AirWb. 1693 unter *zą̄ϑa-*) neben *zātan* verweisen kann. Der Sinn des Satzes würde übrigens durch die Aufstellung eines solchen Worts keine Veränderung erfahren.

Zum Inhalt der Stelle ist MhD. *1.* 10 ff., S. 347 zu vergleichen. Der Sklave eines ungläubigen Herrn, der für sich allein und selbständig zum rechten Glauben übertritt, gewinnt eine bessere Stellung als der, der den Übertritt zusammen mit seinem Herrn vollzieht. Der übertretende Herr darf nicht geschädigt werden, darum bleibt sein Sklave was er gewesen; der Übertritt befreit ihn nicht aus seiner abhängigen Lage.

ō hudēnīh āyēt: vgl. zum Ausdruck oben S. 348.

x

15. MhD. *1.* 4—6.

[illegible]
dīt pa hamē anšahrīk u žan
[illegible]
××× *sardār u xᵛatāy i vēnišn u*
[illegible]
tāvān kunēnd staxm aδāv žahm
[illegible]
ēvak sardār aδāv xᵛatāy ēvak dō
[illegible]
. kart vināš kē ōi

Die Frau und der Sklave [sollen] immer unter Obhut und Aufsicht des Herrn und Gewalthabers [stehen]. [Wenn] man [ihnen] eine Körperverletzung [zufügt] oder [sonst] Gewalt antut, so [besteht] eine zwiefache Schuld: eine des Herrn oder Gewalthabers, eine dessen, der das Verbrechen verübt hat.

Statt [illegible] hat die Handschrift [illegible], mit nur einem [illegible] zwischen den beiden [illegible].

Die durch ××× angedeutete Lücke kommt in der Handschrift nicht zum Vorschein. Tatsächlich aber fehlt der Schluß des vorhergehenden und der Anfang des folgenden Satzstücks. Was ungefähr dazwischen gestanden haben muß, ist aus dem Zusammenhang und dem Satzbau unschwer zu ersehen. Vielleicht waren die Worte *xᵛatāy* und *sardār* mit irgend einer Wendung vorher wiederholt; dann würde sich die Lücke aus einem Abirren des Auges von der ersten der gleichen oder ganz ähnlichen Wortreihen zur zweiten leicht erklären, insbesondere wenn etwa die Wörter nach dem ersten *sardār* bis zum zweiten gerade eine Zeile in der als Vorlage dienenden Handschrift gefüllt haben. Nur um

zu zeigen, wie ich das meine, führe ich an, was etwa ausgefallen sein könnte: [Pahlavi], d. i. *apāyēt būt. u hakaršān hač apēnikīrišnīh i xᵛatāy aδāv sardār*; das wäre: ‚soll(en) sein. Und wenn ihnen in Folge von Unachtsamkeit des Herrn oder des Gewalthabers'. Der Gesamtinhalt der Stelle würde dadurch nicht verändert.

Der Sinn der Stelle ist: Der Herr (*xᵛatāy*) eines Sklaven hat die Pflicht, für den Sklaven, der Gewalthaber (*sardār*) einer Frau hat die Pflicht, für die Frau, die in seiner *Manus* steht, zu sorgen; er hat die *Cura* (*stūrīh*) für sie. Versäumt er seine Pflicht, und es erfährt Sklave oder Frau eine körperliche Mißhandlung oder Gesundheitsschädigung, so ist nicht nur der Täter schuldig und strafbar, sondern auch jener, der die Tat durch Vernachlässigung der *Cura* ermöglicht hat. Wegen der Ausdrücke *sardār-īh* und *stūr-īh* und ihrer Bedeutung vgl. BARTHOLOMAE SRb. 8, 14, 24.

pa dīt u vēnišn: Die Verbindung ist mir sonst noch nicht vorgekommen, doch scheint mir ihre Bedeutung unzweifelhaft.

[Pahlavi] *xᵛatāy*: zur Lesung und Etymologie des Worts s. jetzt MEILLET MSL. *17*. 109. Wegen °*tāy* aus ˣ°*tāu̯i̯a*-[1] s. BARTHOLOMAE WZKM. *25*. 256 f.

---

[1] Das selbe **tāu̯i̯a*- ist auch in **patitāu̯i̯a*- enthalten, d. i. (eigentlich ‚Gegenkraft') ‚Widerstandskraft, Aushaltsfähigkeit, Ausdauer'. Es liegt vor in den bei SALEMANN ManStud. *1*. 114 f. besprochenen mpB. Wörtern: dem Substantiv *pattāy* [Pahlavi] (DkM. *638*. 17), dem Adjektiv [Pahlavi] *dērpattāy* ‚lang ausdauernd' (DkM. *883*. 9, *931*. 8), aber auch im Verbum [Pahlavi] *pattāyəstan* ‚obniti, resistere, durare'. Die Beispiele dafür lassen sich ohne Mühe vermehren. Ich verweise zunächst wegen des erwähnten Adjektivs auf DkM. *565*. 4 = DkS. *12*. 78. 8 f., wo [Pahlavi] [Pahlavi] *dērtar pattāyəstan* ‚länger ausdauern' bezeugt ist. Die rein zeitliche Bedeutung ‚dauern' liegt GrBd. *129*. 4 vor: [Pahlavi] [Pahlavi] *[Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] . . *and čand dranāδ pattāyēt ku* ‚so viel wie viel Dauer es währt, bis . .'. Ich führe noch an aus dem Dēnkart: [Pahlavi] DkM. *166*. 14, [Pahlavi] *316*. 10, [Pahlavi] *337*. 12, *441*. 18, [Pahlavi] *323*. 4, gestehe aber, daß ich nicht alle verzeichneten Stellen übersetzen kann.

Der von SALEMANN, wie ich glaube mit Unrecht, als ‚altertümlich' bezeichnete Infinitiv [Pahlavi] *pattūtan* findet sich auch DkM. *681*. 14; WEST SBE. *37*. 14 umschreibt *fitôdan* und übersetzt ‚descending'.

*) So hat GrBd. überall statt [Pahlavi]; s. *129*. 7, *44*. 3, *113*. 4, *150*. 12, 13.

žahm: zu dieser Lesung und zur Etymologie des Worts s. Bartholomae SRb. 22 f. Ich füge hinzu, daß es bei Antia Paz.-Texts *183*. 16 mit *zaxm* pazandiert ist, womit das np. زخم *zaxm* zusammenstimmt. Die Wörter mit uriran. *-ϑm-* und mit uriran. *-xm-* stehen hier nebeneinander. Es ist gar wohl möglich, daß sie eben wegen ihrer Bedeutungsverwandtschaft auf einander gereimt worden sind, so daß jedes von ihnen in zweifacher Gestalt üblich wurde; neben paz. *zaxm* steht *stahm*; beide zeigen gerade die Lautform, die ihnen nach ihrer Herkunft nicht zukommt. Vgl. übrigens Hübschmann PSt. 251.

: die Wiedergabe mit *kunēnd* hat nur den Wert des Vorschlags einer der Lesungen, die nach dem Zusammenhang möglich sind. Zum Gebrauch von -, - und - hinter Verbalmasken — diese drei Masken werden in der Handschrift ganz in gleichem Sinn verwendet — s. Spiegel Einl. *1*. 112, Salemann GIrPh. *1* a. 312 f. Man prüfe das MhD. *2—4* häufig vorkommende auf seine verschiedenen Werte: *hišt, hištan, hilēt, hilēnd*, usw. DkM. *768*. 6 steht = *hilišnīh*[1]. S. noch unten S. 359 f. zu , und .

: ich umschreibe *tāvān* nach dem np. تاوان *tāvān*, dem das Wort entspricht, ohne es aber etymologisch deuten zu können. Es findet sich im MhD. recht häufig und fast immer in der gleichen Schreibung wie hier; so *6*. 16 f., *9*. 6, *11*. 9 f., *71*. 8 ff. (sechsmal), *72*. 4 f., *77*. 3; *36*. 17 steht zweimal . Dagegen finden wir DkM. *768*. 4, 12, *769*. 15 oder , und diese Schreibung allein deckt sich, streng genommen, mit der vorgeschlagenen Lesung. — Das Wort hat die verschiedenen Bedeutungen unseres *Schuld*. Insbesondere ist öfters vom Erlegen (*dahišn*) oder Bezahlen (*tōžišn*) des *tāvān* (der Sühne, Buße, Strafe) die Rede. Vgl.:

MhD. *9*. 3 ff.; die Stelle ist von mir SRb. 24 f. besprochen worden. S. 24, Z. 29 und 32 ist für . . . einzufügen: . Der Schluß der Stelle ist also: *x^vāstāk . . . has pa tāvān pasči ō*

[1] Entsprechend steht DkM. *558*. 22 = *kunišn*. Die Korrektur des Worts in DkS. *12*. 63. 3 ist überflüssig.

pasēmār dahišn. Die ganze Stelle besagt danach Folgendes: wenn er [der Kläger] den Beklagten durch falsche Aussage zur Verurteilung bringt, und [wenn] es sich dann herausstellt, daß der Kläger ein falsches Urteil erzielt hat, so hat der Kläger das Geld, das er vom Beklagten bekommen hat, samt dem Zins, den es getragen, erst als Strafe, dann auch an den Beklagten zu erlegen.

An den folgenden Stellen handelt es sich um Leistungsverträge, auf deren Nichterfüllung ein *tāvān* gesetzt ist. So:

MhD. *71.* 9 ff.: [illegible] [ı] [illegible] . . . *ka gōwēt ku rōč* [*i*] *anayr ēn čič pēš i dātəwar ō tō dahom hakar nē dahom tāvān dahom* . . . ‚wenn [ein]er sagt: „Am Tag *Anayr*[1] werde ich dir das und das vor dem Richter geben; wenn ich [es] nicht gebe, will ich Buße geben . . .“‘. [Die beiden folgenden Zeilen, die dazu gehören, sind leider an zwei Stellen zerstört. Eine überzeugende Ergänzung ist mir noch nicht geglückt. Die des Herausgebers unter Corrigenda and Addenda 13 halte ich nicht für richtig.]

MhD. *71.* 12 ff.: die aus dem vorigen Stück bekannte Wendung: *ō tō dahom u hakar nē dahom tāvān dahom* kehrt hier wieder.

MhD. *72.* 3 ff.: [illegible] [ı] [illegible] [2]××× [illegible] [3]× [illegible] (ı) [illegible] (ı) [illegible] *ka gōwēt ku hakar rōč* [*i*] $^{+}$*ōhrmazd* ××× *asp ō tō apəspārom ēnīh tāvān dahom* (*i*) *būt kē āngōn guft ku* $^{+}$*ka pēš* (*i*) *hač ōhrmazd rōč asp bē mīrēt aδakči tāvān ō tōžišn ō rasēt* ‚wenn [ein]er sagt: „wenn der Tag *Ōhrmazd*[4] ×××, so will ich dir das Pferd überliefern [oder] andernfalls Buße erlegen“‘: — einige

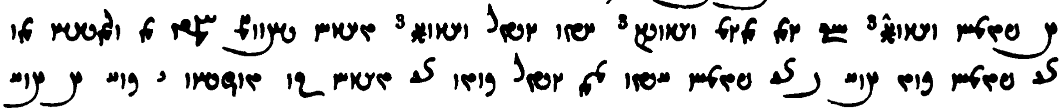
---

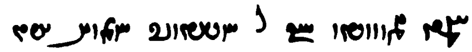
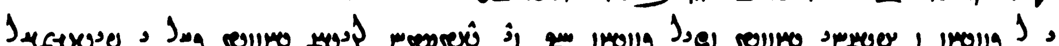
[1] D. i. der letzte Tag des (laufenden) Monats.

[2] ××× bedeuten eine Lücke von etwa 2 cm am Zeilenende. Die Ergänzung von [illegible] zu [illegible] *ōhrmazd* ist ganz sicher. Was aber dahinter noch fehlt, weiß ich nicht. Man verlangte zur Konjunktion [illegible] *hakar* ‚wenn‘ eine Verbalform.

[3] Lücke von etwa 1 cm am Zeilenende. Es fehlt nur [illegible], also [illegible]. Vermutlich stand in der Handschrift = [illegible], mit zwei bedeutungslosen, lediglich der Zeilenfüllung dienenden Strichen, wie z. B. *71.* 14, *72.* 6, *74.* 3, *76.* 17, usw.

[4] D. i. der erste Tag des (nächsten) Monats.

[Rechtsgelehrte] haben [in Betreff dieses Falls] so gesagt: „wenn das Pferd vor dem *Ōhrmazd*tag eingeht, auch dann muß die Buße bezahlt werden[1]".[2] MhD. *6.* 15 ff.: 

 . . . *nipišt ku ka mart 2 apāk mart 2 patmān kunēnd*[3] *ku ēn čič kunēm*[3] *hakar yuttar kunēm*[3] *tāvān dahēm ka hač ōšān kē ān patmān kart mart 1 ān patmān ast čē yuttar kart ān tāvān ō tōžišn i har 2 mart rasēt* ‚. . . ist geschrieben: wenn zwei Männer mit zwei Männern einen Vertrag abschließen: „das und das wollen wir tun, wenn wir anders tun, wollen wir Buße erlegen": — wenn von diesen Männern, die den Vertrag geschlossen haben, ein Mann den Vertrag in irgend einem Stück verletzt[4], so muß die Buße von beiden Männern bezahlt werden'[5].

In dem besprochenen Abschnitt des MhD. (*1.* 4 ff.) sind Frau und Sklave zusammengenommen. Das hängt mit der in rechtlicher und sozialer Hinsicht ähnlichen Stellung der Frauen und Sklaven zusammen. Im MhD. werden auch sonst noch mehrmals für beide gleichartige Rechtsentscheidungen (*dātəstān*) vorgetragen. So wohl an der am Ende zerstörten Stelle MhD. *108.* 7 ff.; sodann *98.* 5; ferner sicher MhD. *11.* 16 ff.: 


---

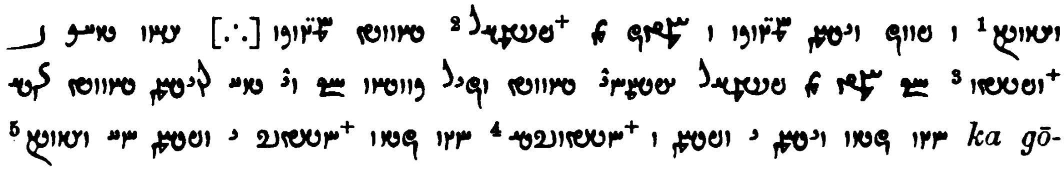
[1] *tāvān ō tōžišn ō rasēt* (oder bloß *rasēt*, s. unten No. 5) ‚die Buße (Vertragsstrafe) gelangt zur Auszahlung' s. v. a. sie ist fällig, muß bezahlt werden.

[2] Die Art, wie diese Entscheidung des Falls hier vorgetragen wird, läßt darauf schließen, daß sie der gewöhnlichen widersprach, wonach dann, wenn die Erfüllung des Lieferungsvertrags durch höhere Gewalt verhindert wurde, die Pflicht zur Bezahlung der bedungenen Vertragsstrafe entfiel.

[3] Vgl. zur Schreibung und Lesung des Ausgangs oben S. 357.

[4] Der Satzbau ist im Urtext nicht streng durchgeführt. Wörtlich: ‚wenn von einem von denen, die . . , der Vertrag — es ist etwas, was anders getan worden ist'. *ast čē* wie *ast kē*, *būt kē*; vgl. West Gl&Ind. 65 f.

[5] *tāvān ō tōžišn i har 2 mart rasēt* (wörtlich ‚die Buße gelangt zur Auszahlung [seitens] der beiden Männer'); s. oben No. 1. Die beiden Männer, die sich gemeinsam zu einer Leistung verpflichtet haben, müssen auch gemeinsam die Vertragsstrafe zahlen; vgl. dazu B. G. B. für das D. R. § 420 ff.



ka gō-
wēt ku man anšahrīk hē ut anšahrīkīh i man kunišn u — ? —[5] *bavēt vičīr kunišn ku tāk dātəstān sar bavēt kār i pēšēmār kun*[4] *u pači žan hamgōnak u kači hač* +*pasēmār bavēt hamgōnak* [.] *an vyāk ē nipišt ku ka hač pasēmar — ? —*[6] *bavēt vičīr kunišn ku tāk dātəstān sar bavēt žanīh āngōn čigōn žan i xᵛēš u anšahrīkīh āngōn čigōn anšahrīk i xᵛēš ē kun*[5] ,Wenn [ein]er sagt: „Du bist mein Sklave und hast mir Sklavendienste zu tun", und es kommt zur Gerichtsverhandlung, so ist das [vorläufige] Urteil zu erlassen[7]: „Bis das Gerichtsverfahren zu Ende kommt[7], tu den Dienst des Klägers". Und wenn sich's um die Frau handelt, [ist] entsprechend [zu verfügen].' Und auch wenn es seitens des Beklagten [zur Gerichtsverhandlung] kommt, entsprechend. An einem andern Ort ist geschrieben: ,Wenn es seitens des Beklagten[7] zur Gerichtsverhandlung kommt, ist das [vorläufige] Urteil zu erlassen: „Bis das Gerichtsverfahren zu Ende kommt, tu

---

[1] S. oben S. 357, 359. [Pahlavi] ist hier und am Ende der angeführten Stelle 2. Sg. Imp. *kun* (wie auch sonst oft). Zur Fassung der (vorläufigen) Urteile vgl. man MhD. *10.* 17 f., *11.* 3 f.: *tāk dātəstān sar bavēt ma vižāδ* ,bis das Gerichtsverfahren zu Ende kommt, unterlaß die Beeinträchtigung'; MhD. *11.* 14 f.: *tāk dātəstān sar bavēt apāč apəspār* ,bis . . ., gib [die strittige Sache] heraus'. Durch [Pahlavi] *vižāδ* und [Pahlavi] *apəspār* wird die Lesung *kun* für das in gleichartigen Rechtsformeln — auch z. B. MhD. *12.* 8 f. — stehende [Pahlavi] sicher gestellt, ebenso wie in der Pahlaviübersetzung zu V. *2.* 3, 4 die Lesung *patīr* für [Pahlavi], [Pahlavi] als Übersetzung von aw. [Avestan] *vīsāi* und [Avestan] durch die folgenden syntaktisch gleichstehenden Verbalformen [Pahlavi] *frāxᵛēn* und [Pahlavi] *vālēn* gesichert ist. JAMASP Vend. *1.* 21 f. hat sich freilich dieser Erkenntnis verschlossen. — Daß an der zweiten Stelle [Pahlavi] [Pahlavi] *ē kun* steht, stört mich nicht. [Pahlavi] oder [Pahlavi] *ē* ist keineswegs bloß Optativpartikel. Auch MhD. *35.* 11 ist *ē kun* zu lesen, s. unten S. 372.

[2] Die Handschrift hat [Pahlavi] wie kurz zuvor.

[3] In der Handschrift steht [Pahlavi] mit einem [Pahlavi] zu viel.

[4] Das [Pahlavi] am Ende fehlt. Es wird durch den Zusammenhang und durch den Parallelismus mit dem vorhergehenden [Pahlavi] gefordert.

[5] S. oben No. 1.

[6] Die Lesung des Worts [Pahlavi] ,Gerichtsverhandlung' ist mir nicht klar; s. BARTHOLOMAE SRb. *17.* 21 ff.

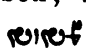
[7] Vgl. zu diesen Ausdrücken BARTHOLOMAE SRb. 17 ff.

den Frauendienst, als ob du seine Frau, tu den Sklavendienst, als ob du sein Sklave wärst".'[1]

16. MhD. *72.* 6—10.

farnbayān [i] burzātur i pusānvēh
hač tāk ku gōwēt ka ku guft
x^vāstak ēn āyom apāč sūrəstān
bē asūrəstān andar u x^vēš tō (i)
[.] *rasēt nē apāč x^vāstak aš mīrēt*
kuš guft martbūtān i dātfarrox^v u
čigōn bavēt āngōn čē rasēt apāč
bun ō apāč tāk ku gōwēt ān ka
mat pa mīrēt ka dār tō āyom
. *dārišn bun ō (i)*

Von [dem Rechtsgelehrten] *Pusānvēh i Burzātur i Farnbayān* ist gesagt: ,Wenn [ein]er sagt: „Bis ich aus Syrien zurückkomme, gehört diese Sache dir", und [wenn er] in Syrien stirbt, so geht seine Sache nicht zurück'. Und von [dem Rechtsgelehrten] *Dātfarrox^v i Martbūtān* ist gesagt: ,Seine [Sache] geht zurück. Denn es ist ebenso, als ob jener sagte: „Bis ich zurück in den vorherigen Zustand komme, halt es du in Besitz". Wenn er stirbt, ist er für [zurück-]gekommen in den früheren Zustand zu halten.'

Zum Wortlaut des Texts bedarf es nur weniger Bemerkungen. An zwei Stellen steht ein überflüssiges *i* (der Abhängigkeit), an einer ist ein solches zu ergänzen. — Statt  im Namen *Burzātur* ist  geschrieben; vgl. MhD. *16.* 3. — Statt  *mīrēt* ist an zweiter Stelle,  geschrieben — ein häufiger Fehler —, an erster aber auffälligerweise ; der Sinn ist sicher, der Text sicher falsch; es sind auch andere Korrekturen denkbar; die meinige ändert möglichst wenig.

Das Stück betrifft einen unter den sasanidischen Rechtsgelehrten strittigen Fall. Er liegt, allgemein gefaßt, so: A ist

[1] Vgl. SRb. *17.* 35 ff.

dem B zur Herausgabe einer Sache (*x^vāstak*) verpflichtet, die erfolgen soll, sobald ein sicher erwartetes von B abhängiges Ereignis eintritt. Es tritt aber in Folge höherer Gewalt nicht ein, weil nämlich B zuvor stirbt. Die Frage ist nun, ob A gleichwohl, gegenüber den Erben (*x^vāstak-dārān*) des B, zur Herausgabe verpflichtet ist, oder ob die Verpflichtung entfällt.

Pusānvēh i Burzātur i Farnbayān, d. i. ‚*P.*, der Sohn des *B.*, aus dem Geschlecht des *Farnbay*': ein sasanidischer Rechtsgelehrter, der auch MhD. *16.* 3 zitiert wird [1]. Das Wort *Pusąnvēh*, eigentlich ‚bester der Söhne' fehlt in JUSTIS Namenbuch. Zur Bildung vgl. den Eigennamen [illegible] *martānvēh* GrBd. *237.* 9, 13; JUSTI Nb. 196.

x^vāstak: die Bedeutung des Worts entspricht der unseres *Sache* in juristischem Sinn. Das *x^vāstak* kann beweglich und unbeweglich sein.

sūrəstān, asūrəstān: beide sind in gleichem Sinn gebraucht.

Dātfarrox^v i Martbūtān: d. i. ‚*D.* aus dem Geschlechte des *Martbūt*'. Der Gelehrte wird auch sonst öfters angeführt, s. JUSTI Nb. 81. Vgl. noch MhD. *35.* 9.

apāč ō bun matan: wörtlich ‚retrorsum ad originem venire, ad originem redire'. Damit kann nach dem Zusammenhang unserer Stelle nur das Zurückkehren in den Status quo ante gemeint sein, und diese Bedeutung des Ausdrucks findet durch andre Stellen ihre Bestätigung, s. unten S. 363 f. Die Meinung *Dātfarrox^v*s war vermutlich die: Der frühere Zustand ist durch die Reise des B verändert. Nur für deren Dauer hat A das Recht auf den Besitz der ihm übergegebenen Sache. Durch die Rückkehr des B wird der frühere Zustand wieder hergestellt, und es erlischt damit das Besitzrecht des A. Das gilt aber auch dann, wenn die Reise des B nicht durch Rückkehr, sondern durch vorherigen Tod beendet wird. Auch in diesem Fall hat man Wiederherstellung des früheren Zustands anzunehmen,

---

[1] Ein anderer *P.*, *Pusānvēh i Āzātmartān*, ist MhD. *5.* 11, *14.* 4, *19.* 4, *90.* 15, *95.* 9, *98.* 1, *99.* 3, 8, *100.* 1 zitiert, und der selbe ist jedenfalls auch *14.* 6, *95.* 12, 15 und *94.* 3 gemeint, wo der Familienname nicht genannt wird.

insofern als die Ursache zu seiner Veränderung beseitigt ist. Er könnte sich aber die Sache auch so gedacht haben: Das Besitzrecht des A an der Sache S währt so lang, als deren Eigentümer außer Lands ist. Stirbt derjenige, der bei der Aufstellung des Vertrags Eigentümer war, auf der Auslandsreise, so geht sofort das Eigentum der Sache S an die gesetzlichen Erben des B über, die sich im Land befinden. Damit entfällt die Voraussetzung, unter der A das Besitzrecht erhalten hat; der frühere Zustand ist so wieder hergestellt.

Für meine Fassung des Ausdrucks *apāč ō bun matan* kann ich insbesondre die Stelle MhD. 25. 11 ff. anführen: [illegible] [illegible][1] [illegible][2] [illegible] *ka gōwēt ku ēn dūtak pa sardārīh* [*i*] *tō dār u dūtak sardārīh bē ō pēš dahēt u dūtak sardār i ditīkar bē mīrēt sardārīh i dūtak apāč ō bun šavēt* ,Wenn [ein]er sagt: „Nimm diese Familie in deine Gewalt" und (so) die Familiengewalt von sich abgibt[3], und [wenn dann] der zweite Familiengewalthaber stirbt, so gelangt die Familiengewalt wieder in den früheren Zustand'. Was das aber heißen soll, wird durch den folgenden Satz, MhD. 25. 13 ff. vollständig klar gestellt, der die gleiche Entscheidung in etwas anderer Fassung gibt: [illegible] [illegible][2] [illegible] *ka gōwēt kum ēn dūtak pa sardārīh* (*i*) *ō tō dāt aδāv gōwēt kum ēn dūtak sardār kart hē u dūtak sardār dūtak sardārīh* (*i*) *bē ō pēš dahēt dūtak sardār i ditīkar bē mīrēt sardārīh i dūtak apāč ō δi i fratom rasēt* ,Wenn [ein]er sagt: „Es ist dir diese Familie von mir in die Gewalt gegeben", oder wenn er sagt: „Du bist von mir zum Gewalthaber dieser Familie ge-

[1] Hds. [illegible].

[2] Hds. [illegible], mit nur einem [illegible]; s. S. 364 No. 2.

[3] *bē ō pēš dātan* eigentlich ,weg nach vorn geben, an einen andern abschieben, abgeben'. Der selbe Ausdruck findet sich auch im nächsten Satz, zwei Zeilen weiter; s. unten. — Zum Begriff der Familiengewalt s. BARTHOLOMAE SRb. 3.

macht“, und wenn so der Familiengewalthaber die Familiengewalt von sich abgibt, [wenn dann] der zweite Familiengewalthaber stirbt, so gelangt die Familiengewalt an den ersten zurück.‘ Also: durch den Tod des neueingesetzten Gewalthabers wird der frühere Rechtszustand wieder hergestellt, die Familiengewalt geht an den früheren Gewalthaber oder auch an seinen Erben[1] zurück.

Eine weitere Stelle mit *apāč ō bun*, die freilich nicht ganz so durchsichtig ist, steht MhD. *25.* 8 ff.: [illegible] [illegible][2] [illegible] ∴ *vyāk 1 nipišt ku ka ātaš pa sardārīh ō duxt i x^vēš dahēt u duxt šōδ kunēt* [*u*] *andar ō šōδ barēt u kaš šōδ hač žanīh bē hilēt aδāv bē mīrēt ēn ku sardārīh ānōδ bē mānēt aδāv apāč ō bun šavēt sox^van u patkār patiš nikīrītan* ‚An einer Stelle ist geschrieben: Wenn [ein]er das Feuer in die Gewalt[3] seiner Tochter gibt und die Tochter heiratet und nimmt [das Feuer] zu ihrem Mann mit, und wenn [dann] der Mann sie aus der Ehe entläßt oder [wenn] sie stirbt: so ist darüber, ob die Gewalt dort verbleibt oder ob sie wieder in den früheren Zustand gelangt, Rede und Gegenrede zu prüfen.‘[4]

---

[1] Strenggenommen an den unter seinen Erben, der in erster Linie zur Ausübung der Familiengewalt berufen, der dazu der geeignetste ([illegible] *sačāktar*) ist, worüber der Abschnitt über die Gewalt ([illegible] *dar i sardārīh*) MhD. *24.* 11 ff. Auskunft gibt; vgl. unten S. 371.

[2] Hds. [illegible] mit nur einem ı; s. oben S. 363 No. 2.

[3] Von dem *sardārīh i ātaš* ‚Gewalt über das Feuer‘ oder *ātaš sardārīh* ‚Feuergewalt‘ ist im MhD. mehrfach die Rede; z. B. *45.* 15 ff. Es handelt sich dabei um ein ewiges Feuer, das — wie vielfach bei uns die ‚ewigen Lampen‘ — aus den Früchten einer zu dem Zweck gestifteten Sache (*x^vāstak*) unterhalten werden muß; s. unten S. 369. Die mit der Feuergewalt betraute Person hat die Pflicht der Unterhaltung (*Cura*), aber auch den Genuß des Ertragsüberschusses. Vgl. unten S. 371.

[4] D. h. es sind durch Vernehmung der beteiligten Personen die besonderen Abmachungen festzustellen, die bei der Betrauung mit der Gewalt über das Feuer getroffen wurden. Je nachdem verbleibt entweder die Feuergewalt bei dem Ehemann der Tochter oder sie geht — selbstverständlich zusammen mit dem damit verbundenen *x^vāstak* und dessen Früchten — an deren Vater (oder an dessen Erben) zurück

17. MhD. *32.* 4—10.

ēvar i muhr pa ēvak 2 mart ka

hač pēš (i) vičurt i muhr pa ēvak

yut rāδ 1 žan u dārēt vičīr ān

u žan man ku patkārēt yut

kunēnd zyānak apāk dātəstān

nē ēvakči andar dārišn zyānak u

kē hom žan ōi ku gōwēt paδtāk

. — . dārišn dārēt varōmand i vičīr

ōi ō bē ku gōwēt ētōn kē ast

ast u dārēt pēš i vičīr kē kunišn

pas i vičīr kē guft ōi ō kē

ēvak mart dātəstān ka bē dārēt

dār- harēvēnak kunēnd dit apāk

. — . kunišn ēvar i vičīr ō išn

Wenn zwei Männer Urkunden haben, der eine mit dem einwandfreien Siegel, der andere mit dem früherhin giltigen Siegel, und sie streiten miteinander wegen einer Ehefrau, jeder mit der Behauptung ‚das ist meine Ehefrau', und sie führen über die Frau eine richterliche Entscheidung herbei, und die Frau macht nicht durch die Aussage ‚dieses [Manns] Ehefrau bin ich' den Besitz des einen von beiden offenkundig, dann soll der den Besitz [zugesprochen] erhalten, der die [an sich] zweifelhafte Urkunde hat. — Es gibt [Rechtsgelehrte], die so sagen: [Der Besitz] ist dem zuzuweisen, der die ältere Urkunde hat. Und es gibt [Rechtsgelehrte], die gesagt haben: Dem, der die spätere Urkunde hat. Aber wenn ein Mann zusammen mit einem andern eine richterliche Entscheidung herbeiführt, so ist unter allen Umständen der Besitz [dem mit] der einwandfreien Urkunde zuzuweisen.

Statt — im Gegensatz zu vorher — hat die Handschrift wie gleich darauf . — Die Wörter zwischen × × sind fälschlich wiederholt. — Einmal ist ein überflüssiges *i* gesetzt, und in der Maske für *dār* ist zweimal ein ausgelassen.

Der Inhalt der Stelle ist nicht ganz einfach. Eine Ehefrau (*žan*) ist aus der Vollehe (*žanīh*) ausgeschieden und hat eine Halbehe eingegangen, d. h. sie ist die *zyānak* eines *mērak* geworden; s. dazu BARTHOLOMAE SRb. 16. Späterhin wird sie von zwei Männern zurückgefordert, von denen jeder das behauptete Anrecht auf den Besitz (*dārišn*) der Frau durch eine Urkunde (*vičīr*) belegt. Die eine der beiden Urkunden zeigt das gegenwärtig giltige Siegel, die andere ein älteres, außer Gebrauch gesetztes. Vor Gericht wird zunächst versucht, das Recht durch das Zeugnis der umstrittenen Frau festzustellen. Aber sie weigert sich, zu Gunsten des einen oder des andern Streitgegners auszusagen. So der Fall. Wie bei solcher Sachlage zu entscheiden, welcher der beiden Urkunden alsdann das größere Gewicht beizumessen sei, darüber bestanden unter den sasanidischen Rechtsgelehrten verschiedene Anschauungen.

muhr ‚Siegel': vgl. JUNKER FrP. 113. Ich kenne das Wort nur in dieser immerhin auffälligen Schreibung oder ; s. aber mpT. MVHR und np. مُهر *muhr*. Im MhD. kommt es besonders S. *99* f. oft vor. ‚Siegeln' wird mit *pa muhr hambāštan*, eig. ‚mit dem Siegel anfüllen' ausgedrückt; z. B. MhD. *78*. 5 f., *99*. 4 f. Statt dessen brauchte man auch bloß *hambāštan*; so AZ. *22*: *dipīrān mahist fravartak bē hambāšt* ‚von dem Obersten der Schreiber wurde der Brief gesiegelt'[1]; ferner MhD. *110*. 12. Das Siegel macht das Schriftstück zur Urkunde; und insofern kann man allerdings auch vom ‚Ausfertigen' eines Schriftstücks sprechen; vgl. JUNKER FrP. 98.

Die beiden Urkunden sind mit verschiedenen Siegeln versehen; das eine wird als *ēvar*, das andere als *vičurt pēš hač ān* bezeichnet. Die Bedeutung von *ēvar* steht fest; man vergleiche die bei WEST im Šv.-Vocabulary 243 verzeichneten Sanskrit-Übersetzungen des Worts, für die bezeichnend ist, daß sie in der Mehrzahl verneinend gegeben sind: ‚woran kein Zweifel, wogegen

[1] Unrichtig VON STACKELBERG WZKM. *17*. 55.

kein Bedenken besteht, einwandsfrei' [1]. MhD. *91*. 5 (und 8) ist das Abstraktum *ēvarīh* im Gegensatz zu *vimānīkīh* ,Zweifel' gebraucht — s. dazu Bartholomae SRb. 21 No. —, und *ēvar* selbst wird *12*. 15 dem Adjektiv *varōmand* gegenübergestellt, das hier ebenfalls nichts anderes bedeutet als ,zweifelhaft'; s. ebd. *17*. 24. Dieser selbe Gegensatz liegt auch an unserer Stelle dem Sinn nach vor in *32*. 6 f., wenn schon er nicht direkt ausgesprochen ist; den gedachten Gegensatz zu *vičīr i varōmand* bildet selbstverständlich *vičīr i ēvar*, die Urkunde, gegen die keinerlei Einwendung erhoben werden kann, weil sie das gegenwärtig giltige und darum eben einwandsfreie Siegel trägt. Dagegen gilt die Urkunde mit dem *muhr i vičurt pēš hač ān* nicht als einwandsfrei, sondern als zweifelhaft, verdächtig, wohl deshalb, weil ja erst zu prüfen ist, ob denn zur Zeit ihrer Ausfertigung jenes inzwischen ungiltig gewordene Siegel noch rechtsgiltig war. Was bedeutet ? Das Aussehen des Worts, dessen erste beiden Zeichen *n* oder *v* und *č* oder *ž* oder *z* meinen können, legt es nahe, darin ein Part. Parf. Pass. auf *urt* (aus ar. *ṛt*) mit dem Praeverb *ni* oder *vi* zu suchen. Es kommt nicht oft vor.

In der PahlaviVersion des Šv. findet sich zu *5*. 34 das Abstraktum , und gleich drauf, als Gegenstück dazu, . Es heißt dort: Wenn Jemand erzählt, es habe einer einen Löwen getötet, oder aber, er sei von ihm getötet worden, so liege das Erzählte innerhalb der Grenzen des Wahren und Wirklichen, wenn der Erzähler sei *pa rāstīh husrav u pa uzmūtak* ,durch Wahrhaftigkeit wohlbekannt und durch × erprobt'. Sei das Gegenteil der Fall, so liege das Erzählte innerhalb der Grenzen des Unwahren und Unwirklichen. Der Pazandist umschreibt das fragliche Wort mit *vačōrdī* und übersetzt es durch वचोगुरुता *vacogurutā* ,Gewicht der Rede'. West hat im Šv.-Vocabulary sowie SBE. *24*. 142 ,judgment' (bez. ,misjudgment'); der Mann, von dem Šv. *5*. 35 gesprochen wird, ist ihm ,tested in judgment'; der Sanskritist bietet statt dessen *vacogurutayā vikhyātaḥ*.

[1] Das Umgekehrte in gr. ἀληθής ,wahr', das bekanntlich aus α (Negation) + *λῆθος erwachsen ist.

Eine *Dēnkart*Stelle scheint mir zu beweisen, daß NERYOSANG das Wort doch richtiger gefaßt hat als WEST. Vgl. DkM. *559*. 7 = DkS. *12*. 63. 10. Es ist hier zu lesen: ∴ *huzvān ō drōγ nē frahanǰišn čē ānči i rāst gōwēt pa* × *kam dārand kē huzvān ō drōγ frahanǰēnēt.* Man vergleiche dazu die Varianten und die Übersetzung in SANJANAS Ausgabe. Der Text ist eine etwas umständliche Fassung des bekannten Sprichworts ‚Wer einmal lügt (usw.)'. Ich übersetze: ‚Man soll die Zunge nicht zur Lüge anlernen; denn auch das, was er wahr spricht, halten sie kaum für echt, (er) der die Zunge zur Lüge anlernt'.

Wie in der Šv.-Stelle *rāstīh* und *vičurtīh* — so, mit *č*, ist zu lesen, wie ja auch schon NERYOSANG wollte —, so stehen hier im Dk. *rāst* und *vičurt* nebeneinander. Sie entsprechen unseren *wahr* und *echt*, die ja auch oft genug zusammengestellt werden.

Und die nämliche Verbindung findet sich weiter VYt.[1] *3*. 39, wo die Rede ist von *gāh i vičurt i rāst i dēn*, d. i. von dem echten, dem wahren Thron der Religion.[2] WEST SBE. *5*. 230 gibt *vičurt* mit ‚explanation', also mit einem Substantiv ebenso wie *vičurtīh*; das kann selbstverständlich nicht richtig sein; s. auch unten S. 369.

Die letzte Stelle, die ich noch für *vičurt* anführen kann, bietet das Wort ebenso wie die Stelle des MhD., von der ich ausgegangen bin, als Beiwort von *muhr* ‚Siegel', nämlich VYt. *2*. 39, wo der photozinkographierte Text so lautet: . . . *gōwišn dēn burdārān muhr u vičurt dātəwar i rāst* . . . . Die PazandVersion der Münchener Handschrift 67 hat dafür auf Bl. ɛʌ v., Z. 2 ff.: *tavasnīdī burdāran uməhərtuzartą dāvarirāštą*. Das ist scheußliches Zeug wie der

---

[1] *VahmanYašt*; cf. The Text of the Pahlvi Zand-i-Vôhûman Yasht . . . by KAIKOBÂD ÂDARBÂD *D*. NOSHERVÂN (Poona 1900).

[2] In der PazandVersion des VYt. der Münchener Handschrift 67 fehlt das Stück. Sie weicht von der PahlaviVersion gar vielfach ab und läßt vieles aus. S. weiter unten.

ganze PazandText. Berücksichtigt man, daß der Schreiber fast immer [Pahlavi] *t* für [Pahlavi] *g* gesetzt hat, so ergibt sich *guzart* als Umschrift von [Pahlavi]. Aber auch der PahlaviText ist nicht ganz korrekt; statt [Pahlavi] sollte jedenfalls [Pahlavi] *muhr i vičurt* stehen. WESTS Übersetzung SBE. 5. 206 die [Pahlavi] als Substantiv ,decision' nimmt, ist ebenso falsch wie zu VYt. *3*. 39 (s. oben S. 368).

Auch in der Verbindung mit *muhr* ,Siegel' entspricht *vičurt* unserm *echt*, aber hier in dessen älterer, rechtlicher Bedeutung ,rechtsgiltig, legitimus'.

Es liegt nahe, das Wort mit mpB. [Pahlavi] *vičārtan*, usw. — s. HORN NpEt. 204, SALEMANN ManStud. *1*. 77 — zusammenzustellen. Die Differenz *-ārt* : *-urt* im PPP. (und Inf.) kommt auch sonst öfters vor; s. GIrPh. *1* a. 299 f., *1* b. 140 f. Aber die Bedeutungen von *vičārt-an* liegen allerdings ab. Ich mache jedoch auf die Stelle mit *pat vičār* in den TurfanTexten aufmerksam, mpT. *132*. 6 (s. SALEMANN a. a. O. 75), wo die Worte ,in Wahrheit' zu bedeuten scheinen.

paδtāk gōwēt: bezieht sich auf die Zeugenaussage vor Gericht. Die Bedeutung von *paδtāk* — und entsprechend die der Ableitungen daraus — ist im MhD. vielfach ,gerichtskundig, amtskundig'.

Häufig findet sich der Ausdruck *paδtāk kartan* ,offenkundig machen', wenn von der Stiftung eines *x^vāstak* zu einem bestimmten Zweck die Rede ist, vornehmlich zur Unterhaltung eines ewigen Lichts (s. oben S. 364 No. 3), oder ,zur Pflegschaft' (*pa stūrīh*), oder ,der Seele wegen' (*ruvān rāδ*), d. i. zum Beten (*yazišn*) von Litaneien zum Seelenheil für Lebende oder zum Seelengedächtnis für Verstorbene. Damit den Stiftungen unter Umständen gerichtlicher Schutz verschafft werden konnte, mußten sie eben auch auf irgendwelche Art gerichtskundig gemacht werden.

Stiftungen ,der Seele wegen' scheinen recht häufig vorgekommen zu sein; vgl.

MhD. *35*. 3 ff.: [Pahlavi] [1] [Pahlavi]

---

[1] Die Schreibung [Pahlavi] für *pa* an Stelle der üblichen Maske [Pahlavi] findet sich im MhD. auch *87*. 8 [Pahlavi] *pa sardārīh*, *89*. 4 [Pahlavi] *pa grawīh*; vgl. MhD. *29*. 4

[Pahlavi] *ka gōwēt kum xᵛāstak ruvān rāδ paδtāk kart u pa dāštan ō mihryōn dāt mihryōn u anči kas ān xᵛāstak frōxt u bē dāt nē pātəxšāh* ,Wenn [ein]er sagt: „Die[se] Sache (*xᵛāstak*) ist von mir der Seele wegen offenkundig gemacht und zum Besitz an *Mihryōn*[1] gegeben", so ist *Mihryōn* oder irgend ein anderer nicht befugt, jene Sache (*xᵛāstak*) zu verkaufen oder [sonst] wegzugeben.' Mit den Worten ,oder irgend ein anderer' ist ein Verwandter des *Mihryōn* gemeint, an den der Besitz (*dārišn*) der Sache nach dessen Tod übergegangen war. Das ergibt sich aus:

MhD. *29.* 3 ff.: [Pahlavi] *ka xᵛāstak ruvān rāδ paδtāk kunēt u pa dāštan ō farroxᵛ dahēt u farroxᵛ gīrēt u dārēt vitart farroxᵛ (u) pa patwand i farroxᵛ bē rawēt* ,Wenn [ein]er eine Sache (*xᵛāstak*) der Seele wegen offenkundig macht und zum Besitz an *Farroxᵛ*[1] gibt, und *Farroxᵛ* nimmt sie und hält sie in Besitz, so geht sie nach *Farroxᵛ*s Tod an die Verwandtschaft

---

(unten S. 370), wo [Pahlavi] geschrieben ist. Es ist wohl das richtige, [Pahlavi] *pa* mit dem zugehörigen Nomen zusammenzuschreiben; denn als selbständiges Wort würde *pa* vermutlich [Pahlavi] geschrieben sein, vgl. [Pahlavi], d. i. *ka* (np. كه) = [Pahlavi]; [Pahlavi], d. i. *ma* (np. مه) = [Pahlavi]; [Pahlavi], d. i. *na**) (np. نه) = [Pahlavi]; s. JUNKER FrP. 64.

[1] Vgl. wegen der Bedeutung des Namens s. BARTHOLOMAE SRb. 15.

[2] D. i. ,mortuo F.' (nach F.s Tod). Vgl. zu dieser absoluten Ausdrucksweise BARTHOLOMAE SRb. 10 f. Sie findet sich nicht nur im MhD. Auch das *Dēnkart* bietet manche Beispiele; so z. B. DkM. *773.* 11: [Pahlavi] *vitart pitarān* ,nach dem Tod der Eltern'**); — *555.* 10, 12 (= DkS. *12.* 54. III): [Pahlavi] *xᵛart maδ* ,nach Weingenuß'***); — *773.* 22: [Pahlavi] *zīndak u vitartči pit [i] pat-ruftār* ,bei Lebzeiten und auch nach dem Tod des Adoptivvaters'*), — auch mit der Negation kommt die Ausdrucksweise vor, so DkM. *773.* 10: [Pahlavi] *akart šōδ* ,marito non facto (d. i. recepto)'**).

*) D. i. die durch Ausgleich mit *ma* ,μή' entstandene Nebenform von *nē* ,οὐ' = ap. *naiy*. Ich bemerke das gegenüber HÜBSCHMANN PSt. 100.

**) WEST SBE. *37.* 146 f. zu Dk. *8.* 43. 10 und 14 übersetzt beide Stellen falsch.

***) Es heißt da: *xᵛart maδ hangārišn u patkār nē kunišn čē hāstān šīm u yang* ([Pahlavi] = np. خشم وجنگ) *hačaš bavēt* ,Nach Weingenuß soll man sich nicht in Erörterung und Disput einlassen; denn immer erwächst daraus Gehässigkeit und Streit'.

Farrox^{v}s'. Wie aus diesen Stellen hervorgeht, entsprach es dem Herkommen, daß der Stifter in der Stiftungsurkunde eine bestimmte Person bezeichnete, die die Sache (*x*^{v}*āstak*) in Besitz zu nehmen, sowie als Gewalthaber (*sardār*) zu verwalten und aus deren Früchten die Kosten für das Beten der in der Stiftungsurkunde verlangten Litaneien zu bestreiten hatte, dafür aber auch befugt war, den Ertragsüberschuß[1] als Belohnung seiner Mühewaltung für sich zu behalten. Seine Pflichten und Rechte waren somit denen des *ātaš sardār* ‚des Feuergewalthabers' ganz gleichartig — vgl. dazu oben S. 364 No. 3 —, daher denn auch die beiden Gewalten (*sardārīh*) mehrfach zusammen genannt sind, und eine durch die andere erläutert wird; s. weiter unten.

Es kam allerdings auch vor, daß der Stifter die ausdrückliche Nennung des Gewalthabers (*sardār*) über die gestiftete Sache unterließ, darauf bezieht sich

MhD. *24.* 12 f.: [Pahlavi script] ∴ *ka x*^{v}*āstak ruvān rāδ paδtāk kunēt u pa dāštan ō kas nē dahēt hač frazand i ōi ēvak i sačāktar dārišn čē ētōn bavēt čigōn sardārīh i ātaš* ‚Wenn [ein]er eine Sache (*x*^{v}*āstak*) der Seele wegen offenkundig macht, und sie Niemandem in Besitz gibt, so soll sie eines von seinen Kindern, das dazu am geeignetsten ist, in Besitz nehmen; denn damit ist es ebenso zu halten wie mit der Gewalt über das Feuer'. S. dazu weiter oben.

Endlich führe ich noch eine interessante Stelle an, die uns zeigt, daß die Bestimmungen über das Litaneienlesen ‚der Seele wegen' nicht nur für die Person des Stifters getroffen worden sind, und die sich weiter darüber ausläßt, was zu geschehen hat, wenn das Erträgnis der Stiftung zur Erfüllung der Stiftungsbestimmungen nicht ausreicht,

MhD. *35.* 9 ff.: [Pahlavi script]

[1] *bar ān i . . . frēčēt* ([Pahlavi script], s. oben S. 353 No. 3); vgl. MhD. *34.* 7, 9.

[Pahlavi text]

ka kart ku hač bar u vaxt[1] *i hač xᵛāstak māh fravartīn pa ruvān farroxᵛ (i) u māh tīr pa ruvān i mihryōn ēn yazišn u har sāl pa ān rōč ka fražām bavēt yazišn čand šāyēt ē kun ka vaxt and nē bavēt čand ān yazišn hamēvēn*[2] *hačaš kartan šāyēt* . . . ‚Wenn [in der Stiftungsurkunde] bestimmt ist: „Aus dem Nutzen und dem Er-

---

[1] Das Wort *vaxt*, d. i. Ertrag aus beweglichen Sachen (insbesondre Kapital) im Gegensatz zu *bar*, ist mir bisher außer im MhD. nur noch einmal vorgekommen, DkM. *556.* 13 ff. = DkS. *12.* 57. XI, wo vom *vēšīh i vaxt* ‚vom Übermaß der Zinsen' die Rede ist; SANJANAS Korrekturen und seine Übersetzung sind verfehlt.

Im MhD. findet sich *vaxt* mehrere Male 72. 14 ff. Aus allen Stellen geht die Bedeutung des Worts, wie mir scheint, mit Sicherheit hervor.

Neben *vaxt* aus ar. **u̯akt*° findet sich in gleicher Bedeutung *vaxš* aus ar. **u̯akš*°, vgl. das arm. Lehnwort *vašx* ‚Wucher', HÜBSCHMANN AGr. *1.* 243. Wenn, wie man annimmt, *vaxš* zu mpB. *vaxšītan* ‚wachsen' gehört und eigentlich ‚Zuwachs' bedeutet, so darf man *vaxt* mit der selben Grundbedeutung auf die *s*-lose Nebenform der ‚Wurzel' **au̯eg*- neben **au̯eks*- (s. WALDE LatEtWb.[2] 73) zurückführen und kann sich dabei insbesondre auf die germanischen Wörter für ‚Zins', got. *wōkrs*, ahd. *wuohhar*, usw. berufen.

Ist aber diese ‚Etymologie' richtig?

Ich weise jedenfalls darauf hin, daß die Wörter für ‚Zins' *vaxt* und *vaxš* stark an das Wort für ‚verkaufen' erinnern, mpB. *frōxtan*, np. فروختن *furōxtan*, usw., insbesondre weil auch hier zwei ‚Wurzeln', eine mit und eine ohne *s* am Ende beisammen stehen: das Präsens lautet mpB. *frōšēt*, np. فروشد *furōšad*, deren *š* aus *xš* erwachsen ist, wie das nbal. *šavaškay* ‚verkaufen' neben *šavaxtʿa* ‚verkauft' erweist. Man deutet das Verbum für ‚verkaufen' als ursprünglich ‚ausrufen, ausbieten', ar. **pra-u̯ak(š)*-; s. HORN NpEt. 183. Und dafür kann man sich allerdings auf das awest. *vizuta* berufen, dessen Bedeutung von der Tradition mit *vāčārakānīh* ‚Handel' bestimmt wird, weshalb es in meinem AirWb. 1471 gefaßt ist als ‚beim (Waren)ausruf, *sva.* auf dem Markt'. Wie aber steht es mit dem Wort für ‚Markt' selber, mpB. *vāčār*, np. بازار *bāzār*? Dessen alte, von JUSTI freilich bis zuletzt vertretene Zusammenstellung mit dem ap. *abičariš* ist ganz sicher falsch; s. BARTHOLOMAE ZumAirWb. 104 f. Sollte das Wort *vāčār*, *bāzār* ‚Markt, Handel' mit den Wörtern für ‚verkaufen' zusammengehören? Die Bedeutung stünde dem gewiß nicht im Wege.

[2] *ham-ēvēn*; das selbe Wort auch MhD. *53.* 5; eigentlich ‚eiusdem modi'. Zur Lesung und Etymologie des Schlußglieds s. BARTHOLOMAE SRb. 12, MANN DLitZ. *1911.* 278. Das Wort ist doch wohl auch in mpT. ʾYVYNG *ēvēnag* anzuerkennen, entgegen SALEMANN ManStud. *1.* 52.

trag aus der Sache (*x^vāstak*) veranlaß im Monat *Fravartīn* für die Seele des *Farrox^v*[1] und im Monat *Tīr* für die Seele des *Mihryōn*[1] die und die Litanei, und jedes Jahr an dem Tag, da es zu Ende geht, [veranlaß] Litaneien, so viel als es sich gehört": wenn der Zinsertrag nicht so groß ist, daß man daraus[2] jene Litanei entsprechend veranlassen kann, . . .' Die weiteren Textworte scheinen mir durch Auslassungen gestört zu sein.

Über ‚das Offenkundigmachen einer Sache zur Pflegschaft' handelt MhD. *44.* 16 ff. Mit Rücksicht auf die oben S. 371 erläuterte Stelle *24.* 12 f. verweise ich insbesondere auf

MhD. *45.* 8 ff.: [illegible][3] [illegible][4] *ka* ⁺*mart 1 x^vāstak pa stūrīh paδtāk kart uš duxt nē pus i pātəxšāhīhā ast u ān x^vāstak kas dāštan rāδ framān nē* ⁺*dāt* . . . ‚Wenn ein Mann eine Sache (*x^vāstak*) zur Pflegschaft offenkundig gemacht hat, und er hat nur vollberechtigte[5] Töchter, nicht Söhne, und er hat keine Verfügung getroffen, wer jene Sache besitzen soll, . . .'.

Verzeichnis der übersetzten und besprochenen Stellen.

MhD.		S.	MhD.		S.
1.	4 ff.	355	*11.*	3 f.	360 No.
	10 ff.	347, 355		14 f.	360 No.
	13 ff.	349		16 ff.	359
	16 f.	354	*12.*	8 f.	360 No.
6.	15 ff.	359		15	367
9.	3 ff.	357	*17.*	24	367
10.	17 f.	360 No.	*24.*	12 f.	371

[1] Zu den Namen s. oben S. 370 No. 1.

[2] *čand* . . . *hačaš*, wörtlich ‚quantum . . . ex eo', sva. ‚ex quanto', genau wie [illegible] . . . [illegible] *čē* . . . *hačaš* ‚quod . . . ex eo', sva. ‚ex quo'.

[3] Hds. ××[illegible] am Ende der Zeile.

[4] Hds. [illegible].

[5] D. i. von der Hauptfrau stammende; s. BARTHOLOMAE SRb. 7 f.

MhD.	*25.*	8 ff.	S. 364	
		11 ff.	363	
		13 ff.	363	
	29.	3 ff.	370	
	32.	4 ff.	365	
		6 f.	367	
	35.	3 ff.	369	
		9 ff.	371	
		11	360	No.
	72.	6 ff.	361	
	73.	1 ff.	352, 354	
	78.	5 f.	366	
	91.	5	366	
	98.	5	359	
	99.	4 f.	366	
	108.	7 ff.	359	
N.	*17.*	7 ff.	348	
	§ *42.*		350	
DkM.	*444.*	7	352	
DkM.	*555.*	10, 12	S. 370	No.
	556.	13 ff.	372	No.
	559.	7 ff.	367	
	565.	4	356	No.
	721.	3, 8	352	
		9 f., 12 f.	354	
	722.	11 ff.	351	No.
	773.	10	370	No.
		11	370	No.
		22	370	No.
GrB.	*129.*	4	356	No.
AZ.	*22*		366	
Šv.	*5.*	34	367	
VYt.	*2.*	39	368	
	3.	39	368	
VP.	*3.*	41	353	
Aw.V.	*3.*	41	352.	

Heidelberg, 29. April 1913.

Zum Dîwân des Abû 'l-Aswad ed-Du'alî.

Von

O. Rescher.

Die ersten umfangreicheren Mitteilungen über den Dichter hat seinerzeit Nöldeke im 18. Band der *ZDMG*. p. 232ff. gegeben. Damals war vom Dîwân als Ganzen nur die Handschrift der Ref. in der Leipziger Universitätsbibliothek bekannt, von der überdies noch der Anfang fehlte; inzwischen haben wir nun in dem Sammelband der Mûrâd Mollâh Bibliothek Nr. 1789 (1761), dessen erste risâla das K. el-infi'âl des Abû 'l-Faḍâ'il eṣ-Ṣaġânî (vgl. meinen Aufsatz in den ‚Mélanges', Beirouth v/530) ist, eine alte, wennschon undatierte, Handschrift als wertvolles Pendant zu dem bisherigen Unikum hinzubekommen. — Die Rezension des Dîwâns, die Nöldeke (p. 240 seines Aufsatzes) Ibn Ǧinnî vindizieren wollte, stammt — wie es der Titelkopf des Dîwâns zeigt — von es-Sukkarî; desgleichen auch die ‚spärlichen' Scholien, die meines Erachtens als recht erbärmlich bezeichnet werden können, da sie an allen schwierigen Stellen fast durchgehends versagen und dafür wieder ganz überflüssige Erklärungen geben — ganz wie es übrigens stillschweigende Konvention der Mehrzahl der arabischen Kommentatoren ist. — Die Schrift, zum Teil etwas schwer lesbar, nähert sich stark dem magrebinischen Duktus; د — ر — و sind in den Ligaturen oft vollkommen identisch, so daß für die Art der Lesung meist nur der Sinn entscheiden kann; zur Orthographie ist zu bemerken, daß der Energeticus nach ḳoranischem Muster (vgl. لَنَسْفَعًا 96/15) als Tenwîn geschrieben ist.

Was den Dichter selbst angeht, so ist über ihn nicht viel zu sagen; daß er ein ‚Knote‘ von kleinlicher Gesinnung und dazu geizig und gierig war, zeigen schon Nöldekes Proben zur Genüge, wie auch seine ‚Muse‘ nirgends über den Horizont kurzsichtigen Gezänkes und Weibertratsches oder plumper Schmeichelei hinausgeht. Der Wert des Dîwâns beruht also demgemäß ganz auf objektiven Gründen, nämlich dem Alter des Dichters und der sprachlichen Ausbeute, die immerhin für den einen oder anderen seltenen Ausdruck Belege gibt. Damit mag der Auszug aus dem Dîwân folgen,[1] dem als kurzer Anhang noch einige Stellen aus dem Mostaṭraf beigegeben sind.[2]

شعر ابي الاسود الدؤلي ثم الليثى

صنعةُ ابي سعيد الحسن بن الحسين السُكّري روايةُ ابي القاسم عبيد الله بن عثمٰن بن يحيي بن زكريّا الدقّاق عن ابي الخطّاب العبّاس بن احمد بن محمد ابن الفرات عن السُكّرى سماعٌ للعبّاس بن احمد بن موسى بن ابي موّاس

بسم الله الرحمن الرحيم أخبرنا ابو القاسم عُبيد الله بن عثمٰن بن يحيى بن زكريّا الدقّاق قراءةً عليه ببغداذ في المسجد الجامع بمدينة المنصور في يوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرةً ليلةً خلت من صفر سنةَ (٣٨٦) ستّ وثمانين وثلاثماية قال أخبرنا ابو الخطّاب العبّاس بن احمد بن محمد بن الفرات إجازةً قال أخبرنا ابو سعيد الحسن بن الحسين السُكّرى وقرأته عليه في المحرّم سنةَ (٢٨٨) ثمان وثمانين ومايتين قال أخبرنى محمد بن حبيب عن ابى عمرٍو وابن الاعرابي قال وقد قرأته ايضًا على احمد بن أبي علي ثعلب وعارضتُ كتابه وعارضتُ كتاب ابي عمرو الشيباني من كتاب محمد بن الحسن بن السريّ مولًى للطائيّين من اهل بادوريا وكان راويةً قال ابو عمرو كان من حديث ابي الاسود وٱسمه ظالم بن عمرٍو بن سفيان بن جندل بن يعمر بن حُلْس[3]

---

[1] Eine Übersetzung muß ich allerdings, um den Artikel nicht übermäßig auszudehnen, vorläufig noch zurückstellen.

[2] Im übrigen vgl. man die Indices zu Buḥturîs und Abû Temmâms Ḥamâsa, zu Howell, Kâmil, Mufaṣṣal, Mutanabbî, el-Qâlî, dem K. el-muwaššâ und Guidi's Index zur Ḫizânet el-adab.

[3] Aġ.[2] 11/101 حليس.

ابن نفاثة بن عدي بن الديل بن بكر بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمة فيما زعم لي غيرُ واحدٍ من الثِّقات انه لمّا أسنّ وكبُر كان يُكثر الركوبَ الى المسجد الجامع و السوقِ ويزور صديقَه فقال له رجل يا ابا الاسود أراك تُكثر الركوبَ وقد رَقَقْتَ وكَبُرْتَ ولا أحسبُ لزومك لمنزلك الّا أوْدَعَ[1] لك فقال ابو الاسود صدقتَ ولاكنّ الركوبَ يشدّ بضعتي وأسمع من الخبر ما لا اسمع في بيتي و أستنشئُ الريحِ وألقى الاخوانَ ولو جلستُ في بيتي آغترّ بي أهلي أي سقطتْ هيبتي وآستأنس بي الصبيّ وآجترأتْ عليّ الخادم[2] وكلّمني من أهلي مَن يهاب[3] كلامي لإلفهم اياي وجلوسي عندهم حتى لعلّ العنزَ [أن] يبول عليّ فلا يقول لها احدٌ هشْ[4] و كان أدراجُهُ وطريقه الذي يسلك الى المسجد والسوق في دُور بني تيم اللات بن ثعلبة وكان فيهم رجل متفحّش يُكثر الاستهزاء بمَن مرّ به فمرّ به ابو الاسود في بعض ما كان يمرّ فلمّا رآه التيمي قال «كأن وجه ابي الاسود وجهُ عجوزٍ راحت الى أهلها بطلاقٍ» فأضحك القومَ وأعرض عنه ابو الاسود فقال ابو الاسود حين رجع الى أهله [طويل][5]

(١) و أهوجَ مِلْحاحٍ[6] تصاممتُ قِيلَه ‖ أنَ آسْمَعَهُ وما بسَمْعِيَ من بأسِ ∴

[الاهوج?] الذى يركب رأسه جهلاً

(٢) ولو شئتُ ما أعرضتُّ حتى أصِيبَهُ ‖ على أنفه خدباءَ تُعضِل بالآسِ ∴

خدباء ضربة قاطعة

(٣) فان اللسان ليس أهونُ وقعه ‖ بأصغرَ آثارًا مِنَ النحت بالفاس ∴

(٤) وذى إحْنةٍ لم يُبْدِها غير أنّه ‖ كذى الحبل تأبى نفسه غير وَسْواسِ ∴

(٥) صفحتُ له صفحًا طويلًا كصفحه ‖ وعينى ولا يدري عليه وأحراسى ∴

(٦) وعندى له إن فار فوّارُ صدره ‖ فحًا جَبَلِيٌّ لا يعود له الحاسى ∴

الفحا الأبزار الفلفلُ وما أشبهه

(٧) تنقّيتُهُ من كلّ مُرٍّ فَمِزْتُهُ ‖ لكلّ عُضاليّ مِنَ الداء نُكّاسِ ∴

مِزْتُهُ آنتقيتُ بعضه من بعضٍ يقال مِزْ هذا من هذا أي آنْتَقِهِ و تخيّرْه و العضاليّ الشديد والنكّاس الذى ينتكس فيه صاحبه مرّةً بعد مرّةٍ

---

[1] D. h. es wäre dir zuträglicher, zu Hause zu bleiben.

[2] Lies الخَدَم. [3] Vielleicht من كان يهاب.

[4] Aġ.[2] 11/104 Z. 3 ff.

[5] Cf. Bu[ḥturî] 916; Aġ.[2] p. 104. [6] Text ملجاج.

(٨) شفاء وتنجيزًا متى يلتبسُ بــه ‖ يعالج بُرًا لا يريبك أو يــــأسِ ∴

التنجيز إنفاذ الامور

(٩) وخبّ لحومُ الناس اكثـــرُ زادِهِ ‖ كثيرُ الخنا بعد المحالة همّــاسِ ∴

الخبّ الخبيث ولحوم الناس اكثر زاده يقول هو يقع فى الناس والخنا كلام السوء والمحالة ان يمحل به عند السلطان حتى يشيط بدمه ∴ الماحل النمّام والهمّاس الذي ينالنى منه ما أكره ∴ قال ابن حبيب الهمس الفعل الخفيّ

(١٠) تركت له لحمِي وأبقيتُ لحمـــه ‖ لمن نابَهُ من حاضِرِ الجنّ والناسِ ∴

(١١) فكدّ قليلًا ثمّ صدّ كأنّمـــا ‖ يَعَضّ بصُمّ من سدى جَبَلٍ رّاسي ∴

كدّ عمل والسدى هاهنا الحجارة الملساء التى في منبتها نُتُوّ عن الجبل والسدى البَلَح والراسى الثابت

Darauf folgt die Geschichte Aǵ. p. 104 ult. bis 105 Mitte; (2.—3. Qaṣîde) das erste Gedicht hat 7 (wie Aǵ.), das zweite[1] [أمِنتُ . . . غيرُ مُريبِ] dagegen 8 (gegen 5 in Aǵ.) Verse; der Kommentar ist ganz unbedeutend; es schließt sich an das 4. Gedicht (nebst Einleitung) cf. ibid. 105 unten bis 106 Z. 2[2] [Kommentar nur teilweise]; sodann (5.) die Verse[3] اذا كنت . . . مثلِ ibid. 106 nach der Mitte; alsdann (6.)[4] بعني . . . الواهبا p. 107; das 7. Gedicht findet sich ibid. 107 unten[5] (خليلا); das 8. ibid. 108 oben (مقاتلَهْ) mit 26 (gegen Aǵ. 7) Versen; das 9. folgt in Aǵ. العَمَلُ mit 4, im Dîwân mit 9 Versen; darauf (10.): قال ابو الاسود يعاتب زيادًا في الذى كان منه[6] [طويل]

١ الا أبْلِغا عنّي زيادًا مَآلِــكًـــا ‖ رَسولًا اليه حيثُ ما كان مِلْ أرضِ ∴

المآلِك الرسائل واحدتها مألُكة

٢ فما لك مسهومًا اذا ما لَقِيتني ‖ تُقَطِّعُ دوني طَرْفَ عينيك كالمُغْضِي ∴

[1] ['Umda ɪɪ/5]; Ḥay. 4/174. [Mostaṭraf (Cairo 1314) ɪ/67].

[2] Cf. Ibn Qutaiba (de Goeje) 458; Ḥay. 4/174; [Bu. Nr. 904; Haffner, Texte 212].

[3] [Bu. Nr. 868.]

[4] [Bu. Nr. 750.]

[5] [Lisân 2/67.]

[6] Fehlt bei [Nöldeke], Aǵānī und Ibn Qutaiba; Bu. 307: Vers 4.

اى اصابه سُهام وهو داء ويروى »طرف عينيك بالغُمْض«

٣ وما لي اذا ما أَخْلَقَ الوُدّ بيننا ‖ أُمِرُّ القُوَى منه وتعْتل في النَقْضِ ∴

أُمِرّ أفتل يقال أَمرّ الحبل وأحصدَهُ وشزره اذا اجاد فتله والقُوَى طاقات الحبل واحدتها قُوّة

٤ ألم ترأنّى لا أَلْوِنُ شِيْمَتـــــي ‖ تلوّن غُول آلليل بالبَلَد المُغْضِي ∴

اي لا أتلوّن خُلقَ كذا وخُلقَ كذا

٥ ولستُ بناموسٍ سَبُوتٍ دَلَهْمَسٍ ‖ كحُمَّى هُلاعٍ لا تبوخُ ولا تقضـــي ∴

الناموس ذو الغِشّ الخبيث الظنّ والسبوت السكون يسكن مرّةً ويهيج أُخرى والدلهمس الجرى. وحُمّى هُلاع هي أشدّ النافض وتبوخ تذلّ يقال باخه يبوخه بُووخًا اي اذلّه

٦ ولستُ برشّاشٍ[1] رشيقٍ مُلَهْوِقٍ ‖ جوادٍ بمكذوبِ آلمواعد وآلقَـــرْض ∴

الرشّاش[1] الذى يُبدى لك غير ما في قلبه والمُلَهْوِق الكَذوب يقال لَهْوَق في حديثه اذا كذب

٧ ولستُ كماء القاع يُحسب ريّةً ‖ ويُدْرَك ضَحْلًا بعد مظماته الدَحْضِ ∴

القاع من الارض ما كان فيه ماء وطينٌ ريّة يروى مَن يظنّه والضحل الضحضاح الماء القليل يريد السرابَ ومظماته من الظماء وهو العطش والدحض الزَلَق يقال موضعٌ دَحْضٌ اذا كان متصوّبًا لا يثبت عليه شيء. وكذلك حَصاةٌ زَلَقَةٌ

٨ فسَلْ بي ولا تَسْتَحْيِ منّى فانّه ‖ كذلك بعض الناس يَسْئَلُ عن بعضٍ ∴

Darauf Gedicht 11 (cf.[2] Aġ. p. 108) nach der Mitte (سائلهْ) nebst dem folgenden[3] (:المُغِيرةْ mit einem Verse mehr als Aġ.)[4]; Gedicht 13 findet sich Aġ. 110 oben (جابِرِ) nebst dem folgenden (:ضراسِها);[5] dann folgt (15.) ein Ṭawîlgedicht: وقال ابو الاسود لآمرأته امّ السَكَن ورابه بعض خليقتها

[1] Doch wohl in غشّاش zu korrigieren.

[2] [Bu. Nr. 876.] [3] [Ḥay. v/175.]

[4] Vers 9b:

بخيرِ خَلِيقة وبخير خُلْقٍ ‖ خُلقتُ فزادك الله الغُفِيرةْ ∴

اراد بالغفيرة هاهنا المغفرة والغفيرة فى غير هذا الشىء الخسيس

[5] Aber ohne den letzten Vers.

١ ألا تلك عِرْسِى أَمْ سَكَنٍ تنكّرت ‖ خلايقُها لي والخطوب تقلّبُ ∴

٢ تُعَرِّضُ أحيانًا وأَزْعَمُ انّها ‖ تُحَوِّطُ أمرًا عنده تتقتّبُ ∴

اى تُعرّض لي بالكلام

٣ فقلتُ لها لا تعجلى كلّ كُربةٍ ‖ ستمضى ولو دامت قليلًا فتذهبُ ∴

٤ فاما ترينى لا أريمكِ قاعدًا ‖ لدى الباب لا أغزو[1] ولا أتغيّبُ ∴

٥ فانّكِ لا تدرين ان رُبّ سَرْبَخٍ ‖ دُقاق الحصى منه رمالٌ وسَبْسَبُ ∴

السَرْبَخ الارض البعيدة

٦ أقمتُ الهُدَى فيه اذا ٱلمرء غمّهُ ‖ سقيطُ الندى والداخنُ المتحلّبُ ∴

قال ابو سعيد حفظي «الداجن» يريد بالمتحلّب الغيم

٧ الى ان بدا فجر الصباح ونُجّمُهُ ‖ وزال سوادُ الليل عمّا يُغيّبُ ∴

٨ وصحراء سِخْتِيتٍ يحارُ بها القطا ‖ ويرتدُّ فيها الطرف او يتقضّبُ ∴

ويروى «يتصوّب» والسِخْتِيت المشتبهة ٱلتى لا يُعرف بعضُها من بعضٍ مُهلِكةٌ لكلّ شيء يرتدّ[2] فيها الطرف يموج فيها او يتقضّب او يتقطّع فيها وعند ذلك يحور الناظر فلا يعرف الهداية من اين هي

٩ قطعت اذا كان السرابُ كانّه ‖ سحابٌ على أعجازه متنصّبُ ∴

١٠ على ذات لوثٍ تجعل الوضع مشيها ‖ كما ٱنقضّ عير الصّخرة المترقّبُ ∴

اللّوث[3] القوّة والوَضْع السير الرفيع ومنه قول الشاعر [رجز] ∴

رأيتني محتملًا بَزّي أضَعْ ∴[4]

١١ تراها اذا ما ٱستحمل القومُ بعضُهم ‖ عليها متاعٌ للرديف ومركَبُ ∴

كانه تَسْقُطُ ناقةُ بعض أصحابه فيردفه ويحمل متاعه

١٢ وتُصْبِحُ عن غِبّ السُرَى وكانّها ‖ اذا ضُرب الأقصى مِنَ الرَّكْب تُضْرَبُ ∴

السُرَى سير الليل وقوله اذا ضُرب الاقصى من الركب تُضْرَبُ يصفُها انها نجيبة لا تحتاج الى ان تُساقَ بالسوط اذا سمعت وقع السوط بغيرها ذُعِرتْ هي من ذلك كانه بها يقع كما قال ارطاة بن سُهيّة من بني مُرّة بن غطفان [طويل]

تُراقبُ عيناها ٱشتمالى وإن يَقَعْ ‖ بأقرابِ أُخرى خلفها السوطُ تَفْزَعِ ∴

[1] Undeutlich, doch kaum أعزو. [2] Text يريد. [3] Text: اللوب.
[4] Lisân 10/279; Text بذى oder بَرّى (unsicher).

اشتمالى أي اشتماله بثوبه

١٣ كانّ لها رأمًا تراه أمامهــــا ‖ مَدَى العينِ تستهوى اليه وتَذْهَبُ ∴

رأمًا يريد ولدًا ترأمه تعطف عليه ∴ مدى العين ما نظرت تراه اي ما امتدّ فيه

١٤ وخَلٍّ مَخُوفٍ بين ضِرْسٍ وغابــةٍ ‖ ألقٍ مضيقٍ ليس عنه مُجَنَّـبُ ∴

الخَلّ الطريق في الرمل ∴ ضِرْس حجارة ممدودة ∴ مجنّب لا يقدر ان ينحرف عنه

١٥ كانّ مصاماتِ الأسود ببطنــه ‖ مراغ وآثارَ الاراجيل مَلْعَـبُ ∴

١٦ سلكتُ اذا ما جنّ ثُغْرَ طريقــه ‖ أغمَّ دجوجيَّ مِنَ الليل غَيْهَـبُ ∴

[ثغر] اي نَقْبُ في الجبل سلكه مضى فيه وجنّ ثغر طريقه غشّاه والأغمّ المُلْبِسُ كلّ شىء ظلمته والدجوجيّ الاسود وكذلك الغَيْهَب

١٧ بذى هَبَراتٍ او بأبيض مُرْهَـفٍ ‖ سقاه السِمامَ الهندكيُّ المخرَّبُ ∴

الهبرات جمع هبرة وهي قِطَع اللحم والهندكىّ الهندىّ والمخرَّب الأخرم الأذنِ وانما أخذه من خُرْبَة المزادة والجمع خُرَب وهي عُرَى المزادة

١٨ تجاوزتُهُ يَمْشِي بِرُكْنِيَ مِخْشَـفٌ ‖ كسِيْد الغضا سرباله متجـوِّبُ ∴

مِخْشَف جرىء ماضٍ غير هَيُوبٍ ويروى «مِخْوَد» يصف رفيقا له

١٩ كريمٌ حليمٌ لا يُخاف أذاتُــه ‖ ولا جَهْلُه فيما يَجِدُّ ويَلْعَـبُ ∴

٢٠ اذا قلتُ قد أغضبتُهُ عـــاد وُدُّه ‖ كما عاد وُدُّ الريّة المتثـــوِّبُ ∴

الريّة من الرواء اراد السحابة

٢١ وكان اذا ما يلتقى القومُ قِرْنُــه ‖ على رأسِ أعلى حالقٍ يَتَذَبْذَبُ ∴

اي يتحرّك هو بين السماء والارض ∴ ∴ ∴

Darauf ein (ebenfalls in Aġ. etc. fehlendes) Gedicht (16): [Ṭawîl]

١ وليست بوكباء الصِداد اذا مَشَتْ ‖ تَوَكَّنُ مَشْيَ الكودن المتحبّـسِ ∴

وكباء وَسِخَةٌ توكّن تتباطأ في مشيها ويروى «المتحمّس (?)»[1] وهو المتكبّر

٢ لها ولجةٌ فى كلّ بيتٍ وخَرجةٌ ‖ تُحَكِّكُ جنب الاجرب المتمرّسِ ∴

اي وليست دخّالةً خرّاجةً تمرّس بالجرباء وتنجّس بهم

٣ ولاكنّها زَهْواءُ جمٌّ عظامُـهــا ‖ كممقيّة الرَّبط التى لم تدنّــسِ ∴

مغّطاةً باللحم ∴ التى في صوانٍ ∴ ويروى «ولاكنها زهواء» زهواء ضخمة

٤ مِنَ الممسَكات لا تُرىَ غير انه ‖ متى حان يومًا زينةُ الناس تُلْبَسِ ∴

---

[1] Punktierung undeutlich. — Wohl المتجبّس [GEYER].

Darauf folgt das Gedicht Aġ. 111 oben (: فادْت); als Nr. 18 folgende Verse:[1] [رمل]

١ لا تُوَاخِ ٱلدهرَ جِبْسًا راضعًا ‖ مُلْهِبَ الشدّ سريعَ المَنْزَعَهْ ∴

اي ينزع عن الشدّ سريعًا ∴ اي يرضع الغنم (؟) وذلك من خساسته

٢ ما يَنَلْ منك فأحلى مغنمٍ ‖ ويرى طرفًا به ان يَمْنَعَـــهْ ∴

٣ يَسْأَلُ الناسَ ولا يُعْطِيهِــمِ ‖ هَبَلَتْه امّه ما أَجْشَعَـــهْ ∴

هبلته مثل ثكلته

٤ خَفِّقِ[2] القول اذا ما قُلْتَـــهُ ‖ وٱحْذَرًا[3] مَخْزاته في المَجْمَعَهْ ∴

٥ لا يكن برقك برقًا خُلَّبًـــا ‖ انّ خيرَ البرقِ ما الغيثُ مَعَهْ ∴

٦ لا تشوبنّ بحقٍّ بـــاطـــلًا ‖ انّ في الحقّ الذي الحقّ سَعَهْ ∴

٧ أَطِلِ ٱلصمتَ اذا ما لم تُسَلْ ‖ انّ في الصمت لاقوامٍ دَعَـــهْ ∴

٨ رُبَّ ماشٍ بحديثٍ قالـــه ‖ لا يضرّ المرءَ انْ لّا يَسْمَعَـــهْ ∴[4]

Das Gedicht 19 [يغدو] findet sich Aġ. 119 oben[5]; das nächste Gedichtchen ist in Ṭawîl:

١ الا يا ابا الجارود هل انت مُخْبِرِي ‖ بأيّي زنادٍ عندكم يُورِيًا قَدْحِـــي ∴

٢ سكتُّ فلم يَبْلُغْ بِيَ ٱلسكتُ نَقرةً ‖ وقلتُ فلم أَبْلُغْ بذمٍّ ولا مـــدح ∴

يريد شيئًا يسيرًا مثل نقرة الطائر

٣ و انك قد علّمتنى فَعَلِمْتُـــهُ ‖ فراق الخليل في جمالٍ وفي صفح ∴

Ihm entgegnete Abû 'l-Ǧârûd (19a): [فأجابه ابو الجارود]

١ و عوراء جأت من صديقٍ يقولها ‖ تصاممتُ عنها او طويتُ لها كشحي ∴

٢ و إنّى ليلقاني الصديق كعهده ‖ و أَبْذُلُهُ مالي و أفرشه نُصْحِـــي ∴

٣ وان زلّ لم أجهلْ و داويتُ خُرْقَهُ ‖ دواء الشَّمُوس بالتذلّل و المسح ∴

Ihm antwortete Abû 'l-aswad [Ṭawîl] (20):

١ أبلغ ابا الجارود عنّى رسالـــةً ‖ أفى كلّ قولٍ قلتُهُ انت آخـــذُ ∴

٢ تُوَقِّذُ قولي كي تُوَلِّهَ حاجتى ‖ و بعض الكلام للكلام مواقِـــذُ ∴

---

[1] [Cfr. Bu. 254.] [2] Text حفّق (?); ein winziges Pünktchen über ح.

[3] ذ ist von ز hier ununterscheidbar.

[4] Ohne weiteren Kommentar.

[5] Cfr. Bu. Nr. 313.

اي يترك حاجته لا الى هاهنا و لا الى هاهنا

٣ أمنك قوافٍ قد أتتني كأنها ‖ اذا صابَتِ المرء القرانُ النوافِذُ ∴

المقترنة اي سهامٌ نافذةٌ تُصِيبُني و تَنْفُذُ فيَّ

٤ على غير شيء، غير انّي معاتِب ‖ و ذلك أمرٌ سنّه الناس نافِــذُ ∴

٥ فان كنتَ حقًّا انت لا بدّ آخذًا ‖ فآخِذْ بعلمٍ قد ترى مَن تؤاخذُ[1] ∴

يقال آخذه اذا اخذه بذنبٍ من الذنوب

٦ بريًّا نصيحًا مُسلمًا ذا قَرابةٍ ‖ له ظُفُرٌ يُوهي العدوَّ و ناجِذُ ∴

٧ اولئك خَلّاتٌ سَيَمْنَعْنَ جانبي ‖ كما منعتْ ماء الاضاة الاخايــذُ ∴

الاضاة ماء يستنقع شِبْهَ غديرٍ وجمعها اضًا وجمع اضًا اضاء ويروى «[و] الاضاء»

الاخايذ المواضع التي يجتمع فيها ماء المطر

٨ وخلّفْتَني بعد الأُلى كنتُ قبلهم ‖ كما خلفت عنها القِسِيَّ[2] الجهابذُ ∴

٩ فدونك انّي قد نطقتُ قصيدةً ‖ خواتمُ أخراها قريضٌ مُــــلاوِذُ ∴

ملاوذ لا يمكث مكانًا واحدًا تلوذ منك لا تأتيك

١٠ فقُل ما أراك الله إنك راشــدٌ ‖ كلانا مِنَ العوراء بالله عايـــذُ ∴

اي ارشدك الله ∴ فأجبل ابو الجارود عن جوابه وصعُب عليه الرويّ فأجابه عطيّة بن سمرة بن وهب الليثيّ عن ابي الجارود فقال (20[a]) ·

١ لقد قلتَ لي قولًا و انى لقائــل ‖ جوابَ الذي قد قلتَ اذ انت عائذُ ∴

٢ فخذ في رويّ ما استطعتَ فلا تَجِدْ ‖ سواه فانّي في رويّك آخـــــذُ ∴

٣ و لا تجزعًا من سُنّةٍ قد سننتَها ‖ عليك فهذا حينُ جدّ التجابذُ ∴

٤ و عندي قوافٍ للظّلوم اذا بغى ‖ كوالمُ يُوهِيْنَ العظامَ نوافِـــذُ ∴

٥ اماثيلُ أمثالٍ عريضٌ رويّهـــا ‖ لقولك يشكو غربَهنّ المُنابــذُ ∴

٦ شوائعُ في الآفاق بُلْقٌ سوابــق ‖ عوازمُ[3] يَعْيَا دونهنّ الجهابـــذُ ∴

[الجهابذ] الذين ينتقدون الشعر

٧ و اني لعمري ذو احاويَّ مرحـــم ‖ و انّي لثَبْتٌ حين تبدو النواجذُ ∴

---

[1] Text يواخذ. [2] Text-Vok. القَسِيَّ (= ?). [3] Text عوارم.

فقال ابو الاسود يعرّض بعطيّة بن سمرة الذي اجاب عن ابي الجارود [طويل]

[21] ١ الم تَرَأنّى والتكرّمُ شيمــــتي ‖ و كُلّ آمرئٍ جارٍ على ما تعوّدا ∴

٢ أُطهّر أثوابي مِنَ الغدر و الخنــا ‖ و أنحو الى ما كان خيرًا و أمجدا ∴

٣ و شاعرِ سَوءٍ يهضم القولَ كلّه ‖ اذا قال أقوى ما يقول و أسندا ∴

يهضم يطرح و الإسناد ان يكون البيت اطول من البيت

٤ صفحت له بعد الأناة فرُغْتُــهُ ‖ بجرباءَ[1] لم يعلمْ لها كيف ارصدا ∴

٥ و انّي لذو حلمٍ كثيرٍ و انّنــي ‖ كثيرًا لأشفِي داءَ مَن كان أصيدا ∴

و يروى «مرارًا لاشفى»

٦ أعود على المولى اذا زلّ حلمــه ‖ بحلمي وكان العَوْدُ أبقى و احمدا ∴

٧ فكنت اذا المولى بدا لِيَ غِشّــه ‖ تجاوزتُ عنه وآستدمتُ به غدا ∴

٨ لتُحكِمَهُ الايامُ او لِتَــــرُدّهُ ‖ عليّ و لم أبْسُطْ لسانًا و لا يــدا ∴

و قال له ايضًا [طويل][2] [22]

١ وشاعرِ سَوءٍ يَهْضِبُ ٱلقولَ ظالمٍ ‖ كما آقتمّ أعشى مُظْلِمِ ٱلليل حاطِبُ ∴

يهضب يخلط

٢ عرضتُ له بعد الأناة فرُغْتُــــهُ ‖ بخدباءَ قد تَرْفضّ عنها المُجاوبُ ∴

الخدباء الضربة لها غورٌ في موضعها ∴ ترفضّ تسقط و المجاوب الجواب
يقول رُعْتُه بقافية أثّرتْ فيه كما تؤثّرُ الضربة في ضريبتها

٣ تنقّيتُها دُهريّةً ذاتَ مصــدقٍ ‖ لها أثرٌ يومَ المغبّة لاجــــبُ ∴

اي تبقى الدهرَ كُلّه

٤ فضضتُ بها ما كان جمّع قبلها ‖ كما آنفضّ عن شمسِ النهار الكواكِبُ ∴

Gedicht 23 beginnt mit dem Ṭawîlvers:

تعلّمْ بأنّي ان أردتّ صحابتــي ‖ لتعلمَ منّى ما تريد و تتقــــي ∴

und bringt dann die beiden Verse Aġ. 114 Mitte in umgekehrter Reihenfolge.

Gedicht 24 — in Ṭawîl — beginnt:[3]

١ تعلّمْ يقينًا انّني لك ماقِــتٌ ‖ و لي شيمةٌ تعتابها و تُذيمُهــا ∴

---

[1] Lies wohl خدباء; cfr. Nr. 1/2 und 22/2 oder حَذّاء cfr. 44/13.

[2] Bu. Nr. 905.

[3] Fehlt in Aġ.

تعتابها تعيبها و كذلك تذيمها و الذيم و الذام و العيب و العاب واحد

٢ وكنتُ ولاكنّى آمرؤٌ في خليقتي ‖ بَذاء لمَن يرضَى بها و يلومُها ∴

٣ شنئتُ مِنَ الصُحبان مَن لستُ زائلًا ‖
أعالِجُ منه عَوْجَةً لا أُقيمُهـــــــــا ∴

عوجة واحدة العَوَج ويقال صحبان وصُحُب وصحابة وصحاب وأصحاب بمعنًى واحدٍ و قال له ايضًا [وافر] [25]

١ لعمرُك ما وجدتُّ ابا غُميــــــرٍ ‖ صدوقًا في الحديث و لا عليمـــا ∴

٢ يكلّمني و يخلِج حاجبيــــــــه ‖ لأحسِبَ عنده علمًا قديمـــــا ∴

٣ جزاك الله ما يجزى كذوبًــــا ‖ أثيمًا قال بُهتانًا عظيمــــــا ∴

كان الحرث أنتقص ((علی))[1] عليّ بن ابي طالب — صلوات الله عليه — فأشتدّ ذلك على ابي الاسود فنال منه فلما بلغ الحرث قولُ ابي الاسود لَقِيَهُ فعيّره بالفرار يوم الجمل و قال له اذا دُفعت[2] عن الكلام لم تُساوِ شيئًا فقال ابو الاسود [طويل] [26]

١ ما ولدت أُمّي مِنَ القوم عاجـــزًا ‖ ولا كان ريشي من ذُنابَي ولا لُغْبِ ∴

العاجز الضعيف و الذُنابَى الذنب و اللغب أضعف الريش و هو في السهم ان يُجعل بطن الريشة مع بطنٍ فذلك الضعيف الذي لا خيرَ فيه و الجيّد ان يُجْعَلَ ظهرٌ مع بطن

٢ ولا كنت فُقْعًا نابتًا بقـــــرارةٍ ‖ ولاكنّنى آوى الى عَطَنٍ رَحْـــبِ ∴

الفقع الكمأة البيضاء وهي أردؤها و القرارات مناقع الماء و الرحب الواسع

٣ أُجيبُ اذا الداعي دعاني وأحْتَمِي ‖ بأبيضَ مصقولٍ ضريبتُه عَضْــبِ ∴

العضب الرقيق الحدّ و يقال له القاطع يعضب كلّ شيء اي يقطعه

٤ و انّى لَمِنْ قومٍ اذا حاربوا العِدَى ‖ أغاروا بفتيانٍ مَغاوِيرَ كالشُهُـــبِ ∴

يقال اغار عليهم غارةً و قوم مغاويرُ اذا كانوا يُغيرون على الناس و يقال من الغيرة غار الرجل غيرةً و رجل مِغيير و قوم مغاييرُ و غارت عينه تغور

[1] Text انتقض — das doppelte علي ist wohl dittographisch.

[2] Text رُفِعْتَ.

غوورًا و غار الماء يغور غورًا و فارَتِ ٱلناقةُ تُغارُّ مُغارّةً و غيارًا[1] اذا قلّ لبنها
و الشُّهب جمع شهاب و هو القبس و هو النار ايضا

٥ فلا توعِدُوني بالفخار فانّنـــــى ‖ سأحملكم منّى على مركبٍ صَعْبِ ∴

Gedicht 27 (2 Verse) in Aġ. 114 Mitte (صارِمُ); die folgenden Verse (فَضْلِ) finden sich Aġ. 111 Mitte; darauf folgt [29]:

و قال ابو الاسود لزياد بن ظبيان ابي عبيد الله التيميّ وكان ٱستبطاه ابو الاسود في شيء كان بينهما [طويل]

١ اذا كنت معتدًّا خليلاً فَلا يَـــرُقْك ‖ على ما لديك المستدِقّ البخيلُ ∴

اي لا يعجبك البخيل يَرُقْكَ يُعْجِبْ يقال آنقني ايناقًا و راقني يروقني رُوُوقًا
اى أعجبني منه قول القطامى[2] ∴ [طويل] صريعِ غوانٍ راقهنّ و رُقْنَه ∴
اي أعجبهنّ و أعجبنه و المستدِقّ الذي ينظر في الدقيق من الفعل

٢ فانّك مهما تُلْقِ منّى فانّمـــــا ‖ قُصاركَ ذُلٌّ صادقٌ و قبـــــول ∴
و قُصاراك ايضا اي تحصل منّى على هذا و تقبل ذلك منّى

٣ و لستُ بمعراضٍ اذا ما لقيتُـــه ‖ تعبّس كالغضبان حين يقـــول ∴

٤ و لا بسببى كالعنز أطْوَلُ رِسْلِهـــا ‖ و رئمانِها يومان ثمّ يـــــزول ∴

اي ممن يسكّن بالشيء اليسيرِ كما تُسكّن العنزُ∴ رئمانها ان تعطف على ولد غيرها فترأمه و الرِسْل اللبن

٥ و لستُ كجُلْبٍ[3] يُسمع الناسَ هَزْمَهُ ‖ و تحت الحفيف حاصرٌ و مُحول ∴
الجلب السحاب الذي لا ماء فيه ويروى «كجنب الفيل تسمع هَزْمَهُ»

Von den 2 Versen des Gedichtes 30 findet sich der erste in Aġ. 106 Mitte und 114 Z. 7 von unten (يصيبُ . . . كذلك); Gedicht 31 (نازعُ) steht bei Aġ. 111 Mitte; Gedicht 32 findet sich (mit 8 Versen) in Aġ. 114 und die folgende Qaṣîde bei Nöldeke (als Nr. 2) p. 233 [خلالكا]; Gedicht 34 (mit 2 Zusatzversen) = Aġ. 114/5[4] [فيها]; das nächste (35.) Poëm (4 Verse) = Aġ. 105 [التأخّرِ]; darauf (36.):

---

[1] Lies wohl غرارا. [2] Dîwân (Barth) 15/5.
[3] Zu جُلْب vid. Lis. 1/264/6 v. u.
[4] [Bu. Nr. 966; Ḥay. 5/140].

كان المجرّ بن مَلِك احدُ بني سعد بن زيد مناة صديقًا لابي الاسود وكان رجلًا مُوسِرًا و كان اذا لقي ابا الاسود عرض عليه الحاجةَ و اخبره بوُدّه له و حِرصه على قضاء حاجته وإنّ ابا الاسود آشترى جاريةً فأرسل اليه يستسلفه ثمنها فوعده ان يفعل ثم نزع عن ذلك فقال ابو الاسود في ذلك[1] [طويل]

١ ذهبتُ وكان المرء يبلو و يُبتلى ‖ أُطالعُ ما قال المجرُّ بن مالِـــكِ ∴

اي يُختبرُ و يُختبرُ

٢ فلم أرَ الّا هَيْجَ ريحٍ تقطّعـــــت ‖ أعاصرَ في أرضٍ سُهوبٍ مهالِـــكِ ∴

الذي لا شيء فيه

٣ فلا ذنْبَ لي لو كنت أضطرُّ ضيعتي ‖ الى جُول رتّبٍ من حجًا متماسِكِ ∴

اي اني أضطررتُ الى غير وثاقة و غير إحكام

٤ و كنتُ اذا قوّمتُ منه طريـــقةً ‖ تصاغر مثل الحائط المتـــــوارِكِ ∴

تصاغر تمايل و المتوارك المتمايل

Es folgen (37.) 2 Ṭawîlverse [يفنّدِ] = Ḥamâsa (Bûlaq) III/164 = Aġ. 101 oben und 115 unten; Gedicht 38:

كان مهران مولى عبد الله بن عامر و كان رجلاً ذميمًا و كان موسرًا فتزوّج آمرأةً جميلةً فآشترى ابو الاسود منه بغلةً كانت له فجعل يعاسره في النقد فقال ابو الاسود في ذلك [طويل]

١ يُدافعُني مَهْرانُ في نقد درهـــمٍ ‖ كانّك في شيء كبيرٍ تدافـــــعُ ∴

٢ فكيف و قد زوّجتَ خَوْدًا كانّهـــا ‖ اذا ما مشت في الدار اسماء ظالِعُ ∴

الخَوْدُ الملساء الحييّة

٣ تُطِيفُ بها كانّما انــــــتَ آزِمٌ ‖ بفروةِ كبشٍ قُدّ منه الاكـــارعُ ∴

يصف سِباله و لِحْيَتَهُ كانها فروة كبش

Darauf (39.) 4 Ṭawîlverse (Aġ. 111 unten — (اتى) nebst dem anschließenden (40.) Gedicht (3 Verse, cfr. Aġ. 112 oben) und den folgenden (41.) Versen (اربعُ, 5 Strophen);[2] dann folgt (42) Ṭawîl:

١ رأيتُ ابا سهلٍ و ما كنتُ مُذْنِبًا ‖ اليه ولا انّى خرقتُ له ستـــرًا ∴

[1] [Bu. Nr. 270].

[2] [Cfr. Lis. II/354].

٢ يريد فسادَ الرحم بيني و بينـــه || فدونك ما أبلغتُ فيما ارى العُذرَا ∴

٣ فباعِدْ طوالَ الدهر ان كنتَ صارمًا || لتصرمَ مَن لا تستطيع له ضُـــرّا ∴

Darauf ein längeres Stück in Prosa,[1] das (43.) folgende Ṭawîl-verse beschließen:

[1] Ein kurzer Extrakt dieses Stückes mag zur Illustrierung des Gedichtchens folgendermaßen mitgeteilt werden: ‚Ein junger Mann der Benû Sadûs, der sich durch fromme Übungen (Koranlesen etc.) so auszeichnete, daß er darüber so „dünn wie ein Pfeil" wurde, wurde beim Statthalter ʿUbaidallâh b. Zijâd als Häretiker verdächtigt und darauf von diesem eingesperrt. Die Benû Sadûs begaben sich darauf zu jenem, um die Freilassung des jungen Mannes zu erbitten; jener aber knüpfte daran die doppelte Bedingung, daß der Häftling, um seine Rechtgläubigkeit zu beweisen, die Muḥakkime (cfr. *Šahrastânî*) verfluche und sich in seiner Religion als Anhänger Moʿâwijas erkläre. Der junge Mann aber weigerte sich, irgendwelche Verfluchung (sie sei gegen wen immer gerichtet) auszusprechen und erklärte sich einzig als Anhänger der Religion Ibrâhîms (d. h. des geoffenbarten Islâms), wodurch er dem Statthalter genügend verdächtig erschien, um sich als halsstarriger Häretiker eine Verurteilung zuzuziehen. Als aber am Tage seiner Hinrichtung aus Mitleid mit seiner Jugend und Frömmigkeit sich niemand fand, das Urteil zu vollstrecken, tötete ihn der Bâhilit el-Mutallam, der sich zufällig bei der Sache eingefunden hatte, aus Haß und Abneigung gegen seine (angeblichen) häretischen Tendenzen. Als hierauf aber der Bâhilit wieder zu seinem Stamm heimgekommen war, machte ihm dieser Vorwürfe über sein Verhalten, indem er ihm die sichere Rache des Stammes des Getöteten, der Benû Sadûs, oder seiner Gesinnungsgenossen, der Muḥakkime, in Aussicht stellte. Infolgedessen hielt sich el-Mutallam zu Hause bis zum Monate Ramaḍân, in dem er — um sich Milch oder eine milchende Kamelin zu verschaffen — sich nach (dem) Mirbad begab. Unterwegs begegnete er nun zwei Leuten, die ihm versprachen, ihm auf den folgenden Tag das Gewünschte aufzutreiben. So begab er sich also am nächsten Tag mit ihnen in ihr Haus, obwohl ein, ihm unterwegs plötzlich auftauchender, Argwohn ihn aus Reue über seine Unvorsichtigkeit am liebsten wieder hätte umkehren lassen. Und tatsächlich wurde er auch, am Ziel angelangt, von den Fremden getötet und seine Leiche in einen Brunnen geworfen. — Nachdem einige Zeit verstrichen war, ohne daß sein Stamm, die Bâhiliten, irgend etwas mehr von ihm gehört hätte, begaben sich einige von ihnen zu dem Statthalter ʿUbaidallâh ibn Zijâd und verlangten, daß die Benû Sadûs vor ihm erscheinen sollten, um sich von dem mutmaßlichen Verdacht der Blutrache durch einen Eid zu reinigen. Als aber die Sache so weit gediehen war, stellte sich von ungefähr ein Trupp der Muḥakkime ein, die den wahren Sachverhalt aufklärte, indem sie sich selbst als diejenigen bezeichneten, durch deren Hand el-Mutallam gefallen sei, und zugleich die Bâhiliten herausforderte, wenn sie es wagen wollten, selbst für den Totschlag Revanche zu nehmen, was diese aber durch Furcht eingeschüchtert unterließen.' — Auf diesen, jeder vernünftigen Kausalität entbehrenden, doppelten Totschlag spielt insbesondere Vers 4 des Gedichtchens an.

١ آليتُ لا أمشى الى ربّ لِقْحَـةٍ ‖ أُساوِمُهُ حتّى يَؤُوبَ المثلّـــمُ ∴[1]

٢ و قالوا له : حمراءُ كَوْماءُ جلـــدةٌ ‖ و راحوا له في السوم و القتل يُكْتَمُ ∴

[ال]كوماء عظيمة السنام

٣ فأصبح قد عُمِّي على الناس أَمْرُهُ ‖ و قد بات يجرى فوق أثوابه الدّمُ ∴

٤ و قد كان عمّا كان عنه بمَعْـزِلٍ ‖ و لاكنّ رَيْبَ الدهر بالناس مُغْرَمُ ∴

Darauf folgt, ziemlich erweitert, das Gedicht (44) Aġ. 115 (فاجرُ) mit 16 Versen, das beginnt [طويل]:

١ أرِقْتُ و هاجَتْنى الهمومُ الحواضرُ ‖ و همّ الفتى سارٍ عليه و باكـــرُ ∴

Zwischen 1 und 2 von Aġ. findet sich folgender Vers eingeschoben:

٣ اذا قال يلاحانى و يعذر نفســه ‖ و فى الله للمظلوم عزّ و ناصـــرُ ∴

٥ لسانانِ معسولٌ عليه حـــلاوةٌ[2] ‖ و آخر مذروبٌ[3] عليه الشراشِـــرُ ∴

و يروى، «وقد روّت عليه الشراشرُ» اى محبّته مخلوطة بسُوء

٦ يَبِيتان عندى ثم كلٌّ اذا غـــدا ‖ بكلّ كلامٍ قاله النّاسُ ماهـــــرُ ∴

٧ و كان الذى يلقى الوعوثة منهما ‖ على سُبُلٍ قَدْ أنْهَجَتْها العيائـرُ ∴

الوعوثة السهولة من الارض أنهجتها بيّنتها و هو الطريق نهج بيّن[4] عيائرُ جمع[5] عيرٍ

Nach dem Vers (معاذِرُ) mit der Var. جَرَّى كلّ أمر für عواقب قول folgt:

١٠ فقد تُسْلِمُ المرءَ المعاذيرُ للردى ‖ فيُرْدَى و قد تُرْدِي البَرِيءَ الجرائرُ ∴

١١ و شاعرِ سَوْء غرّه ان ترادفـــتْ ‖ له المفحمون القول انك شاعرُ ∴

und nach dem Vers (حاقِرُ):

١٣ بقافيةٍ حَذّاء سهلٍ رويّهـــــا ‖ كسَرْدِ الصناع ليس فيه تواتُـرُ ∴

الحذّاء شديدة الحادّة تواتر تلبّث من الوتيرة

---

[1] اى المثلم الباهلى.

[2] Hdschr. غراوة.

[3] Aġ. مسموم.

[4] Kommentar ist hier wohl in Unordnung.

[5] جمع جمع.

١٤ نطقتُ و لم يعجز عليّ رويّهـــا ‖ و للقول ابوابٌ تُرى و مخاصِـــرُ ∴
يقال عجز يَعْجِزُ و مخاصر آختصار الكلام و يروى «محاضِرُ» وهى المشاهد

١٥ يُعدّى الكرى عن عينه وهو ناعسٌ ‖ اذا آنتصف الليلَ المكلّ المُسافرُ ∴
و يروى «يُعدِّى بها من عينه» يقول عطفت عليه بقافيةٍ حذّاء صعبةٍ فتركتُهُ يحقر كلّ شعر يقوله بعد ان سَمِعَها و يُعدّى النوم عن عينه و هو ناعس و تعديتُهُ ايّاه صرفُهُ ايّاه يقول يطرد النعاس عن عينه فى الوقت الذى كلّ فيه المسافر و هو آنتصافُ الليل و آنتصف الليل صار نصفُهُ

١٦ اذا ما قضاها عاد فيها كانّـــــه ‖ لِلذّتِهِ سكرانُ او متساكِـــــرُ ∴

Das Ṭawîlgedicht 45 findet sich Aġ. 118 unten (رُوُفِ); es schließt (46.) das Ṭawîlgedicht (الثعالبُ) Aġ. 115 Mitte an mit folgenden 2 Zusatzversen:

∴ فانّ عتابي كلّ يوم لســـــــوءةٌ ‖ و اني لمتروكٌ اذا لا أُعاتِـــــبُ ∴
∴ فَدَعْهُ و صَرْمُ المرء أهونُ هالـــكٍ ‖ و في الارض للمرء الجليدِ مذاهِبُ ∴

Zu Gedicht 47 cfr. Aġ. 116; vor dem letzten Vers findet sich eingeschoben: [طويل]

∴ اذا النأنأ الداني الذي ملّ اهلـه ‖ تَقْتُهُ الأمورُ بالرعيش الملبّـــسِ ∴
قال النأنأ الضعيف و كذلك الرعيش [و تَقْتُهُ] أي آتّقتْهُ

Gedicht 48 fehlt in Aġ., steht aber bei Nöldeke p. 234 (انطلاقيا): das (49.) nächste Gedicht, mit dem gleichen Anfang, beginnt [Ṭawil]:

١ أفاطِمَ مهلًا بعضَ لومي وإحقادي ‖ ولا تعجلي إنّ الصحابةَ كالـــزادِ ∴
اي تحمليني على ان أحقد عليكِ

٢ يُخَفِّفُ منه كُلّما حُلّ منـــــزل ‖ و لا يُنتهي عن بعضِهِ دون إنفادِ ∴

٣ أفاطمَ و المستعجل البَيْنِ كالذي ‖ ينادى بإدلاجٍ و صاحبُه غـــــادِ ∴

٤ فانّكِ الّا تعجلي اليوم تظفَـــري ‖ بحظّكِ منه في جمالٍ و إسدادِ ∴
اي في أمرٍ جميلٍ و سدادٍ

٥ و انّ الألى يلحُونكِ النصحَ منهُمُ ‖ فما منهُمُ راعٍ لرُشْدٍ و لا هـــادِ ∴
اي يلومونك على النصح

٦ و إنك إلّا تتركى ما يريبنـــى ‖ اُصِبْكِ بشرٍّ ناجزٍ غير إحقــادِ

اي غير معدٍ كامنٍ مثل الحقد لا اجعله نسيئةً ∴ [وقال لها ايضا]

Zu Gedicht 50 vgl. Aġ. 115 unten [تمنّتِ — Ṭawîl] mit der gleichen Verszahl; das folgende (51.) Ṭawîlgedicht [أَرْشُدُ] ibid. 110 unten; Gedicht 52 fehlt bei Aġ. und NÖLDEKE; es beginnt [Ṭawîl]:[1]

١ جزى الله ربُّ الناس خيرَ جزائه ‖ ابا ماعز من عاملٍ و صديــقِ ∴

٢ قضى حاجتى بالحقّ ثم أجازهــا ‖ بصدقٍ وبعض القوم غير صَدوقِ ∴

٣ و لمّا رآني مُقبلًا قال مرحبًـــا ‖ الا مرحبًا واديك غير مضيــقِ ∴

٤ تورّثتَ من دودان مجدًا و سُوددًا ‖ و لستَ كمَنْ يغني بغير لُصوق ∴

الملصق الذي لا يكون من القوم اي انت تغنى من غير ان تلصق بقومٍ او تدعى اليهم

٥ بنى لك عبد الله بيتًا بيافـــع ‖ على كل وادٍ حوله و طريـــقِ ∴

٦ وخيرخبى، في أمرئٍ عند موطنٍ ‖ اذا جع الاسلام مجد عــــروقِ ∴

Zu dem Ṭawîlgedicht 53 (يطيقها) vgl. Aġ. 116 Mitte; Kommentar zu Vers 2 und 3:

[2] الخبّ الخبيث الذى لا يستقيم على جهةٍ واحدة

[3] (يُغَلّ) اي يُسْرَقُ و الغلول الخيانة

dazu (zwischen 3 und 4) die Zusatzverse:

3a متى لا يصادِفْها عَدُوٌّ فانّـــــه ‖ سيُفْلِسُ عنها او ستكسُدُ سوقُها ∴

يقول متى لا يصادفْها عَدُوٌّ في طلبها فانه سيُفْلِسُ او ستكسُدُ سوقُها اي لا يستودِعه احدٌ

3b و يُهلكها حتّى تصيرَ تفاهــةً ‖ و يَلْحَقُها من كلّ غيٍّ لحُوقُهـــا ∴

اى يُهلك الامانة ∴ الغيّ خلاف الرُشد وهو الباطل

Gedicht 54 [اسْتَمَعْ — Ṭawîl] findet sich Ag. 109, Zeile 10 ff.[2]; Gedicht 55[3]:

١ الم تَرَ انّى اجعل الوَأْيَ ذمّـــةً ‖ اخو الغدر عندى روغةُ المرء بالوَعْدِ ∴

٢ وما رجلٌ لا يقتفي بكلامِـــــهِ ‖ بمُوفٍ بميثاقٍ عليه و لا عَهْـــدِ ∴

---

[1] [Ḫansâ' (1896 — kommentiert von Cheikho) p. 88.]

[2] [Bu. 877]. [3] Bu. 732.

اي [لا][1] يقدّم كلامَهُ على كلّ شيء و[لا][1] يؤثر عليه

٣ اذا المرء ذو القُربي و ذو الذّنب أجحفت || به ضَرّةٌ حلّت مصيبتُهُ حقدى

اي ما يضُرّ

Darauf (56.) das kleine Gedichtchen Aġ. 112 Mitte (أكْيَسُ) nebst dem anschließenden (الجهالة). Gedicht 57 (ذراعا) Aġ. ibd.; Gedicht 56 fehlt bei Aġ. und N. [Ṭawîl]:

١ أبى صاحبى بَذْلي و بَيْعِي كليهما || هُوَ المرء يستغنى و يُحْمَدُ صاحبُهْ ∴

٢ فقلتُ و بعض الظنّ يُكْذِب اهله || و يصدقهم و اكثر الظنّ كاذبُـــهْ ∴

٣ لعلّ اخي لمّا رأى حُسْنَ شيمتي || و ليني اليه ظنّ انّى أُوارِبُـــهْ ∴

الموارَبة ان تخادعه[2] عن شيء و انت تريد غيره

٤ وكنتُ آمرأ و العلمُ للـــه لا أرى || أخي و خليلي كالبعيد أُخالبُهْ ∴

٥ وأعْطِيتُ حَظًّا من حياء وأشتكى || مِنَ العجز ما لم يَبْدُ للناس غايبُهْ ∴

و يُروى «ويشتكى مِنَ العجز من لم يُبْدِ للناس غايبُهْ» يقول به عجزٌ ولا يبديه للناس

Es folgen (59.) die Verse [الشامتينا] Aġ. 117 oben und Nöldeke 236 (ohne Vers 2); dann (60.) das Gedicht Nöldeke 237/8 [عليّا] nebst den hier anschließenden [238/9 —: قائمهْ], sowie 339/40 [الأستار]. Das Ṭawîlgedicht 63 beginnt mit der Einleitung:

وقال ابو الاسود في رجل من قومه كان آستجفى ابا الاسود و زعم انه اعان عليه في خصومةٍ كانت بينه وبين انس بن زنيم فقال في ذلك

١ نشدتّك بالله الذي حولَ بيته || بمكّةَ حيٍّ من لُؤَيّ بن غالِـبِ ∴

٢ فانّك قد جرّبْتني فوجدتّنـــي || أعينُك في الدنيا وأكفيك جانبي ∴

٣ و ان معشرٌ دبّت اليك عـــداوةٌ || عقاربهم دبّت اليهم عقاربـــى ∴

Es folgen (64.) die beiden Wâfirverse Aġ. 117 Mitte [الدلاء] nebst (65.) dem anschließenden Wâfirgedicht [مُلِمّ][3]; als Nr. 66 finden sich die Ṭawîlverse[4]:

١ و انّ آمرأً قد قال في الحقّ خُطّةً || لملتمسٍ تصديقها ببيانِهـــا ∴

٢ دَعِ الخَمْرَ يشربْها الغُواة فانّنى || رأيتُ اخاها مجزيًا لمكانهـــا ∴

---

[1] add. [2] Text يخادعه.

[3] Lies im ersten Vers von Aġ. اذا statt زا; die beiden letzten Strophen fehlen im Dîwân. [4] [Lisân 17/253.]

و روى ابن حبيب «مجزيًا» اي يقوم بامرها وما يصلحها وما تصلح له

٣ فالّا يَكُنْها أو تَكُنْه فانــــه ‖ أخٌ أرْضَعَتْهُ امُّها بلبانِهــا ∴[1]

قال ابو الاسود لعُويمر بن شريك المخزوميّ في خُصومةٍ كانت بينهما [طويل]

١ تلبّس لي يومَ ٱلتقينا عوَيمــر ‖ بجابَلَقٍ في جلدِ أخنسَ باسِلِ ∴

٢ وأوعدني حتّى ظننتُ بانّــه ‖ مُصيبي بمثل القتل او هو قاتلى ∴

٣ اذا قلتُ أنْصِفْني ولا تَظْلِمَنَّني ‖ رمى كلَّ حقٍّ من سواء بباطلِ ∴

٤ فباطلْتُهُ حتّى آرْعَوَى وَهْوَ كارهٌ ‖ وقد يَرْعَوِي ذا[2] الشَّغْب بعد التجادُلِ ∴

٥ وانّك لم تعطِفْ على الحقّ جاهلًا ‖ بمثل خصيمٍ عالمٍ متجاهــلِ ∴

وقال ابو الاسود لبعض بني ليث بن بكر و بلغه عنهم انهم شتموه فعرّض بهم بأعمال قوم لوطٍ فقال [طويل] [68]

١ اذا ما رأيتم ناشِئَ الحيّ منكُــمُ ‖ يمسّح مثل الهندكيّ المحمّــم ∴

المحمّم حين بقل وجهه

٢ مُكِبًّا على الساقينِ يمسح رأسه ‖ نِغاء الصبيّ باليدين و بالفــم ∴

اي ينظر الى ساقَيْهِ ويعجب بهما ويمازحهما كما يناغى الصبيّ

٣ فقوموا على الابواب منهُ وهَجْهِجُوا ‖ فانّ الفتى أفْجرّ بِشَخْصٍ وأغلــم ∴

. . . . . [على التعجّب] ∴ وقال ابو الاسود لما هلك عبيد الله بن زياد ويزعم ناسٌ انها لرجل الحروريّة [طويل] [69]

∴ لم أرَ كالدنيا بها آغْتَرَّ أهلُــهــا ‖ ولا كاليقينِ آستوحش الدهرَ صاحبُهْ ∴

اي صاحب اليقين لا يستوحش الدهر شي٭

Als Nr. 70 finden sich die beiden Ṭawîlverse: ناصرٌ (sic! = Aǵ. 118 oben = Bu. 774); das nächste Gedicht (71.) beginnt:

كان صديقٌ لابي الاسود يقال له نصر بن ملك خرج مع الحروريّة فأُصيب معهم فقال ابو الاسود في ذلك [طويل]

١ لعمرك ما نصرٌ فلا تحسبنّــه ‖ مِنَ المسلمين والقويّ ولا جَلْــدِ ∴

٢ خرجتَ مع العوراء تلتمس الهُدى ‖ وكان الهُدى فيما تركتَ على عَمْدِ ∴

٣ وقد كان في الفُرقان لو كنتَ باغيًا ‖ لنفسك منه ما يَدُلّ على الرُّشْدِ ∴

∴ كان ابو الاسود خطب الى مرسوعٍ آبنةَ اخيه فقال له مرسوع ما تصنع بنحوها يا ابا الاسود عليك بآمرأة كملت وآجتمعت فاذلك قد كبرتْ فهي اوفقُ لك من فتاةٍ حَدِثَةٍ فقال ابو الاسود في ذلك [طويل] [72]

[1] Ḥiz. II/428, Lis. l. c.: أخوها غَذَتْهُ امُّهُ = Sîbaw. I/16. [2] Sic!

١ لعمرك مرسوع مِنَ آلِ مجالـــدٍ ‖ لخَرْشَبْتَ لي يومَ ٱلتقينا جوابَكا ∴
اي جئتَ به على غير ٱستقامةٍ
٢ تحدّثنى انّى كبير فانّنـــــي ‖ كبيرٌ ولاكن ايَّ شيء أشابَكـــا ∴
٣ أمِن كِبَرٍ فالشيبُ عاقبةُ الفتى ‖ فتُخبرنا ام كان طبًّا أصابَكـــا ∴
٤ لعمري لقد أنْكَحْتَها[1] ذا قرابةٍ ‖ برِيًّا سريًّا كارهًا ما أرابَكـــا ∴
اي كاره لما يريبك اي ما تنكره
٥ وخُبِّرْتُهُ أهدى جزورًا سمينةً ‖ أتمّ الحِبا ان لو اجدّ ثيابَكـــا ∴

∴ قال ابو الاسود يذمّ الشباب بعد ما كبر [طويل][2] [73]

١ غدا منك في الدنيا الشبابُ فأسرعا ‖ وكان كجارٍ بان منك فـودّعــــا ∴
٢ فقلتُ له فٱذهبْ ذميمًا فليتنـــي ‖ قتلتُك علمًا قبل ان تتصدّعــــا ∴
٣ جنيتَ علىّ الذنْبَ ثمّ خذلتَنى ‖ عليه فبئس الخَلّتان هما مـعـــا ∴
٤ وكنتَ سَرابًا ماخصا اذ تركْتَنـــي ‖ رهينةَ ما أجنى مِنَ الشرّ أجمعـــا ∴

Nr. 74, ein Basîṭgedicht, beginnt:

١ بان الشباب كبَيْنِ الهالك المودى ‖ وعرّد الجهل عنّى ايَّ تعْريـــدِ[3] ∴
٢ بعتُ الشبابَ بشيبٍ بيعة غَبْنًا ‖ يا لك بيعًا حرامًا غيرَ مـــردودِ ∴
٣ انّى أطالبه في الناس أنْـشُـــدُهُ ‖ يا حبّذا من مُضَلٍّ غيرِ موجـــودِ ∴
٤ اما ترى لِمّتي شابت وزايلهـــا ‖ نفعُ الصِبا وطِلابُ الفتية الغيــدِ ∴
اى مصاحبة الاحداث
٥ فقد اراها كمثل الليل فاحـــــةً ‖ وَحْفًا غُدافيّةً مثل العناقيـــــدِ ∴
٦ تَسْبِى الغوانِيَ ما تنفكّ غانيـــةً ‖ تعطو اليها بضافٍ ليّنٍ الجيـــــدِ ∴

Nr. 75 ist das dreistrophige Kâmilgedichtchen Aġ. 117 unten (تبذّلي); das nächste Gedicht (76.) findet sich nur als Bruchstück in Aġ. 118; ich gebe es deshalb hier ganz noch einmal wieder: [كامل]

١ أكْرِمْ صديقَ ابيك حيث لَقِيْتَه ‖ وٱحْبُ الكرامةَ من بدا فحباكها ∴
٢ وٱكْفِ المهمّةَ مَن لو انّك مـــرّةً ‖ نزلتْ اليك مهمّة لكفاكهـــــا ∴
٣ واذا أتاك بنو السبيل فأعطِهـــم ‖ من فضل نعمته التي أعطاكهـــا ∴
٤ لا تُبْدِيَنّ نميمةً حُدِّثْتَهـــــا ‖ وتحفّظنّ مِنَ الذي أنباكهـــــا ∴
٥ وترى سفيهَ القوم يترك عرضه ‖ دَنِسًا ويمسح نعله وشِراكَهـــا ∴
٦ خَرِقًا اذا راض الامورَ بنفســــه ‖ مثل العدوّ لها يريد هلاكهـــا ∴

---

[1] Text انكحتُها. [2] Bu. 1044. [3] Text تغريد.

اي فيه مجرفيّةٌ لا رِفْق معه

٧ لا تُلقينّ مقالةً مشهورةً ‖ لا تستطيعُ اذا مضت إدراكها ∴

Nr. 77 — ein Ṭawîlgedicht — beginnend:

١ ألا أبلغا عنّي زيادًا رسالةً ‖ فقد يُبلغ الحاجَ الرسولُ المغلْغِلُ ∴

٢ بآيةِ انّ الوَلْعَ منك سجيّةً ‖ لهجْتَ بها فيما تجدُّ و تهزِلُ ∴

٣ و انّك تُعطى باللسان ولا يُرَى ‖ متاعُك الّا مِن لسانك يفضُلُ ∴

اي يعطى بلسانه ما شاء ولا يفعل

٤ لسانك معسولٌ فأنت ممزّجٌ ‖ و نفسُك دون المال صابٌ وحنظلُ ∴

٥ تقول فَمَنْ يسمعْ يَقُلْ أنت فاعلٌ ‖ و مِن دونه بابٌ مِنَ الشحّ مُقْفَلُ ∴

٦ [نعم مع لا][1] مقرونة غيرَ انّها ‖ تغُرّ و يرجوها الضعيف المغفّلُ ∴

٧ فقل لا و لا تعرضْ بها او نعم ولا ‖ تقل لا اذا ما قلتَ انّي سأفعلُ ∴

٨ و بالصِدْقِ فأستقبلْ حديثك انه ‖ أصحٌّ و أدنى للسّداد و أمثلُ ∴

٩ وأجْمِلْ اذا ما كنتَ لا بدّ مانعًا ‖ فقد يمنَعُ الشيء الفتى وَهْوَ مُجْمِلُ ∴

١٠ الا عندنا خيرٌ اذا كنتَ باخلًا ‖ و أرْوَحُ من قولٍ نعم ثمّ تبخلُ ∴

١١ فان ثُقِلَتْ لا وَهْيَ غير خفيفةٍ ‖ عليك فلَلْأخرى أشدُّ وأثقلُ ∴

١٢ اذا هِيَ لم تُنْفَذْ بصدقٍ ولم يكن ‖ اذا أختُبِرَتْ الّا الضلال المضلّلُ ∴

كان السبب الذى وضع ابو الاسود له النحوَ انه كان ذاتَ يوم جالسًا عند معويةَ فدخل اليه رجل في هيئة وطرّة وجسم فقام بين يديه فأخذ معوية يصعّد طرفه فيه ويصوّبه ثم قال تالله ما رأيتُ كاليوم رجلًا أتمّ جسمًا ولا أحسن وجهًا ولا أجودَ قدًّا منه ما حالك قال يا أمير المؤمنين انّ أبينا (sic!) تُوفّي و انّ أخونا (sic!) تحيّفنا في ميراث أبانا (sic!) قال معوية قبّحك الله وقبّح أباك اذ خلّف مثلك أخْرَجْ قال ابو الاسود يا أمير المؤمنين انّ الناس قد فسدت لغاتهم ثم نهض فوضع اصل النحو∴ قال أستعمل زيادُ بن ابي سفيان حارثةَ بن بدر على سُرَّق و رام هُرْمُز فكتب اليه ابو الاسود الدؤلى [طويل][2] [78]

١ أحارِ بْنَ بدرٍ قد وَليتَ ولايةً ‖ فكُنْ جُرَذًا ممّن يخون و يَسْرِقُ ∴

٢ ولا تَحْقِرًا يا حارِ شيئًا أصبتَهُ ‖ فحظّك من مُلك العراقين سُرَّقُ ∴

---

[1] Text falsch und fast unleserlich.

[2] Ibn Qutaiba 462; Kâmil 178/9. Aġ. 21/23 Mitte; Yâqût vid. سُرَّق.

٣ فانّ جميعَ الناس إمّا مكــــذِّب ‖ يقول بما يهوى و إمّا مصــــدِّقُ ∴

٤ يقولون أقوالًا بظنٍّ و شُبْـــهَةٍ ‖ فان قيل هاتوا حقّقوا لم يحقّقوا ∴

٥ ولا تَعْجِزًا و العجزُ أوطأ[1] مركـــبٍ ‖ فما كلُّ مَن يُدعى الى الرزق يُرْزَقُ ∴

اي لا يبرح من مكانه ∴ فلما قرأ كتابه كتب اليه [طويل] [78a]

١ أتاني كتاب منك فيه نصيحةٌ ‖ و لم تكُ فيما قلتَ للنُصحِ آليا ∴

اي تارك جهدًا

٢ جزاكَ إلاهُ الناس خيرَ جزائـــه ‖ فقد قلتَ معروفًا و أوْصَيْتَ كافيا ∴

Nr. 79 wird auch einem Manne der ʿAbdelqais vindiziert; es beginnt: [طويل]

١ عُدّ مِنَ الرجحان فضلًا و نعمـــةً ‖ عليك اذا ما جاء للخير طالـــبُ ∴

٢ وإنّ آمْرَأً لا يُرتجي الخيرُ عنـــده ‖ يَكُن هَيِّنًا ثُقْلًا على من يُصاحِبُ ∴

٣ فلا تَمْنَعًا ذا حاجةٍ جاء طالبًــا ‖ فانّك لا تدري متى أنت راغبُ ∴

٤ رأيت آلتوا هذا الزمان بأهـــله ‖ و بينهُمُ فيه تكون النوائـــبُ ∴

إلتواء ممدودٌ فقصره ∴ وقال ابو الاسود لابن عمّ له [طويل] [80]

١ وعوراء أهداها آمْرُؤٌ من عشيرتي ‖ اليّ وما بي أن أكونَ لها أهْلا ∴

[عوراء] اي كلمة قبيحة

٢ فأعرضتُ عنه او جعلتُ جوابَه ‖ اذا ما آلتقينا ان أقولَ له مَهْلا ∴

٣ و أجزيه بالحُسنى و أغفِرُ ذَنْبَـــهُ ‖ اليّ ولا أجزى بسيّئةٍ مِثْـــلا ∴

Es folgt Nr. 81. Ṭawîl:

١ اذا انت حُمِّلْتَ الأمانة فآرْعَهـــا ‖ و كُونَنّ قُفْلًا لا يرومُك فـــاتِـــحُ ∴

٢ فانّ لسانَ المرء ما لم يكن له ‖ فؤادٌ[2] بما يخفى على الناس بايحُ ∴

يريد بحصاة (sic!) عقل رزين (sic!) ∴ وقال ابو الاسود لولده و اهل بيته و قد زعم لى بعض الرُواة انّها للافوه الأودي [بسيط][3] [82]

١ لا يصلح الناسُ فَوْضَى لا سراةَ لهم ‖ ولا سراةَ اذا جُهّالُهم ســـــادوا ∴

٢ و البيتُ لا يبتنى الّا له عَمَـــدٌ ‖ ولا عمادَ اذا لم تُرْسَ أوتـــــادُ ∴

٤ فان تجمّع أوتادٌ و أعـــمــــــدةٌ ‖ لمعشرٍ بلغوا الأمر الذى كـــادوا ∴

Darauf folgen noch zwei kleine Prosastücke (von einer Seite Umfang) und es schließt damit der Dîwân des Dichters.

---

[1] Yâqût l. c. أخبث. [2] Am Rand (von anderer Hand): و يروى «ما لم تكن له حصاة». [3] Vers 1: Ibn Jaʿîš 1072 (anonym).

Zusätze zum Dîwân:

[83] (Ṭawîl), cf. Mostaṭraf (Kairo 1314) II/56 unten.

١ وانّ آمرأً قد جرّب الدهرَ لم يَخَفْ ‖ تقلُّبَ عصريه لغيرُ لبيبِ ∴

٢ وما الدّهر والايّام الّا كما ترى ‖ رزيّةُ مالٍ او فراقُ حبيبِ ∴

[84] Außerdem findet sich noch das Verspaar[1] (Ṭawîl):

١ وما كلّ ذى نُصْحٍ بمُؤْتيك نصحَهُ ‖ وما كلّ مُؤْتٍ نصحَهُ بلبيب ∴

٢ ولٰكنْ اذا ما آستجمعا عند واحدٍ ‖ فحقٌّ له من طاعةٍ بنصيبِ ∴

als Zitat auf p. I/67 der Ausgabe. Die anderen Stellen im Mostaṭraf I/150. 152. 154 und II/23. 231 führen den Dichter ohne Mitteilung von Gedichtproben an.

[1] Vgl. auch ‚*mağmû'at el-ma'ânî*' (Ğewâ'ib — Stambul 1301) p. 16.

Die Bedeutungen von Sanskrit *nīvi*.

Nebst einem Exkurs über *avakalya* ‚Geisel'.

Von

Th. Zachariae.

Im Monde oriental VI (1912), 47 ff. erörtert JARL CHARPENTIER die Etymologie von Skr. *nūpura*[1] und nebenbei auch die von Skr. *nīvī*. Auf S. 49 zählt er kurz die Bedeutungen von *nīvi* auf und meint, daß das Wort *nīvi* mit den seltneren Bedeutungen ‚Kapital, Pfand, Geisel' kaum mit *nīvi* ‚Schurz' identisch sein könne. Wörter verschiedenen Ursprungs sollen in *nīvi* zusammengefallen sein.

Ich selbst habe die Bedeutungen von *nīvi* in meinen Beiträgen zur indischen Lexikographie, Berlin 1883, S. 28 f. behandelt, wobei ich mich hauptsächlich auf handschriftliches Material stützte. CHARPENTIERS Bemerkungen veranlassen mich, das Wort hier von neuem zu behandeln und meine früheren Angaben teils zu berichtigen, teils und vor allem zu ergänzen. In den dreißig Jahren, die seit der Veröffentlichung meiner Beiträge zur indischen Lexikographie verflossen sind, hat sich ja auf dem Gebiete der Sanskritphilologie vieles

[1] CHARPENTIER bemerkt, seines Wissens sei *nūpura* bisher nicht etymologisch gedeutet worden. Mir sind drei Äußerungen über die Herkunft des Wortes bekannt. LASSEN Institutiones linguae Pracriticae p. 133 sucht in der ersten Silbe des Wortes die Wurzel *nṛt* (**nṛ*; cf. *nar-man*) ‚tanzen'. JOHN BEAMES Comparative Grammar of the modern Aryan languages of India I, 175 läßt *nūpura* aus *anūpura* entstanden sein (‚perhaps from *anu* + *upa* + *vara* for *valaya*'). A. LUDWIG Das Mahābhārata als Epos und als Rechtsbuch S. 89 (*Sitzungsberichte der kgl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.* Klasse für Philosophie, Geschichte und Philologie; Prag 1896) möchte *nūpura* für ein Lehnwort aus dem Arabischen erklären. Er vergleicht Ar. *nufūratun* [*nufaratun*?] ἀποτρόπαιον, Amulet gegen den bösen Blick.

geändert; Texte, die mir nur in Handschriften vorlagen, sind im Druck erschienen, oder früher schlecht herausgegebene Texte liegen jetzt in guten Ausgaben vor. Der Anekārthasaṃgraha des Hemacandra und der Maṅkhakośa sind von mir selbst mit reichhaltigen Auszügen aus den Kommentaren veröffentlicht worden (1893. 1897).

Vor kurzem erschien der wichtige Kommentar des Kṣīrasvāmin zum Amarakośa (ed. K. G. Oka, Poona 1912. 1913). Die Rājataraṃgiṇī, ein Text, den ich auf den folgenden Seiten öfters zitieren muß, wurde von M. A. Stein neu herausgegeben (1892) und übersetzt (1900). Ich erinnere noch an die zahlreichen Texte, die in der Kāvyamālā gedruckt worden sind, namentlich aber an die Veröffentlichung des Kauṭilyaśāstra (Mysore 1909), über das ich einst in meinen Beiträgen zur indischen Lexikographie S. 42 ff. gehandelt habe. Somit betrachte ich es als eine lohnende Aufgabe, mit den jetzt allgemein zugänglichen Hilfsmitteln die Bedeutungen von *nīvi* nochmals zu erörtern.

Die Hauptbedeutung von *nīvi* ist: ein umgebundenes Tuch, Schurz, insbes. der von Frauen dicht am Leibe getragene Schurz (Böhtlingk); oder nach Apte, der sich mehr an die indischen Lexikographen anschließt: A cloth worn round a woman's waist, or more properly the ends of the cloth tied into a knot in front, the knot of the wearing garment.[1] So sagt der alte Lexikograph Kātya:[2]

nīvir āgranthanaṃ nāryā jaghanasthasya vāsasaḥ;

zitiert von Kṣīrasvāmin zum Amarakośa III, 3, 213 S. 219; vgl. Mahendrasūri zum Anekārthasaṃgraha II, 517; Vāmana, Kāvyālaṃkāravṛtti I, 3, 6; Vāgbhaṭa, Kāvyānuśāsana S. 6, 16. Nach dem Śabdakalpadruma führt Böhtlingk noch folgende spezielle Bedeutung von *nīvi* an: *Śūdrasya pitrādiśrāddhe moṭakabandhanam* ,das Band, mit dem ein

---

[1] Vgl. Franke Die indischen Genuslehren, Kiel 1890, S. 85 Anmerkung. Beiläufig erscheint *nīvi* bei Harṣavardhana in der Form *nevi*; was vielleicht nur kaschmirische Schreibung für *nīvi* ist. Vgl. die Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa S. 11; Scheftelowitz *WZKM.* 21, 136 f.

[2] Vgl. meine Schrift über die indischen Wörterbücher, Straßburg 1897, S. 6.

doppelt zusammengelegtes Kuśa-Gras beim Manenopfer eines Śūdra gebunden wird'.

Die Hauptbedeutung von *nīvi* ist bei BÖHTLINGK, APTE usw. aus der älteren und jüngeren Literatur reichlich belegt, so daß es überflüssig erscheint, noch weitere Belege hinzuzufügen. Anders steht es mit den seltneren Bedeutungen des Wortes, zu denen wir jetzt übergehen.

Die zweite Bedeutung von *nīvi* ist ‚Kapital'; = *mūladhana*, *mūladravya* bei den Lexikographen. Zur Erklärung des Gebrauches bemerkt Kṣīrasvāmin (zu Amara II, 9, 80 S. 152): *nīvīva parahastarpyamāṇatvāt*. Eine andere Erklärung habe ich im Anschluß an eine Mitteilung BÜHLERS gegeben in der Anmerkung zu Śāśvata 121 S. 75. Einen Beleg für *nīvi* ‚Kapital' gab meines Wissens zuerst Tārānātha Tarkavācaspati im Vācaspatya; dann auch BÖHTLINGK in seinem kürzeren Wörterbuch VII, 354. Es ist die Stelle *nīvīṃ sāramahatīm ādāya niragām* im Apahāravarmacarita (Daśakumāracarita ed. BÜHLER I² p. 48, 17). Ein zweiter Beleg findet sich in der Prastāvanā zum Anargharāghava (Kāvyamālā II, 5 p. 14): *sakalakavisārthasādhāraṇī khalv iyaṃ Vālmīkīyā subhāṣitanīvī;* wozu der Kommentator Rucipati unter anderem bemerkt: *sādhāraṇī tulyā | subhāṣitaṃ śobhanavākyam | tad eva nīvī mūladhanam |*

nīvī syād vasanagranthau nīvī mūladhane 'pi ca

iti Viśvaḥ[1] *| nīvīva nīvī | kavisārthānām asyā upajīvyatvāt.* Wenn ich nicht irre, so hat Maṅkha *nīvī* in derselben Bedeutung gebraucht in der Stelle

śrīRājaśekharagiro nīvi yasyoktisampadām

Śrīkaṇṭhacarita 25, 74 (wo der Kommentar leider lückenhaft ist und *nīvī* nicht erklärt wird). Endlich ist noch das Beispiel anzuführen, das Mahendra zu Hem. Anek. II, 517 für *nīvī* ‚Kapital' zitiert:

mānāt sneho na hīnaś cet sakhi saṃtoṣa eva saḥ |
nīvī na nītā nidhanam amārgāl lābha eva saḥ ||

---

[1] Das Zitat ist falsch; im Viśvakośa lautet die Erklärung von *nīvī* vielmehr *nīvī paripaṇe granthau strīṇāṃ jaghanavāsasaḥ*.

,Wenn sich die Liebe, o Freundin, durch hochmütiges Gebaren nicht vermindert, so ist das schon eine Befriedigung; wenn ein Kapital nicht auf unredliche Weise vergeudet wird, so ist das schon ein Gewinn.'

Nun ist es aber noch ein ganz bestimmtes Kapital, das mit *nīvi* bezeichnet wird: ein Kapital, ,das weder wächst noch abnimmt; ein Kapital, von dessen Zinsen gewisse Ausgaben bestritten werden, während das Kapital selbst nicht angegriffen wird' (zu Śāśvata 121); kurz: eine Stiftung. Diese Bedeutung meint Śāśvata mit den Worten

dhanam upacayājīvair mūlaṃ yasya na hiṃsyate,

die Dharaṇidāsa (s. zu Śāśvata 121) kopiert hat. Dieselbe Bedeutung überliefern, wenn ich nicht irre, auch Kṣīrasvāmin und Maṅkha. Jener legt dem Worte *nīvi* die Bedeutung *āyavyayaviśuddhaṃ dhanam* bei (zu Amara III, 3, 213); dieser erklärt — offenbar im Anschluß an dieselbe Quelle,[1] die Kṣīrasvāmin benutzt hat — *nīvi* wie folgt (v. 864):

strīkaṭīvastrabandhe syān nīviḥ paripaṇe striyām |
āyavyayaviśuddhe ca dhane kārāgṛhe tathā ||

Der Kommentar zu der Stelle ist leider nicht erhalten. Einen Beleg aber für die von den Lexikographen gelehrte Bedeutung sehe ich in dem Ausdruck *akṣayanīvī* (eine dauernde Stiftung; ,perpetual endowment, permanent capital'), der auf den alten (buddhistischen) Höhleninschriften und auch auf jüngeren Inschriften häufig vorkommt. Man sehe Bhāṇḍārkar, The Nāsik Cave Inscriptions, Transactions of the second session of the International Congress of Orientalists, London 1876, p. 331. 341. 346; Kielhorn Drei Inschriften von Kaṇheri, in den *Nachrichten von der K. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen* 1884, S. 39 f.; Indian Antiquary IX, 167; Epigraphia Indica I, 165 (*akṣayanīmī*,[2] *akṣayanīmikā*). 187, 12. VII, 101, n. 1; Stein zur Rājataraṃgiṇī I, 347 (wo *akṣayiṇī* = *akṣayanīvī*) usw.

[1] War die Quelle vielleicht der alte Kośa des Hugga? Über diesen vergleiche man die Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa, Wien 1899, S. 17ff. und *WZKM.* XIV, 225—32.

[2] Vgl. Prākṛt *nīmī* bei Pischel Grammatik der Prākṛtsprachen S. 261.

Hier ist der Ort, wo ich auf das Vorkommen und die Bedeutungen von *nīvī* im Arthaśāstra des Kauṭilya eingehen muß. Bereits Charpentier hat in der genannten Abhandlung drei Stellen daraus angeführt (S. 61. 156. 199); an der zweiten Stelle, S. 156, 8, faßt er *nīvī* mit Recht als ‚Schurz der Frauen'; an den beiden anderen Stellen scheint ihm die Bedeutung nicht ganz klar zu sein. Ich meine, daß Kauṭilya immer (außer 156, 8) *nīvī* in einer Bedeutung gebraucht hat, die der von den Lexikographen gelehrten Bedeutung mindestens sehr nahe steht. Im übrigen maße ich mir nicht an, das von schwierigen Termini aller Art wimmelnde Kauṭilyaśāstra besser zu verstehn als der Herausgeber und Übersetzer des Werkes, R. Shama Shastri. Daher beschränke ich mich darauf, die in Betracht kommenden Stellen nebst Shama Shastris Übersetzungen[1] hier mitzuteilen: S. 61, 1 vgl. 63, 1 (*āyavyayau*) *nīvī ca* ‚net balance'. Dieselbe Übersetzung für 62, 4 *āyavyayaviśuddhā nīvī* (vgl. *āyavyayaviśuddhaṃ dhanam* bei Maṅkha und Kṣīrasvāmin). S. 64, 3 ff. und 66, 13 übersetzt Shama Shastri *nīvī* mit ‚net revenue', S. 65, 5 mit ‚net total'. Den Ausdruck *nīvīgrāhaka* 69, 16 übersetzt er mit ‚treasurer'. Der Ausdruck kehrt 199, 1 in dem Satze *kulanīvīgrāhakasyāpavyayane* . . . . . wieder (Übersetzung: ‚When a person misappropriates the revenue he collects as the agent of a household . . .').

Die dritte Bedeutung von *nīvi* ist ‚Pfand, Geisel' (Böhtlingk); eine Bedeutung, die sich mit der vorigen Bedeutung wohl vereinigen oder aus ihr ableiten läßt: wie ein Kapital einem anderen übergeben oder anvertraut wird (*parahaste 'rpyate*), so auch ein Geisel. Im Petersburger Wörterbuch hat Böhtlingk bereits einen Beleg für *nīvi* ‚Geisel' gegeben — was Monier Williams freilich nicht abgehalten hat, *nīvi* ‚hostage' mit einem L (d. h. nur bei Lexikographen vorkommend) zu brandmarken —; Böhtlingk hat es auch wahrscheinlich gemacht, daß die Lexikographen diese Bedeutung im Auge

[1] Die Stellen finden sich sämtlich in der ersten Hälfte des Kauṭilyaśāstra, deren Übersetzung in der Mysore Review erschienen ist. Diese Zeitschrift ist in Europa kaum aufzutreiben. Was ich oben mitteile, verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Jolly in Würzburg.

haben, wenn sie *nīvi* mit *paripaṇa* erklären. Ich denke, es läßt sich zeigen, daß BÖHTLINGK im Rechte ist. Versuchen wir es zunächst, die Bedeutungen von *paripaṇa*, eines Wortes, das bei BÖHTLINGK und APTE ohne jeden Beleg[1] aufgeführt wird, zu bestimmen.

Das Wort ist nach Amara und anderen ein Synonym von *nīvi* und *mūladhana* und bedeutet demnach ‚Kapital' (*paripaṇyate vṛddhyarthaṃ prayujyate paripaṇaḥ*; Kṣīrasvāmin). So hat Murāri das Wort gebraucht in der Zeile

ṛcāṃ vā saṃvādaḥ kim api yajuṣāṃ vā paripaṇaḥ

Anargharāghava III, 18. Auch *paricitaparipaṇa* als Erklärung von *kṣudra* in Śaṃkaras Kommentar zu Harṣacarita (1892) S. 210, 8 dürfte hierher gehören. Wenn nun *nīvi* in homonymischen Glossaren, wie z. B. im Viśvakośa (s. den Wortlaut oben) und im Medinikośa außer der Bedeutung ‚Schurz' nur noch die Bedeutung *paripaṇa* erhält; oder wenn Halāyudha, Abhidhānaratnamālā II, 392, die Bedeutung ‚the knot which fastens the lower garments round the loins' (AUFRECHT) lehrt und V, 38 die Bedeutung *paripaṇa* nachbringt (*nīvī paripaṇe 'py uktā*): so sollte man meinen, daß unter *paripaṇa* die Bedeutung ‚Kapital' zu verstehn ist. Sonst müßte man annehmen, daß Halāyudha und andere die in den synonymischen Glossaren dem Worte *nīvi* beigelegte Bedeutung ‚Kapital' ganz ausgelassen hätten. Allein der älteste Lexikograph, der *nīvi* mit *paripaṇa* erklärte — das ist für uns: Amarasiṃha — dürfte damit etwas anderes gemeint haben. Denn im synonymischen Teil seines Lexikons (II, 9, 80) lehrt er, daß *nīvī* ‚Kapital' (*mūladhana*) bedeutet; im homonymischen Teil sagt er, *nīvī* bedeute auch: *paripaṇa*. Ähnlich hat Hemacandra, was schon BÖHTLINGK hervorgehoben hat, *mūladravya* als eine von *paripaṇa* verschiedene Bedeutung dem Worte *nīvī* zuerteilt.[2] Und in der Tat hat *paripaṇa* auch noch an-

---

[1] Nur für *paripaṇana* und *paripaṇita* finde ich Belege bei APTE und BÖHTLINGK.

[2] Anekārthasaṃgraha II, 517, wo Mahendra *paripaṇa* mit *āḍambara* erklärt; was mir ganz und gar unverständlich ist. (In Śivadattas Ausgabe des Amarakośa, Bombay 1889, S. 552 Anm. steht *ādhambara* statt *āḍambara*.) Auch Maṅkha 864

dere Bedeutungen als ‚Kapital'. Es bedeutet auch, wie das Simplex *paṇa*, ‚Vertrag, Pakt, Stipulation; Versprechen' u. dgl. Man vergleiche Mudrārākṣasa 6, 2. 137, 2 ed. HILLEBRANDT (Varianten: *paṇa, paripaṇana*: vgl. *paripaṇita* Kauṭilyaśāstra 277f., Śiśupālavadha VII, 9) und die Definition des *ṣāḍguṇyam* in Varāhamihiras Yogayātrā, die mit den Worten beginnt (1, 13)

ṣāḍguṇye saṃdhir ādau paripaṇaracito, vigraho 'syāpakāraḥ.

Kauṭilya S. 261 gebraucht den Ausdruck *paṇabandha*[1] für *paripaṇa*. Seine Definition[2] lautet: *paṇabandhaḥ saṃdhiḥ; apakāro vigrahaḥ*[3] usw. Ebenso heißt es im Agnipurāṇa 233, 18

paṇabandhaḥ smṛtaḥ saṃdhir; apakāras tu vigrahaḥ.

Eine besondere Bedeutung von *paṇabandha* treffen wir im Kommentar zu Maṅkha 384

vandī tu paṇabandhaḥ syān nārī cāpi haṭhāhṛtā.

Danach soll *vandī* (*bandī*), gewöhnlich ‚eine Gefangene' bedeutend, auch = *paṇabandha* sein; und diesen Ausdruck erläutert der Kommentar mit den Worten *maryādāpālanadhanādinirvāhaṇārthaṃ svakaputrādiniveśanam* ‚das Deponieren des eignen Sohns usw. zur Aufrechterhaltung der Grenzen und zur Bezahlung von Geld usw'. Kṣīrasvāmin, von dem wir oben gesehn haben, daß er eine ihm und Maṅkha gemeinschaftliche Quelle benutzte, überliefert fast dasselbe zu Amara II, 8, 120 (*pragrahopagrahau vandyām*), wo er bemerkt, *vandī* bedeute auch *balavato hastakṣipto*[4] *rājaputrādiḥ* ‚ein Prinz

---

erklärt *nīvī* mit *paripaṇa*; der Kommentar ist nicht erhalten. Übrigens vergleiche man auch Bhānujidīkṣitas Kommentar zu Amara III, 3, 212 ed. Śivadatta.

[1] Belege für *paṇabandha* bei BÖHTLINGK; füge hinzu: Prabandhacintāmaṇi 167, 4. 6.

[2] Auf diese Definition geht offenbar Kālidāsa, Ragh. 8, 21, zurück: *paṇabandhamukhān guṇān Ajaḥ*. Kālidāsa entlehnte dem Kauṭilyaśāstra (S. 45, 14) auch den Ausdruck *abhiṣyandavamana;* vgl. A. Borooah in seiner Ausgabe des Amarakośa S. XIV.

[3] Shama Shastri, Indian Antiquary 38, 303 übersetzt: ‚Agreement with pledges is peace; offensive operation is war'. Doch siehe KERN Ind. Stud. X, 200.

[4] *haste kṣipto* im Kommentar zu Hemacandras Abhidhānacintāmaṇi 806.

usw., der einer mächtigen Person übergeben ist.' Dazu zitiert er folgende Stelle (aus einem alten Lexikon?):

vandī syāt paṇabandhasthaḥ.

Nach Kṣīrasvāmin bedeuten also *vandī* und das zur Erläuterung gebrauchte *paṇabandhastha* auch ‚Geisel'.

Dieselbe — oder eine ähnliche — Bedeutung aber, die *paṇabandha* (*-stha*) nach den genannten Autoritäten haben soll, kann ohne Zweifel auch dem Worte *paripaṇa*, dem Synonym von *paṇabandha*, beigelegt werden. Und so werden denn die Kommentatoren rechthaben, die *paripaṇa* als Bedeutung von *nīvi* im Amarakośa (III, 3, 213 ed. Oka) mit ‚Geisel' erklären. Subhūti,[1] Maheśvara und Bhānujidīkṣita setzen *paripaṇa* = *rājaputrāder bandhakaḥ* ‚Pfand eines Kriegers' (Böhtlingk). Ich lese mit Kṣīrasvāmin *rājaputrādibandhakaḥ*[2] und übersetze: ein Prinz usw., der ein Pfand (Bürge, Geisel) ist, der als Geisel dient.

Belege für *nīvi* ‚Geisel, Bürge, Sicherheit' finden sich in der Rājataraṃgiṇī des Kaschmirers Kalhaṇa. Böhtlingk hat, wie bemerkt, bereits im Petersburger Wörterbuch eine Stelle angeführt. Zwei andre bringt er (nach Kern) im kürzeren Wörterbuch; weitere Stellen Stein in der Anmerkung zu Rājat. v, 145. Die Angaben der genannten Gelehrten vervollständige ich aus eigner Lektüre. Mir sind die folgenden Stellen bekannt, wo Kalhaṇa *nīvi* ‚Geisel' gebraucht: Rājat. v, 145. vii, 1473. viii, 676. 769. 784. 839. 1259. 1281. 1478. 1496. 1702. 1723. 1726. 2216. 2936 ed. Stein.[3] Dazu kommt

---

[1] Angeführt (aus Rāyamukuṭas Kommentar entlehnt?) im Śabdakalpadruma und im Vācaspatya. — Nach Bhānujidīkṣita zu Amara III, 3, 212 hat Rāyamukuṭa *paripaṇa* mit ‚Kapital der Kaufleute' erklärt.

[2] *bandhaka*, Pfand, ist neben *ādhi* der übliche Ausdruck bei der Sachhaftung; bei der Personenhaftung gebraucht man die Wörter *pratibhū* ‚Stellvertreter' oder *lagnaka* ‚haftbar'; s. Jolly Recht und Sitte S. 100 ff. (Der bei Böhtlingk nicht belegte Ausdruck *lagnaka* findet sich in der Rājataraṃgiṇī, viii, 3070.)

[3] Interessant ist die Glosse zu *nīvi* Rājat. v, 145 in Steins Ausgabe S. 77: *nīviḥ | neya iti deśabhāṣayā prasiddhaḥ | yaḥ svapratinidhiḥ, nyūnabalena māṇḍalikenādhikabalasya rājñaḥ pratītyartham samarpyate.*

(nach STEIN) eine Stelle in der vierten Rājataraṃgiṇī (246 ed. Calc. = 249 ed. Durgāprasād).

Ein andrer kaschmirischer Dichter, Ratnākara, gebraucht in seinem Haravijaya — das so reiche lexikalische Ausbeute gewährt — *nīvi* in der Bedeutung *kārānibaddhajanaḥ* ‚ein Gefangener'. Die Stelle ist 27, 14

vapuṣi dayitasaṅgato 'ṅgatoyaiḥ Smarayuvarāja ivābhiṣicyamāne |
prathamataram avāpi bandhanebhyas taraladṛśām atha nīvibhir vimokṣaḥ ||

Hier ist *nīvi* doppelsinnig: die Lendentücher der Frauen, die von ihren Knoten befreit werden (deren Knoten sich lösen), werden verglichen[1] mit den Gefangenen, die von ihren Banden befreit (die losgegeben werden) bei der Feier einer Königsweihe. Bei freudigen Ereignissen und Festlichkeiten aller Art,[2] namentlich ‚bei der Erwerbung eines neuen Landes, bei der Königsweihe und bei der Geburt[3] eines Sohnes' pflegte man, einer alten Sitte[4] gemäß, Gefangenen die Freiheit zu schenken. Der Kommentator des Haravijaya, Alaka, zitiert, übrigens ohne seine Quelle zu nennen, den Vers Kauṭilyaśāstra S. 147 (einen Vers, der dem Dichter Ratnākara vorgeschwebt haben mag):

apūrvadeśādhigame yuvarājābhiṣecane |
putrajanmani vā mokṣo bandhanasya vidhīyate ||

Siehe auch Agnipurāṇa 218, 6; Bṛhatsaṃhitā 48, 81 (*bandhanamokṣaṃ kuryāt*).

Endlich überliefern Kṣīrasvāmin zu Amara III, 3, 213 und Maṅkha 864 — auch hier wieder in ihren Angaben zusammentreffend — für

[1] Verglichen wird auch der Schweiß (*aṅgatoya*; vgl. *tanurasa*) mit dem Weihwasser (*abhiṣekodaka*).

[2] Vgl. *mocitabandhanastham mahotsavam* Kathās. 101, 380 (Tawney II, 385; zitiert von CHAUVIN, Bibliographie des ouvrages Arabes VI, 101, n.).

[3] Vgl. Harṣacarita 142, 20; zitiert von THOMAS, Encyclopaedia of Religion and Ethics I, 22. Siehe auch THOMAS zu Kavīndravacanasamuccaya 7 S. 168.

[4] Die auch außerhalb Indiens herrscht; s. VICTOR CHAUVIN, Bibliographie des ouvrages Arabes VI, 101. VII, 153, wo u. a. auf E. ROHDE, Der griechische Roman S. 373 verwiesen wird.

nīvi die Bedeutung ‚Gefängnis' (*kārā, kārāgṛha*). Der Kommentar zu Maṅkha 864 ist nicht erhalten. Mahendra jedoch, offenbar aus der Maṅkhaṭīkā schöpfend, gibt zu Anekārthasaṃgraha II, 517 folgende Āryāstrophe als Beleg für *nīvi* ‚Gefängnis':

bahuguṇaśataparicayinī mohakarī lolaśṛṅkhalākalitā |
kāmosyāṃ pratibaddho nīvī hy eṣā kim āścaryam ||

‚Sie ist bekannt mit vielen hundert Tugenden (mit Stricken reichlich versehen), sie bewirkt Betörung, sie trägt bewegliche Ketten (Fesseln); auf sie ist die Liebe gerichtet (ist in ihr festgebunden); führwahr, sie (die Geliebte) ist ein Gefängnis; was Wunder!'

Das ist es, was ich zur Zeit über die Bedeutungen von *nīvi* zu sagen habe. Nur noch eine Bemerkung allgemeiner Natur. Wir haben gesehn, daß es kaschmirische Autoren sind, die *nīvi* in der Bedeutung ‚Bürge, Geisel; ein Gefangener' gebrauchen. Wir können auch sonst die Beobachtung machen, daß gewisse Wörter bei den Kaschmirern mit Bedeutungen erscheinen, die außerhalb der kaschmirischen Literatur nie oder nur höchst selten anzutreffen sind. Ich gebe drei, bereits früher von mir behandelte Beispiele. Der Lexikograph Maṅkha, ein Kaschmirer, lehrt in seinem Kośa, daß *kuntala* ‚Becher' bedeuten kann. Belege für diese ungewöhnliche Bedeutung finden sich in Maṅkhas eigenem Kāvya, dem Śrīkaṇṭhacarita (elf Stellen). Ein anderer Beleg, ohne Zweifel aus einem kaschmirischen Kāvya stammend, bei Mahendrasūri zum Anekārthasaṃgraha (s. die Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa S. 14f.). Ferner überliefert Maṅkha für *vidarbha* die Bedeutung ‚das Innere', und in dieser Bedeutung gebraucht der oben erwähnte Ratnākara das Wort (s. Epilegomena S. 25). Interessanter noch ist *nāsīra* ‚Kampfer'. Dieses bei Böhtlingk nur schwach belegte Wort bedeutet für gewöhnlich ‚Vordermann, Vorhut' und wird in dieser Bedeutung von Bāṇa, Bhavabhūti, Maṅkha, Murāri, Rudraṭa, Śrīharṣa und anderen, übrigens auch auf Inschriften, gebraucht. Aber im Maṅkhakośa 765

karpūre puṃsi nāsīro bhaved agrasare triṣu

wird auch die Bedeutung ‚Kampfer' gelehrt, eine Bedeutung, die bei kaschmirischen Autoren, wie Jagaddhara, Maṅkha und Śambhu[1] tatsächlich vorkommt (Epilegomena zur Ausgabe des Maṅkhakośa S. 25).

In Bāṇas Harṣacarita findet sich *nāsīra* einmal vor; S. 173, 9 ed. Calc. (1876) = 229, 15 ed. Bomb. (1892). Das Wort bedeutet hier, nach (KERN in) BÖHTLINGKS kürzerem Wörterbuch ‚wohl Vorhut'. Der Kommentator Śaṃkara dagegen erklärt *nāsīra* mit *karpūra*, indem er hinzufügt, daß einige *nāsīra* in der Bedeutung *agresara* fassen (s. THOMAS, Journal of the R. Asiatic Society 1899, 513). Der Umstand, daß Śaṃkara *nāsīra* mit ‚Kampfer' erklärt, beweist meines Erachtens, daß er ein Kaschmirer war. Als einen solchen hat er sich, wie ich glaube, auch sonst verraten; so z. B. wenn er *vitāna* ‚Baldachin' mit *raktaka* (? *karaka*), oder wenn er *kaṭa* ‚Matte' mit *kunāla* erklärt (Epilegomena zur Ausgabe des Maṅkhakośa S. 34. 45).

Ich möchte hier noch ein seltenes, bisher kaum beachtetes Wort besprechen, das, ebenso wie *nīvi*, von dem Kaschmirer Kalhaṇa in der Bedeutung ‚Bürge, Geisel' gebraucht wird.

Exkurs: Sanskrit *avakalya*, Prākrit *olla* ‚Bürge, Geisel'.

In der Rājataraṃgiṇī VII, 1487 ed. STEIN lesen wir:

Rājāvakalyayoḥ[2] *patnyau bāle Salhaṇaralhayoḥ* |
snuṣe Mallasyāsamatī Sahajā cāgnisād gate ||

STEIN übersetzt: ‚*Āsamatī* and *Sahajā*, *Malla's* daughters-in-law, who were the wives of *Salhaṇa* and *Ralha*, and the daughters of *Rāja* and *Avakalya*, [respectively], also burned themselves.'

HULTZSCH, Indian Antiquary 40, 102 hat richtig gesehen, daß *avakalya* kein Nomen proprium, sondern ein Appellativum[3] ist. Er

---

[1] Anyoktimuktālatā 43; Rājendrakarṇapūra 39 (= Subhāṣitāvali 2619). An letzterer Stelle erklären die Herausgeber der Kāvyamālā *nāsīra* mit *senāmukha* siehe Kāvyamālā I, Teil I, S. 28.

[2] *avakalpa* statt *avakalya* ed. Calc. (VII, 1500); auch in Durgāprasāds Ausgabe steht *avakalpa*.

[3] TROYER übersetzt (als wenn *rājakalpayoḥ* im Text stünde?): ‚de ces deux princes presque égaux au roi'.

schreibt: ,*avakalya* seems to mean the same as *nīvi*, „a hostage“; compare vii, 1473.‘ — Man streiche die beiden Eigennamen *Avakalya* und *Rāja* in dem Index zu Steins Übersetzung der Rājataraṃgiṇī (Bd. ii. S. 498. 534).

Allein Hultzsch ist nicht der erste, der das Wort *avakalya* ans Licht gezogen und richtig erklärt hat. Das Wort findet sich noch ein zweites Mal in der Rājataraṃgiṇī (viii, 2605); und für diese Stelle hat bereits Stein in seiner Übersetzung (ii, S. 205) die Bedeutung von *avakalya* festgestellt. Die Stelle lautet:

deyaviśrāṇanānīkotthānādipaṇasiddhaye |
bhrātṛvyam anayad Dhanyaḥ Kalyāṇam avakalyatām[1] ||

Stein übersetzt: ,*Dhanya* then made his brother's son *Kalyāṇa* the surety for the execution of the compact regarding the surrender of those who were to be given up, the withdrawal of the army, and the rest‘ und bemerkt in einer Fußnote: ,The word *avakalya*, found only here, seems from the context to have the meaning of *madhyastha*[2] or *sākṣin*, ,surety‘.

Ich glaube das Wort *avakalya* ,Bürge, Geisel‘ noch an einer dritten Stelle nachweisen zu können.

Böhtlingk verzeichnet (nach Cappeller) im kürzeren Wörterbuch ein sonst, wies scheint, gar nicht vorkommendes Wort *avakalpa* ,das Machen zu, Erklären für‘ Viddh. 7, 11. Die hier zitierte Ausgabe der Viddhaśālabhañjikā ist mir nicht zugänglich. Mir liegen die folgenden Ausgaben des Dramas vor: Die Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara mit dem Kommentar des Satyavrata Sāmaśrami, Calcutta 1873; die Ausgabe von Jīvānanda Vidyāsāgara mit dem eigenen (?) Kommentar des Herausgebers, Calcutta 1883; und die Ausgabe von Ārte mit dem (unvollständigen) Kommentar des Nārāyaṇa Dīkṣita, Poona 1886. Außerdem benutze ich den Kommentar, den Sundarī und Kamalā, die Frauen des Ministers Ghanaśyāma[3], verfaßt haben

[1] *avakalpatām* ed. Calc. (viii, 2706) und ed. Durgāprasād.

[2] *madhyastha* wird von Stein mit ,surety‘ übersetzt z. B. Rājatar. iv, 323. 325. vii, 733. 761. 762. 766. 1507.

[3] Ghanaśyāma war Minister des Marāṭha-Königs Tukkoji (1729—1736).

sollen (,Sundarīkamalīya'). Eine Handschrift dieses Kommentares,[1] den ich unter dem Namen des Ghanaśyāma zitieren will, wurde mir von Herrn Prof. HULTZSCH zur Verfügung gestellt.

Die Stelle, die BÖHTLINGK für *avakalpa* zitiert, ist Viddh. I, 9, c. Die Strophe lautet vollständig in den Ausgaben von Jīvānanda:

Lāṭendraś Candravarmā narapatitilakaḥ kalpitā tena putrī
niṣputreṇaikaputraḥ kathitam api tathā mantriṇas tasya cāraiḥ |
kāmaṃ putrāvakalpacchalata iha mahārājasaṃdarśanārthaṃ
tenādyānāyitāsau nirupadhi dadhatā sādhu ṣāḍguṇyacakṣuḥ ||

Das Kompositum *putrāvakalpacchalataḥ*, auf dessen Interpretation es uns hier ankommt, wird von Ārte, Notes p. 2 mit ,By making a design possible in the case of a son', von LOUIS H. GRAY[2] in freier Weise mit

In her disguise that apeth boyhood's grace

wiedergegeben. Drei von den oben genannten Kommentatoren tragen eine im wesentlichen damit übereinstimmende Auffassung des Kompositums *putrāvakalpacchala* vor. So sagt Nārāyaṇa:

Tena mantriṇāsau tatkanyā mahārājasandarśanārtham iha rājanagare 'dyadivase putre 'vakalpate sambhavati tat putrāvakalpaṃ[3] *tādṛśaṃ ca tac chalaṃ ca tasmāt | lyablope pañcamī | tat kṛtvety arthaḥ | ānāyitā dūtadvāreti śeṣaḥ | yāvad asmadīyaṃ vārṣikaṃ karādikaṃ na dīyate tāvad bhavatputro 'smatsevāyāṃ tiṣṭhatu prasthāpite ca kare so 'smābhiḥ prasthāpanīya iti chalaṃ putrāvakalpaṃ | asya ca vyavahārasya Mahārāṣṭrabhāṣāyāṃ*[4] *,ol' ity eva vyapa-*

---

[1] Vgl. HULTZSCH, Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India; No. III, p. IX—XI.

[2] In seiner Übersetzung der Viddhaśālabhañjikā (Journal of the American Oriental Society, vol. XXVII, 1906) p. 11.

[3] Ghanaśyāma: *putra ity avakalpaḥ kalpanā saiva chalaṃ vyājaḥ | tasmāc chalataḥ | Candravarmaṇaḥ putra ity eva yathā kalpanā kṛtā tathaiva vyājād iti bhāvaḥ | avakalpas tu kalpanety Amaraśeṣaḥ ||* Satyavrata Sāmaśrami: *putre avakalpite sambhavati tādṛśaṃ yac chalam ity arthaḥ | tac ca ,yāvat karādikaṃ mahyaṃ pradātuṃ tvaṃ na śaknoṣi, tāvat tvatputra eṣo 'smatsamīpe tiṣṭhatu' ity ākārakam ||*

[4] Auch Satyavrata Sāmaśrami und Jīvānanda Vidyāsāgara verweisen au Marāṭhī *ol* (,a hostage'; MOLESWORTH). Vgl. Hind. *ol* ,personal bail or security,

deśaḥ | ata evāgrasthale ollāgadassety[1] *ādinā Mṛgāṅkavarmatvena vyavahriyamāṇāyā Mṛgāṅkāvalyā nirdeśaḥ* ||

Nārāyaṇa und Satyavrata Sāmaśrami stellen also *avakalpa* zu *avakalpate* = *saṃbhavati* ,es ist möglich, es läßt sich erklären'; daher stammt Ārtes Übersetzung von *putrāvakalpacchalam* mit ,a design possible in the case of a son'. Ghanaśyāma weiß sogar eine Stelle aus dem Amaraśeṣa anzuführen, worin *avakalpa* = *kalpanā* gesetzt wird. Mit dem Amaraśeṣa (,Supplement zum Amarakośa') könnte der Trikāṇḍaśeṣa gemeint sein; hier aber kommt *avakalpa*, meines Wissens, nicht vor. Ich lege auf Ghanaśyāmas Zitat, auch wenn es wirklich echt wäre, gar kein Gewicht, sondern möchte vielmehr eine andre Erklärung von *avakalpa* vorschlagen.

Die Sragdharāstrophe Viddh. I, 9, die dem Haradāsa, einem Schüler des Ministers Bhāgurāyaṇa, in den Mund gelegt wird, ist als Einleitungsstrophe[2] zu dem ganzen Drama zu betrachten; sie enthält den ,Keim' (*bīja*) des Dramas[3]. Rājaśekhara sagt uns hier, daß Mṛgāṅkāvalī vom Candravarman für seinen Sohn (und Erben) ausgegeben wurde (*kalpitā*; = *pracāritā, lokamadhye prakāśitā* bei den Kommentatoren); daß Bhāgurāyaṇa davon Kenntnis erlangte; und daß Mṛgāṅkāvalī an den Hof des Vidyādharamalla gebracht wurde. Wir dürfen erwarten, daß uns der Dichter auch hat sagen wollen, unter welchem Vorwand oder in welcher Eigenschaft der angebliche Sohn an den Hof des Königs kam. Nun deuten uns die Kommentatoren an, daß der Sohn als Bürge für den Tribut dienen sollte, den der Vater, Candravarman, dem Vidyādharamalla schuldig war. Auch Rājaśekhara selbst sagt es später deutlich genug, indem er den angeblichen Sohn (Mṛgāṅkavarman) als *ollāgada* bezeichnet.[4]

---

surety; pledge; pawn; hostage' (Platts, der, der Bedeutung nach, Skr. *pratibhū* vergleicht).

[1] Viddhaśālabhañjikā p. 47, 6. 113, 1 ed. Arte. Über den Ausdruck *ollāgada* spreche ich weiter unten.

[2] Die Strophe wird mit *tathā hi* eingeleitet; dazu Ghanaśyāma: *tathā hīty upakramamāṇaḥ, ekena padyena kathāmūlasaṃdarbhaṃ kroḍīkaroti Lāṭeti* |

[3] Vgl. Viddh. 11, 3 *atrāsti kiṃcana bījaṃ tac ca kāryasiddhāv āvirbhaviṣyati.* Gray S. 12 übersetzt *bīja* mit ,key note' und verweist auf Lévi, Le théâtre Indien p. 34.

[4] The hostage idea seems to have been original with Rājaśekhara (Gray l. c., p. 4).

Was liegt näher als die Annahme, daß *avakalpa* ‚Bürge, Geisel‘ bedeutet? Dies scheint auch Jīvānanda anzunehmen; sei es, daß er seine eigne Weisheit vorträgt, sei es, daß er einem älteren Kommentare folgt. Seine Erklärung lautet:

putrāvakalpacchalataḥ | *putra eva avakalpaḥ pratibhūsvarūpaḥ ‚yāvat tvaṃ mahyaṃ samyak rājasvādikaṃ* (lies: *rājakarādikaṃ*) *dātuṃ na śaknoṣi tāvat te putro 'yaṃ matsamīpe tiṣṭhatu‘ ity evaṃrūpaḥ, Mahārāṣṭreṣu adyāpi eṣa rājavyavahāraḥ ‚ol‘ iti vyavadiśyate* | *sa eva chalaṃ tasmāt tādṛśaṃ chalam āśrityety arthaḥ* ||

Ich fasse demgemäß *putrāvakalpa* ebenso auf wie *rājaputrādibandhaka* (Glosse zu *paripaṇa*) bei Kṣīrasvāmin und übersetze: ‚der Sohn als Bürge, der Sohn der als Bürge oder Geisel dient‘. Ist aber *avakalpa* wirklich ein Synonym von *pratibhū*, so kann die Schreibung des Wortes[1] nicht richtig sein. Man wird *avakalya* für *avakalpa* einsetzen müssen, d. h. die in den Śāradā-Handschriften der Rājataraṃgiṇī überlieferte Form. Nur die Śāradā-Handschriften unterscheiden die Gruppen *lp* und *ly* deutlich: in den Nāgarī-Handschriften sind Verwechslungen von Wörtern wie *kalpa, kalya,* ferner auch von Wörtern wie *spanda, syanda*; *puṣpa, puṣya* ganz gewöhnlich. Ich erinnere an das Wort *kalyapāla*[2] ‚Schenkwirt‘, das noch immer in den Formen *kalpapāla* oder gar *kanyāpāla* (!) unsre Sanskritwörterbücher verunziert. Nach dem Ausweis der Śāradā-Handschriften ist *kalyapāla* die allein richtige Form. Man vergleiche meine ausführlichen Bemerkungen über das Wort[3] in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1885, 372f. und STEIN zur Rājataraṃgiṇī IV, 677 (wo mit Recht auf den Maṅkhakośa s. v. *kalya* verwiesen wird). Ich erinnere auch an die Verwechselungen von *puṣpa* und *puṣya*

[1] Die Schreibung *avakalpa* für *avakalya*, und die Erklärung des Wortes mit *kalpanā*, ist vielleicht eingetreten unter dem Einfluß von *kalpitā* Viddh. I, 9, a.

[2] Oder *kalyāpāla*; denn *kalyā* soll, ebenso wie *kalyā* ‚berauschendes Getränk‘ bedeuten. Kṣīrasvāmin zu Amara III, 3, 160: *kalyā kādambinī* (lies: *kādambarī*. OKAS Ausgabe von Kṣīrasvāmins Kommentar ist leider nicht immer zuverlässig).

[3] Ich gebe noch folgende Belege: *kalyāpāla* Vaijayantī 139, 88; *kallavāla* Mahāvyutpatti 186, 109; *kalpapāla, kalpapālī* (!) Samayamātṛkā VII, 34. II, 88; *kallapāla* Epigraphia Indica I, 175, 19.

(Puṣpamitra, Puṣyamitra); an das Wort *puṣparāga* ‚Topas', dessen richtige Form nach Pischel zur Sahṛdayalīlā S. 102 f. *puṣyarāga* lautet.[1] Auch der Kommentar zu *puṣya* Maṅkha 607 tritt für *puṣyarāga* ein. Es wird dort bemerkt, daß einige *puṣya* in der Bedeutung ‚ein best. Edelstein' für *puṣyarāga* gebrauchen (*Bhīmasene Bhīmavat*).

Mit dem Worte *avakalya*, das Kalhaṇa ganz sicher und Rājaśekhara höchst wahrscheinlich gebraucht hat, ist der Bedeutung nach ohne Zweifel identisch das von den Kommentatoren zu Viddh. I, 9 angezogne Marāṭhīwort *ol*. Dazu gesellt sich Prākr. *olla* (v. l. *ola*) 'Bürgschaft, Bürge, Geisel', ein Wort, das von Rājaśekhara[2] zwei- oder dreimal in dem Kompositum *ollāgada* gebraucht und von Gray mit ‚hostage' oder ‚captive' übersetzt wird. Siehe Viddh. 30, 4 (Varianten: *uccahaṇāgada, uvvahaṇāgada, ahiṇaāgada*). 47, 6. 113, 1 ed. Ārte. An der ersten Stelle glossiert Nārāyaṇa *ola* mit *karādidānaparyantaṃ tadbandhakatvena sthāpito manuṣyaḥ;* an der zweiten und dritten Stelle erklärt er *ollāgadassa* mit *ollaṃ bandhakatvaṃ tenāgatasya*[3] und *olarūpeṇa bandhakatvenāgatasya*. Jīvānanda liest an der ersten Stelle *ahiṇaāgada* statt *ollāgada* und übersetzt jenes mit *abhinavāgata*; an der zweiten und dritten Stelle erklärt er *olla* mit ‚Name eines Landes'.

Prākṛt *olla* (*ulla*) bedeutet für gewöhnlich ‚feucht' (Pischel § 111). Mit der Bedeutung, in der Rājaśekhara das Wort an den

---

[1] Vgl. auch L. Finot, Les lapidaires Indiens p. XLV[4].

[2] Über seltenere Prākṛtwörter, namentlich auch Marāṭhīzismen bei Rājaśekhara spricht Lanman in seiner und Konows Ausgabe der Karpūramañjarī (1901) S. 201 f.; vgl. auch Apte in seiner Monographie über Rājaśekhara (Poona 1886) S. 44 f. Wenn Apte S. 30 unter den Sanskritwörtern, die Rājaśekhara in der Viddhaśālabhañjikā mit ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht, auch *vakra* ‚jest' erwähnt, so meint er wohl das Prākṛtwort *bakkara* (vgl. meine Beiträge zur ind Lexikographie S. 66), das die Kommentatoren allerdings teils mit *vakra* (*vakrokti, kauṭilya*), teils aber auch, und zwar richtig, mit *upahāsa* (*parihāsa*) wiedergeben. Siehe Viddh. 81, 9. 86, 8. 87, 1. 121, 12. 122, 1.

[3] So auch Satyavrata Sāmaśrami an der zweiten Stelle (= S. 35, 14 ed. Calc. 1873).

angeführten Stellen gebraucht, scheint *olla* auch vorzuliegen im Prākṛtapiṅgalasūtra ɪ, 147 S. 249, 6 ed. Calc. (1902):

digamaga ṇaha aṃdhāra āṇu Khurasāṇaka ollā

= ed. Bomb. (1894) S. 71, wo *ullā* im Text steht und wo die Zeile — sicherlich nicht ganz richtig — mit

dṛṅmārge nabhasy andhakāra ānītaḥ Khurāsānasyaulaḥ

übersetzt wird. Die Kommentatoren tragen verschiedene Erklärungen von *olla* vor; Lakṣmīnātha: *olo daṇḍaḥ*; Viśvanātha Pañcānana: *ollaśabdaḥ pativācakaḥ;* Vaṃśīdhara: *ollā daṇḍapratinidhibhūtāḥ puruṣāḥ.* Sicher ist, daß *olla* an der angeführten Stelle nicht ‚feucht' bedeuten kann.

Über die Herkunft der Wörter *avakalya* und *olla* vermag ich nichts zu sagen. Vielleicht ist *avakalya* als eine künstliche Rückbildung aus *olla* zu betrachten, und es wäre schließlich für die besprochenen Wörter die folgende Entwickelungsreihe anzunehmen: Neuindisch *ol* > Prākṛt *olla* > Sanskrit *avakalya.*

Halle a. d. S.

Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak.

Aus dem Armenischen übersetzt

von

P. Aristaces Vardanian,
Mechitharist in Wien.

Vorbemerkung.

Die Lehre des Nestorios hatte in Armenien keine Wurzeln gefaßt, schon anfangs erklärten sich die armenischen Bischöfe entschieden gegen sie. Als dann Rabula von Edessa im Bunde mit Akakios von Melitene die Bischöfe vor der Verbreitung der auch ins Armenische übersetzten Schriften des Diodor von Tarsos und des Theodor von Mopsuestia warnte, die kilikischen Bischöfe dagegen diese als richtig in Schutz nahmen, so miserunt (episcopi) *duos presbyteros Leontium et Aberium* ad *Proclum* constantinopolitanum episcopum; scire volentes utrum doctrina Theodori an *Rabulae* et *Acacii* vera esse probaretur;[1] darauf erließ nun Proklos seinen berühmten Brief πρὸς Ἀρμενίους περὶ πίστεως, der uns in drei Sprachen erhalten geblieben ist, und zwar griechisch bei Mansi,[2] syrisch in der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor[3] und armenisch im

[1] Liberatus, *Breviarium causae Nest. et Eutychianorum* bei Migne, *P. lat.* 68, S. 990.

[2] *Sacrorum Conciliorum nova et amplexima collectio*, editio novissima, v (1761), 421—438: Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου Κονσταντινουπόλεως πρὸς Ἀρμενίους περὶ πίστεως, vgl. noch Remy, *Un nouveau manuscrit d'une lettre de Proclus de Constantinople*, in der *Revue de l'instruction publique en Belgique*, lv (1912), S. 161—170.

[3] Herausgegeben in Lands *Anecdota syriaca*, iii, S. 103—115, incip. ܦܠܓܐ ܕܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܡܠ ܗܘ ܐܝܟܢܐ ܕܦܪܘܩܠܘܣ ܐܡܪ ܡܠܦܢܐ ܕܡܠܟܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. ܕܠܘܬ ܐܪܡܢܝܐ ܗܘ

Buche der Briefe.[1] — Daß Rabula[2] einen Ermahnungsbrief an die Armenier gerichtet hat, darüber berichten die armenischen Quellen sonst nichts, der edessenische Bischof tritt daselbst nur als ein eifriger Förderer der Erfindung des armenischen Alphabets hervor, indem er Maštʿocʿ samt den Knaben *բազում մեծարանս ցուցեալ* empfängt.[3] Unter dem Namen Akakios dagegen existieren noch zwei nicht uninteressante Briefe, in einer aus dem 5. Jahrhundert stammenden klassischen Übersetzung, deren einer ‚an den heiligen Sahak, Patriarchen der Armenier' (= *Թուղթ Ակակայ եպիսկոպոսի Մելիտինեցւոյ առ սուրբ Սահակ Հայոց հայրապետ*), und der andere ‚an die Armenier' (= *Թուղթ Ակակայ եպիսկոպոսի ի Հայս*)[4] gerichtet ist. Beide sind im Originale nicht mehr zu finden. Diese Briefe nebst Sahaks Antwort (= *Պատասխանի տեառն Սահակայ թղթոյն Ակակայ*)[5] werde ich demnächst in

---

[illegible] Englisch von HAMILTON und BROOKS, *The syriac Chronicle as that of Zachariah of Melytene,* London, 1899, und deutsch von AHRENS und KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899. ‚La version syriaque du compilateur est très libre; c'est une adoptation et non une traduction du texte grec,' KUGENER, *La compilation historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur, Revue de l'Orient chrétien,* v (1900), p. 213.

[1] *Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս,* 1901, S. 1—8.

[2] Über sein Leben vgl. WRIGHT, *A short history of syriac literature,* London, 1894, p. 47—49.

[3] KORIUN, *Պատմութիւն վարուց եւ մահուան սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի,* Venedig, 1894, S. 18 (deutsch von WELTE, *Goriuns Lebensbeschreibung des hl. Mesrop; Anzeige der 25jährigen Regierung des Königs Wilhelm*, Tübingen, 1841): *Ընդ դէպ* (so NORAYR, *Կորիւն վարդապետ* etc. Tiflis, 1900, S. 75/76 im Texte dagegen *ընդդէմ*) *լինէր սուրբ եպիսկոպոսացն, որոց առաջնոյն Ռաբիլաս* (= ܪܒܘ so MARQUART, *Über das arm. Alphabet in Verbindung mit der Biographie des hl. Mašťoc' in Handes Amsorya*, 1912, S. 749) *անուն և երկրորդին Ակակիոս հանդերձ կղերականաւքն և իշխանաւքն քաղաքին պատահել* (im Texte *պատահեալ*). *և բազում մեծարանս ցուցեալ հասելոցն, ընդունէին հոգաբարձութեամբ ըստ Քրիստոսի անուանելոցն կարգի,* vgl. MARQUART, ebenda, 1912, S. 47; auch Ps. MOSES berichtet: *Յայնժամ Մեսրոպայ աւգնականութիւն ի Ռաբիլայէ եպիսկոպոսէ գտեալ,* *Geschichte,* L. III, c. 53.

[4] *Գիրք Թղթոց,* S. 14—15, 19—21.

[5] Ebd., S. 16—18, eigentl. eine Verkürzung der Antwort aus dem Proklos-Brief.

deutscher Übersetzung der Öffentlichkeit vorlegen. Was die *duos presbyteros* betrifft, von denen der eine bei Liberatus *Leontius* und der andere *Aberios* heißt, so ist gewiß der erstere kein anderer als der wohlbekannte *Ղևոնդ երէց*[1]; hingegen kommt der Name *Aberios* in der ganzen armenischen Literatur nicht vor; Çamçian[2] will ihn mit dem ‚Übersetzer‘ *Աբրահամ* (= Abraham) identifizieren[3]. Der Umstand aber, daß, um ‚die Frage der geistlichen Bedürfnisse‘ (= [*զ*]*հոգևոր պիտոյից զխնդիրն*) zu Ende zu führen, *Koriun* in Gemeinschaft mit Leontius nach Konstantinopel hingeschickt wird,[4] sollte doch ein Fingerzeig sein, in *Aberius* den *Koriun* selbst zu suchen.

Diese zwei Priester, die dem Proklos die Libellen[5] der armenischen Bischöfe überreicht hatten, (*զ*)*հոգևոր պիտոյից զխնդիրն վճարէին. որոց* (im Text *որոյ*) *յետ այնորիկ հաստատուն աւրինակաւք աստուածատուր գրոցն և բազում շնորհագիր հարց յետ այնր աւանդութեամբք և Նիկիական և եփեսոսական կանոնաւք գային երևելով աշխարհին Հայոց և առաջի դնէին հարցն զբերեալ կտակարանսն եկեղեցւոյ սրբոյ.*[6] Unter diesen mitgebrachten Bibelhandschriften, Canones und exegetischen Hilfsmitteln befand sich, wie die nationale Geschichte annimmt[7], auch der Proklos-Brief, der mit seinen ‚Strahlen die

---

[1] Vgl. Koriun, *Ղևոնդիոս*, S. 27, *Ղևոնդէս*, S. 33, P'arpeci, *Պատմութիւն Հայոց*, Tiflis, 1904, Namensverzeichnis, S. 208 und Eliše, *Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին*, Venedig, 1859, passim.

[2] *Պատմութիւն Հայոց*, III, S. 521.

[3] Vgl. *Փարպեցի*, S. 94, 105, 106, *Եղիշէ*, S. 146, 148 ff., *Թ. Արծրունի*, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց*, St. Petersburg, 1887, S. 69—70, s. noch Alishan, *Հայապատում*, I, S. 95—98 und Norayr, *Կորիւն վարդապետ*, S. 472 bis 476.

[4] Koriun, S. 33.

[5] Liberatus, *Breviarium* bei Migne, P. lat. 68, S. 990.

[6] Koriun, S. 33, vgl. noch Ps. Koriun, übersetzt bei Langlois, *Collection des historiens arméniens*, II, p. 12: Puis, s'étant munis de copies authentiques des Saintes-Écritures, *des écrits dictés par la grâce divine des patriarches*, et des canons des saints conciles de Nicée et d'Éphèse, ils retournèrent dans le pays d'Arménie, etc.

[7] Ps. Moses, *Geschichte*, III, c. 61, *Ղարադաշեան*, *Քննական պատմութիւն Հայոց*, IV, S. 44.

Schwachheit der Bischöfe kräftigen' sollte. ,Die Einfalt der Ungewißheit' war beim Erscheinen des Tomos ,aufgeklärt' und die Bischöfe hatten wohl beschlossen, nicht nur ,die neuerfundene Häresie', die von Unkraut durchwucherte Lehre nämlich, nie und nimmer zu bekennen, sondern überall, wo es Wohnungen gibt, sollten sie bei großer Strafe den Befehl erteilen, ,nie solchen Barbaren Gehör zu schenken und niemals die Lehre der vergänglichen und von Irrtümern befangenen Häresie anzunehmen', *զի մի ի լուսաւոր վարդապետութիւնն ծուխ ինչ սատանայական յարիցի* (im Texte *յարիցէ*) = damit sich nicht der leuchtenden Lehre ein satanischer Rauch nähere[1]. Die Resultate der Beschlüsse — nebst einem Glaubensbekenntnisse, das vielleicht dazu dienen sollte, den armenischen Patriarchen mit dessen Klerus als wahren Anhänger des ephesinischen Konzils zu demonstrieren — tat nun Sahak in einem herrlichen Dankschreiben an Proklos, das ebenfalls im armenischen Buche der Briefe aufbewahrt worden ist, kund: *Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի երանել(ւ)ոյ ի Սահակայ և ի Մաշթոցէ սուրբ վարդապետացն Հայոց։*[2]

Was TER-MIKELIAN in bezug auf die Unechtheit dieses klassischen Briefes — weil Sahak darin als Feind der Wissenschaft erscheint und die Spuren der Briefe nur bis zum zehnten Jahrhundert zurückverfolgt werden können — in seinem schon antiquierten Werke: ,Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen' (Leipzig, 1892, S. 33) meint, ist rein aus der Luft gegriffen; die Echtheit des Schreibens kann im vorhinein bereits als gesichert vorausgesetzt werden, denn ,Sahak ist tatsächlich nicht als Feind der eigentlichen Wissenschaft gekennzeichnet, sondern nur als Feind jener die Grenzen des Geheimnisvollen in der Offenbarung überschreitenden Gnosis, die zuletzt zur Auflösung des Glaubens führt. Der Mangel an Spuren dieser an griechische Adressaten abgesandten Briefe ist nicht unverständlich, sie tragen an sich selbst Kriterien, welche in

---

[1] KORIUN, S. 41.

[2] *Գիրք թղթոց*, S. 9—13, früher in der Kollektion *Սոփերք հայկականք*, x, S. 137—149.

die Zeit Sahaks weisen'[1]. Näher auf die Echtheit einzugehen, dürfte unnötig sein.

Die schon bekannten weitläufigen und monophysitisch bearbeiteten Abweichungen sowie der durch einen anderen ersetzte Eingang des syrischen Proklos-Tomos bei Zacharias interessieren uns hier nicht besonders. Die armenische Version dagegen, die leider bis heute, wie es scheint, ganz außer acht gelassen wurde, verdient wohl eine eingehendere Behandlung. Der aus dem Codex 13 der Antonianer zu Konstantinopel[2] abgeschriebene Text des armenischen Tomos erschien zuerst im Jahre 1890 in der Zeitschrift *Patker*[3], dann im Jahre 1901 in der Sammlung der Briefe[4]. Der charakteristische Eingang des einst nur dem Anfange nach bekannten Briefes hatte Zarbhanalian Anlaß gegeben, die armenische Übersetzung des Briefes als verloren gegangen anzunehmen und schließlich einen zweiten, im griechischen Texte nicht mehr vorhandenen Tomos des konstantinopolitanischen Patriarchen an Sahak und Mašt'oc' zu erdichten[5]. Nach der Herausgabe des ganzen Briefes aber sind wir in der Lage, behaupten zu können, daß der Tomos Procli auch in armenischer Fassung, und zwar in klassischer Form überliefert ist, obwohl mit einem umgearbeiteten und sehr verkürzten Eingang und mit einem Schluß anderer Färbung, wie uns die folgende Übersetzung zeigen soll.

---

[1] S. Weber, *Die katholische Kirche in Armenien,* Freiburg im Br., 1903, S. 495, Anmerk. 1.

[2] Über die Beschaffenheit dieser Hs. vgl. Kuleserian in *Բիւզանդիոն*, 1911, Nr. 1384.

[3] *Պատկեր*, I, S. 219—222 und 271—276.

[4] In der Etschmiadzin-Bibliothek hat man zwei Kopien des *Գիրք Թղթոց* entdeckt, welche die Numerierung 58 und 100 tragen, *Ararat*, 1902, S. 560—563. Eine Kopie aus dem Codex der Antonianer befindet sich in der Handschriftensammlung der Mechitharisten in Venedig (Nr. 55), vgl. Sargisian, *Քննադատութիւն Յ. Մանդակունւոյ և իւր երկասիրութեանց*, Venedig, 1895, S. 19 f. und *Աբրահամ Մամիկոնէից եպիսկոպոս*, S. ԺԼ und ԺՕ։

[5] *Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց, Վենետիկ*, 1889, S. 665.

Eingang des armenischen Proklos-Briefes.

Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ հայրապետ Հայոց և առ սուրբն Մաժդոց։

Երանի որ հանապազորդ լինիցին ի քաղցրահայեաց տեսիլ աստուածադէմ երեսացդ և զի՞ ասեմ հանապազ, այլ գոնեա յաւուրս կամ յամիս կամ ի տարեկանս։ Ասասցէ և իմ անձն սառնացեալ. Ո՛ առնէր զիս արժանի հասանել անկանել յոտս աւետաբանիչս և ասել. Մեղայ յերկինս և առաջի քո և չեմ արժանի եթէ անուանեցայց քո որդի, այլ համարեայ քոյով [2] բազմագութ ողորմութեամբդ իբրև զմի ի վարձականացդ։ Իսկ ուստի՞ ինձ այդ լինիցի, բայց եթէ յաղաւթից սրբոյդ, զոր մեծ պատերազմաւ միշտ ի վերայ արժանեաց և անարժանեաց [3] [ամենասուրբն] [4] Աստուծոյ հատուցանես [5]։

Իսկ վասն հաստատութեան եկեղեցեաց, զոր կարծեաց յանկարծյարոյց [6] հողմ մոլորութեան

Brief des Bischofs Proklos an den heiligen Sahak, Patriarchen der Armenier, und an den heiligen Majdocʻ.[1]

Selig, die immer beim schönen Anblick Deines gottschönen Antlitzes verbleiben, und was sage ich, immer? doch wenigstens Tage, Monate, Jahre. Es sage auch meine eiskalte Seele: Wer möchte mich würdig machen, zu Deinen Frieden verkündigenden Füßen zu kommen, niederzufallen und zu sagen: Ich habe gesündigt wider den Himmel und vor Dir, und bin nicht würdig, daß ich Dein Sohn genannt werde, sondern halte mich durch Dein langmütiges Erbarmen für einen Deiner Knechte. Und woher wird mir das geschehen? wenn nicht durch das Gebet Deiner Heiligkeit, das Du mit großem Wetteifer für die Würdigen und für die Unwürdigen zum [allerheiligen] Gott emporsendest?

Was aber die Festigkeit der Kirchen anbelangt, welche der plötzlich entstandene Wind des Irrtums zu-

[1] Hier folgt dieses Formular des Abschreibers: Աւգնեա Հոգի սուրբ տկար նորոգողիս։

[2] Cod. քոով։

[3] Cod. ի վերա արժանեաց և անարժանեաց։

[4] Das Wort ամենասուրբ (= Πανάγιος) ist nicht klassisch! vgl. VARDANIAN, *Textkritische Bemerkungen* (arm.), Wien, 1913, S. 14—16.

[5] Ist zu korrigieren մատուցանես?

[6] In Պատկեր, 1890, S. 219 յանկարծ յարոյց.

շարժել, յաղաւթից տեառն սրբութեանդ[1] դադարեաց. և ի միաբանութիւն եկին ամենայն եպիսկոպոսք Հոռոմոց ունել հաստատուն զառաջին երեքհարիւրոցն հաւատ: Եւ նզովեցին զի մի ոք[2] իշխեսցէ դնել նորածին ինչ և աւտարոտի հաւատ, այլ ի նորին վերայ[3] շինել և զնոյն ուսուցանել խոստովանել զՔրիստոս Աստուած ճշմարիտ, որդի Աստուծոյ և միածին, ծնեալ ի Հաւրէ յառաջ քան զամենայն արարածս և տէր արարիչ ամենայնի, և զնոյն բանն Աստուած ի վախճան ժամանակաց զգեցեալ մարմին, եղեալ վասն մեր մարդ առանց շրջելոյ և անկանելոյ և խախտելոյ յիւրոյ աստուածեղէն[4] ինքնութենէն և ծնեալ ի սուրբ կուսէն Աստուած, ըստ մարմնաւոր ծննդեանն մարդ կատարեալ, և կոչի և է կոյսն տիրածին և աստուածածին և կատարեալն Աստուած ասի մարդ կատարեալ, վասն զի կատարեալ անդամովք, և շնչապատեաց զիւր սուրբ մարմինն, եւ ոչ իբրև մարդ . . .[5]

sammenzustürzen drohte, so ist dieser durch das Gebet Deiner herrlichen Heiligkeit gestillt; und es vereinigten sich die sämtlichen Bischöfe der Römer, den ersten Glauben der Dreihundert festzuhalten und sie belegten mit Anathem jeden, der es wagen sollte, einen neuerdichteten und fremden Glauben vorzuschreiben, sondern (vielmehr) auf denselben zu bauen und ihn zu lehren (und) zu bekennen, daß Christus wahrer Gott sei, der Sohn Gottes, Eingeborener, gezeugt vom Vater vor allen Kreaturen und Herr, Schöpfer des Alls; und daß dasselbe Wort Gott, am Ende der Zeiten mit Fleisch bedeckt und für uns Mensch geworden ist, ohne daß er sich in seiner göttlichen Natur änderte oder eine Einbuße erlitt; und daß er geboren aus der heiligen Jungfrau, Gott, vollkommener Mensch der fleischlichen Geburt nach und daß die Jungfrau χυριοτόχος und θεοτόχος heißt und ist und daß der vollkommene Gott vollkommener Mensch genannt wird, weil er in allen Teilen seines Leibes vollkommen ist und seinen heiligen Leib belebt hat mit (vernünftiger) Seele, und nicht als Mensch . . .

---

[1] Im Cod. աղաւթից քոց տեառն etc., was sinnlos ist.

[2] Cod. որ anstatt ոք: [3] Cod. ի վերա:

[4] Im Cod. steht աստուածային (unklassisch!), ich lese աստուածեղէն, vgl. meinen Artikel: —"ային" մասնիկը դասական հայերէնի մէջ, *Handes Amsorya*, 1910, S. 242 ff.

[5] Eine Lücke?

Hier beginnt die Übereinstimmung der Texte: *եւ յայտ արասցեն հակառակորդքն և հանապազ իւրեանց բարբանջանացն զոստայնս հինցեն* (der Text hat *հանցեն*), S. 2, Z. 4 = δειχνύτωσαν οἱ φιλόνειχοι, χαὶ τότε τοὺς οἰχείους ὑφαινέτωσαν λήρους, MIGNE, *P. gr.* 65, S. 864, der syrische Text lautet: ܢܣܘܓܘܢ ܠܗ ܡ̈ܠܐ ܡܣܘܪ̈ܗܝܬܐ, LAND, *Anecdota syriaca* III, S. 108, Z. 15 (= AHRENS und KRÜGER, S. *34, Z. 4).

Schluß des armenischen Proklos-Briefes.

Եւ զայս[1] ամենայն զի գրեցաք առ ձեր սէր այդր, զի լու եղև մեզ եթէ արք ոմանք ժանդախաւսք, ցնորախաւսք անկան [ի] յաշխարհ այդր և կամին ժանդաժուտ[2] իմն գրովք, հակառակութեամբ, ստաբան ստախորհուրդ[3] գիտութեամբ խոտորել զպարզամտութիւն, զանպաճոյճ, զանմեքենայ[4], զուղղափառ գեղն հաւատոյն։ Բայց ես զերանել(ւ)ոյն Պաւղոսի զառաքելոյն դարձեալ ասեմ ձեզ. Զգոյշ լինիջիք գուցէ իցէ ոք, որ զձեզ կապուտ կողոպուտ թողուցու ճարտարմտութեան բանիւք և ընդունայն խաբէութեամբ վարդապետութեան ընդունայնախորհրդն[5] մարդկան և ոչ ըստ վարդապետութեանն Քրիստոսի. զի հիմն սրբութեան հաւատոյ այլ ինչ ոք ոչ կարէ դնել քան զայն որ եդեալն է, այսինքն

Dieses alles haben wir an Eure Liebe geschrieben, weil wir gehört hatten, daß einige übelredende, fantasierende Männer in Eure Provinz gekommen sind und mit schlechten Schriften, Gegenbehauptungen, lügnerischem und trügerischem Wissen dem Glauben die Einfachheit und die schmucklose, einfache und orthodoxe Schönheit rauben wollen. Aber ich wiederhole Euch (das Wort) des seligen Paulos: Sehet zu, daß Euch niemand beraube durch sophistische Worte und eitlen Trug der Lehre von eitel-, und nicht nach der Lehre Christi gesinnten Männern; denn ein anderes Fundament der Heiligkeit des Glaubens kann niemand legen außer dem, welches gelegt ist, das

[1] Cod. *զի այս։*

[2] Cod. *ժանդաժող։*

[3] Cod. *ստախորհուրդ։*

[4] Cod. *զանմեքենա* = ἀμήχανος.

[5] Cod. *ընդունայն խորհուրդն։*

է Յիսուս Քրիստոս։ Արդ կացէք հաստատուն ի մի հոգի և ի մի անձն նահատակակիցք եղեալ հաւատովք աւետարանին, և մի՛ խռովեցեալք ընդդոստանիցէք մի՛ յիմիք ի չարեաց թշնամւոյն և մի՛ ի նզովս և ի կորուստ մատնիցիք ընդ Նեստորայ և ընդ Թէոդորեայ, որ վարդապետն լեալ էր նորա և որ զչար բոյսն երևեցոյց՝ [և] զչարաբան նորաձայնս[1], որ անցուցին զանցուցին քան ուրացութիւն հրէութեան և քան հերեսիութիւն առաջին արիանոսացն[2] և այլոցն, որ խոտորեցան ի փառացն սրբութենէ և յուղղոյն հաւատոց (և) նզովեցան նոքա յամենայն ժողովրդոց և այրեցան որ վասն խորհրդոց գիրք էին նոցա յանդիման ամենայն ժողովրդոյ։ Յորմէ և դուք պահեսջիք զանձինս և զնոյն գործ գործեսջիք, զոր սուրբ ժողովք եպիսկոպոսացն գործեցին, և մի՛ ոք զառժամանակեայ ամօթն ամօթ անձին համարեալ զյաւիտենանից ամօթն ժառանգեսցէ և ընդ նոսա դատապարտեալ ի դժոխս կործանեսցի[3] . . .։ Ողջ լերուք ի տէր

ist Jesus Christus. Stehet also fest in einem Geiste und in einer Seele und kämpfet für den Glauben des Evangeliums mit, und laßt Euch durch nichts von der Bosheit des Widersachers erschüttern, damit Ihr nicht mit dem Banne belegt werdet und zugrunde gehet mit Nestorios und Theodoros, seinem Lehrer, der das böse Unkraut, die verkehrte Häresie, hervorbrachte, die den Abfall der Juden und die ersten Arianer übertrifft und dazu noch die andern, die von der Heiligkeit der Glorie und vom wahren Glauben abfielen und von allen Völkern mit dem Banne belegt wurden und deren boshafte Schriften von allen Völkern durch Feuer vernichtet wurden. Hütet euch also vor solchen (Häretikern), und unternehmet das, was die heiligen Synoden der Bischöfe unternahmen, damit niemand (von Euch) der zeitlichen Schande wegen sich schämend, die ewige Schande sich zum Erbe nehme und mit jenen

[1] Im Texte steht չարաբան՝ նորաձայն, was sinnlos ist.

[2] Nach dem Worte արիանոսացն (= Arianer) stehen im Texte zwei entstellte Wörter: թեանցն (Մաթեանց = Matthäer?) und մարեթոնեաց (Մարաթոնեանց = Marathonianer?), die aber meines Erachtens später eingedrungen sind, vgl. զԱրայ (l. զԱրեայ) Մաթեայ, Մարաթոնեայ, S. 5, die gesperrt gedruckten Wörter haben im griechischen Tomos keine Parallelstelle.

[3] Die Fortsetzung wie im Griechischen: ἃς παρελάβετε τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν ἐκθεμένων, καὶ τῶν περὶ τὸν ἅγιον καὶ μακάριον Βασίλειον καὶ Γρηγόριον, καὶ τῶν λοιπῶν τῶν αὐτοῖς ὁμοφρόνων, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, Mansi, ibid. S. 437.

և շնորհեալ լիջիք մեզ, աստուածասէր եղբարք[1]։	verurteilt, in die Hölle geworfen werde. Lebet wohl im Herrn und seid begrüßt von Uns, gottliebende Brüder.

Auffällige Eigentümlichkeiten bietet uns sonst der armenische Text nicht, er schließt sich enge an sein Original an und gibt es beinahe wörtlich wieder. Die Abschreiber aber sind mit dem Texte nicht immer fertig geworden und haben daher unzählige auffallende Fehler begangen, die noch der Korrektur harren. Hier werde ich noch einige wichtige Verbesserungen vorschlagen, z. B. S. 2 զարմացեալ եմ ընդ պակասամտութիւնն որ նոր նոր ճանապարհս խոտորս ձեւեն, es ist zu korrigieren ընդ պակասամտութիւն նոցա, որ նոր ճանապարհս խոտորս ձեւեն = τῶν καινὰς ὁδοὺς ἀνατεμνόντων, also wie bei Dionysius Exiguus[2], der Text dagegen gibt κενὰς ὁδοὺς (MIGNE, *P. gr.* 65, S. 864). — Հաստատեցաւ՝ կաց որ էրն, իսկ եղև մարմին, ich lese Հաստատեցաւ կաց որ էրն իսկ, եղև usw., vgl. unten կալ մնալ յայնմ որ էրն իսկ. — S. 3 խաւարեցան անմտութեամբ սիրտք իւրեանց, richtig wäre անմտութեան = ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, syrisch ܠܒܗܘܢ ܕܠܐ ܡܣܬܟܠ, LAND, S. 109. — լուր բանին աստուածութեանն, lese ըստ anstatt լուր, vgl. τῷ λόγῳ τῆς θεότητος. — S. 5 զի ընդ աստուածամարտ հերետիկոսութիւն խոտամանցն ասեմ, um diesen wohl entstellten Passus zu berichtigen, möchte ich hier eine Textänderung vorschlagen: man muß nämlich lesen զաստուածամարտ հերետիկոսութիւն խոտորմանցն ասեմ, damit gewinnt der Text eine sinngemäße Gestalt, vgl. τὰς θεομάχους λέγω αἱρέσεις. — զանցանեն ըստ նոցա հայհոյութեամբն, grammatisch richtig wäre ըստ նոցա հայհոյութիւնսն oder besser զնոցա հայհոյութեամբն. — S. 6 զկերևուրաց և զաստուածամարտաց ազգն, statt զկերևուրաց des Textes lese ich զկերևուրացաց (կեր + և + ուրաց) եւ զաստուածամարտաց։ Über-

[1] Zum Schluß in Gr. Grüsse: πᾶσαν τὴν σὺν ὑμῖν ἀδελφότητα ἐγώ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ προσαγορεύομεν, S. 438.

[2] Ist gedruckt bei HARDOUIN, *Acta Concil.*, 1. Bd., Paris, 1715, col. 1724 ff. und bei MIGNE, *P. lat.*, t. 68, S. 409 ff. Diese zwei Texte ‚ont entr'eux des différences assez profondes' REMY, *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, LV (1912), S. 163, Anmerk. 2.

dies möchte ich noch darauf hinweisen, daß ebenso wie in der lateinischen Übersetzung bei Mansi, p. 438, so auch Ende des armenischen Textes der Brief mit dem Jahre 435 datiert wird: *գրեալ յամի տեառն* 435, was aber später in die Handschrift übergegangen ist[1]. Dionysius schreibt: Data Constantinop. Consulatu piissimorum Theodosii Augusti xv et Valentiniani IIII[2]. Näheres über dieses Datum vgl. *Acta Sanctorum Octobris*, x, p. 644.

Was die Antwort des Sahak anbelangt, so ist es dringend nötig, den ohne irgendeinen wissenschaftlichen Apparat, fast stereotyp gedruckten und durch Tausende von Fehlern verunstalteten Text der Antwort auf seine älteste und richtige Gestalt zurückzuführen. Ich habe mich daher entschlossen, den armenischen Text mit einer gründlichen, systematischen Untersuchung und Übersetzung wieder im Drucke erscheinen zu lassen. Bei der Übersetzung des Glaubensbekenntnisses habe ich die deutsche Übersetzung von Prof. S. Weber fast unverändert beibehalten.

* * *

Text.

Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի երանելւոյ ի Սահակայ և ի Մաշտոցէ սուրբ հայրապետացն հայոց։

Ա. Առ ճշմարիտ և աստուածասէր պատուական տէր մեր եւ հայր սուրբ եպիսկոպոս Պրոկղոս, ի Սահակայ եւ ի Մաշտոցէ ողջոյն։

Ճառագայթք մշտնջենաւոր յաւիտենական լուսոյդ, որ առ մեր տկարութիւնս երեւեցան[3] ի ձեր լուսաւոր սրբութենէդ[4],

---

[1] Vgl. Գիրք թղթոց, in dem Vorworte.

[2] ‚La date ne se trouve pas dans le Texte grec' Remy, ebenda, S. 162, Anmerk. 3.

[3] Cod. und Սոփերք հայկականք (= SH.) երևեցաւ։

[4] P. (= Պատկեր) լուսաւորութենէ։

յոյժ ի ծագել իւրեանց զաւրացուցին զմեր[1] *տկարութիւնս եւ զմեր տկար խորհուրդս բազմապատիկ զաւրացուցին և մեծապէս զկողմն տկարացեալ անդրէն արծարծեալ նորոգեցին. զի անդէն*[2] *վաղվաղակի թուեցաւ մեզ որպէս նոր ինչ անցք ի վերայ հասանել բազում անձկալի գթոյն, զոր աւրինակ անցք անցանիցեն ընդ քաղցրաբեր բոյսս*[3] *արտոցն՝ քաղցրութեան*[4] *ցաւղոյն*[5] *ի վերայ իջանելով եւ զտապ տառապոյն հասկալից բուսոցն*[6] *ի ջերմախառն յանբարեխառն աւդոցն՝ իւրով քաղցրութեամբն յառողջութեան բժշկութիւն դարձուցանելով։ Արդ ցայսվայր*[7] *գեղեցիկ իմն և*[8] *ցանկալի և ուխտիւք խնդրելի էր մեզ լսել եւ ասել զզաւրութիւն Թղթոցդ*[9] *ի միջի, որ զերանելի պատգամս*[10] *ի ձէնջ առ մեզ հասուցանէին. եւ մեր աղաւթք հանապազորդէին արժանի լինել յամենայնի՝*[11] *ընդունել եւ վայելել յաւրհնութիւնս հոգեւորս ձերոյ մեծաքանչ սրբութեանդ*[12]. *զի քաղցրացեալ էր մեզ կալ մնալ*[13] *աստէն ի սմին ընտանացեալ տգիտութեան՝ որպէս ի բերդ ինչ ամուր եւ յաշտարակ*[14] *հզաւր փախստեայ*

---

[1] SH. om. *զմեր — զաւրացուցին։*

[2] SH. *անդրէն։*

[3] P. *բոյս։*

[4] SH. *քաղցրութեամբ։*

[5] G. (= *Գիրք Թղթոց*) und P. *ցաւղոցն։*

[6] Cod. *բուսոյն։*

[7] SH. *յայս վայր։*

[8] In der Hs. fehlt *եւ։*

[9] SH. *Թղթոցն։*

[10] SH. *պատգամն*, vgl. den *Brief an Akakios*: *լսել զերանելի պատգամս ի ձէնջ առ մեզ հասեալ*, *Buch der Briefe*, S. 16.

[11] SH. *ամենայնի։*

[12] SH. *սրբութեան*, vgl. den *Brief an Akakios*: *արժանի լինել յամենայնի և վայելել յաւրհնութիւնս[դ] հոգեւորս[,] ձերոյ մեծաքանչ սրբութեանդ* S. 16.

[13] G. und P. ad. *մեզ*, es fehlt in SH., s. noch den *Brief an Akakios*: *կալ մնալ աստէն։*

[14] SH. *աշտարակ։*

ունկեալք յանգիտութիւնս։ Արդ պահպանութիւն զմեզ առեալ զաւգնականութիւն աղաւթից ձերոյ[1] սրբութեանդ, հաստատեալք եւ զաւրացեալք պահել զհաստատութիւն հաւատոյ[2], զոր ի սկզբանէ ի ձեր ճշմարիտ վարդապետութենէդ ընկալեալ ունէաք, մի պղտորութիւն ընդունել ի վերայ միամտութեան[3] տգիտութեան պարզամտութեան մերոյ եւ բնաւ ամենեւին չընդունել զլուր կորստական մոլորութեանս[4], մանաւանդ զվնասակար, նորաբան, նորաձայն զհերեսիութիւնս, զոր այլանդակաշատ ամբարշտութիւն տակաւին զքոյսս[5] դառնութեան սերմանցն ցանէ ի վերայ սրբութեան սերմանեաց որոմնախառն ուսումն, որք ի հանճարամնաս սատանայախառն սովորեալ են(?)։ Արդ որովհետեւ մոլարն առաջին եւ գլխաւորն[6] ի չարիս[7] զիւր ժանգ աղտեղութեանն կարկառեալ սերմանել ժպրհեցաւ, զայս մեր մեղաց գործ համարեցաք և ընդ մեծամեծս[8] բազում և անչափ[9] ձերում թղթոյս[10] տրտմակից եղեալ[11] ըստ մերում տկարութեանս[12] ողբացաք եւ յամենայն տեղիս, որ շուրջ զմեւք բնակեալ էին, յղեցաք մեծ եւ պատուհասալից պատուիրանաւ մի լսել բնաւ ամենեւին զայդպիսի բարբարոսս[13], մի ընդունել ամենեւին զվնասա-

[1] So SH., G. und P. dagegen ձերոց, was selbstverständlich falsch ist.

[2] Հաւատոց? vgl. զհաւատոյն ճշմարտութեան, *Brief an Akakios*, S. 16.

[3] Hs. մկրտութեան, pleonastisch liegt hier der Gebrauch des Wortes միամտութիւն neben տգիտութիւն, պարզամտութիւն։

[4] So SH. und P., G. aber զզուր կորստական մոլորութիւնս, was schwerlich richtig sein dürfte.

[5] SH. զքարս։ Der Text ist an dieser Stelle verderbt!

[6] P. գլխաւոր։

[7] SH. ի կարիս։

[8] So möchte ich lesen, Hs. hat ընդ մեծամեծ, was den Sinn stört.

[9] P. այնչափ։

[10] G. und SH. թղթոցս։

[11] SH. եղեալ։

[12] P. տկարութեան։

[13] So richtig G., in SH. steht զայդ վարդապետութիւն բարբարոս, in P.

քեր կորստական մոլորական հերեսիութեանն[1] *վարդապետու-թիւնն։*

Բ. Այլ մեք հաւատամք ի մի Աստուած Հայր ամենակալ, արարիչ երկնից եւ երկրի, երեւելի եւ աներեւելի[2] *արարածոց։ Եւ ի մի տէր Յիսուս Քրիստոս, ի միածին որդին Աստուծոյ, այսինքն էութիւն յէութենէ էութիւն ծնեալ*[3]*, որով ամենայն եղեւ. Աստուած յԱստուծոյ, լոյս ի լուսոյ. ծնեալ եւ ոչ արարեալ. իսկակից հաւր, որ վասն մեր մարդկութեան*[4] *էջ և*[5] *մար-մնացաւ, յանձն առ չարչարանս, յարեաւ յերիր աւուր*[6] *եւ ել յերկինս եւ գայ դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս։ Եւ ի սուրբ հոգին հաւատամք։ Իսկ ոյք ասենն*[7] *էր երբեմն զի չէր*[8] *եւ մինչեւ ծնեալ էր չէր եւ ասեն ի չէութենէ*[9] *եղեւ եւ յայլմէ իմեմնէ ի*[10] *զաւրութենէ, եւ կամ եղծանելով եւ փոփոխելով, զայնպիսին նզովեմք։ Զի միշտ Հայր, միշտ որդի, միշտ սուրբ հոգին՝ Հոգի Աստուծոյ, Հոգի սուրբ, կատարեալ, բարեխաւս, անստեղծ, անեղծ, որ խաւսեցաւ աւրինաւք եւ մարգարէիւք եւ առաքե-լովք, որ էջն ի Յորդանան։*

---

dagegen *զայդպիսի բարբառս*, vgl. den *Brief an Akakios*: *ի լինել ամենեւին այն-պիսի բարբարոսայն* usw.

[1] SH. *հերեսիութեան։*

[2] *աներեւոյթ*? so bei EVAGRIOS, *Arm. Opera*, S. 134 und bei CYRILL, *ad Nest.* *Գիրք թղթոց*, S. 368.

[3] G. *եութիւն յեութենէ, եութիւն ծնեալ*, SH. *այսինքն է էութիւն յէութեան էութիւն ծնեալ։*

[4] SH. *մարդկութեամբ։*

[5] P. om. *և։*

[6] SH. *յերից աւուրց։*

[7] SH. *որ ասեն։*

[8] SH. *չէ։*

[9] *զէութենէ։*

[10] G. und P. *և* anstatt *ի*, vgl. das Nicaenum ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, in SH fehlt das Wort *և։*

Եւ վասն մարմնազգեցութեան[1] Որդւոյ[2] այսպէս հաւատամք, զի առ յանձն լինել մարդ կատարեալ յաստուածածնէն Մարիամայ[3] սրբով Հոգւով, առեալ շունչ եւ մարմին ճշմարտիւ եւ ոչ կեղծեաւք[4]. այսպէս եղեւ կատարեալ՝[5] փրկել զմեր մարդկութիւնս եւ ճշմարտիւ[6] չարչարեցաւ. ոչ եթէ ինքն պարտ էր չարչարանաց, զի ազատ է աստուածութիւն ի չարչարանաց[7], այլ վասն մեր էառ յանձն զչարչարանս. խաչեցաւ եւ թաղեցաւ եւ յերիր աւուր յարեաւ եւ յերկինս համբարձաւ[8] եւ ընդ աջմէ Հաւր նստաւ եւ գալոց է դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս։ Այլ առ կատարման հաւատոց[9] հաւատամք ի մի մկրտութիւն ապաշխարութեան եւ ի մի կաթուղիկէ եկեղեցի եւ ի յարութիւն մեռելոց եւ յարքայութիւնն[10] երկնից եւ ի դատաստանն յաւիտենականս։ Եւ Աստուած խոստովանիմք զՀայր եւ զՈրդի եւ զսուրբ Հոգին՝ մի Աստուածութիւն սրբոյ[11] Երրորդութեանն. զի Հոգի է Աստուած եւ կամաւք երեւեալ, խաւսեալ աւրինաւք եւ մարգարէիւք եւ առաքելովք։ Հաւատամք ճշմարտիւ[12] անգիտութեամբ եւ անհասութեամբ, զի ամենայն մարդ ըստ պատկերի Աստուծոյ, այլ թէ ո՞րպէս կամ զի՞արդ, Աստուծոյ միայն է գիտել։

---

[1] SH. falsch *մարզպարէութեան*, CATERGIAN will lesen *մարդկութեան*, *De fidei symbolo, quo Armenii utuntur observationes*, Viennae, 1893, p. 22 (= *Armen.* S. 22), WEBER dagegen *մարդարէութեան*, *Die kath. Kirche in Armenien*, S. 494.

[2] P. *որդւոյն*։

[3] *յաստուածածնէն Մարիամայ* om. SH.

[4] P. *և անկեղծաւք* (sic!), EVAGRIOS, *ibid.* *եւ ոչ առ աչաւք*, S. 136.

[5] So P., G. dagegen bietet *այսպէս և կատարե(ա)լ փրկել*։

[6] SH. om. *և ոչ կեղծեաւք* bis *ճշմարտիւ* inklusive, entstanden durch Abirren von dem ersten zum zweiten *ճշմարտիւ*։

[7] SH. om. wieder *զի ազատ — չարչարանաց*։

[8] SH. *ամբարձաւ*։

[9] SH. *հաւատոյ*։

[10] SH. *արքայութիւն*։

[11] SH. *սուրբ*։

[12] SH. *ճշմարտին*։

Գ. Բայց զարմացեալ եմ ընդ այնս, ոյք աւելի քան զին-քեանց չափն ջանան եւ նկրտին ըմբռնել զանհասն զաւանց ըմբռնելոյն. բայց կարծեմք զայնպիսիսն, իբրեւ ի մեր տգիտութեան[1] կարծեաց, թէ այնպիսիքն ոչ գիտեն ամենեւին զգիրս եւ ոչ զզաւրութիւն հոգւոյն, որ ի գիրս է, բայց եթէ հրէարէն միայն զմուրն նկատիցեն. եւ որպէս գողացեալ համարիմք զնոցա միտս[2] ի թշնամւոյն[3], զի արբեցեալ են զչար հիւանդութեան արբեցութիւն, ուստի ի բազում եւ ի թանձր արբեցութենէն զգայութիւն ճաշակելեացն թարշամեցուցեալ է եւ ոչ ճաշակելեացն անգամ կարեն առնուլ զհամ գինւոյն[4]. ի բազում կիզմանն զայրութենէ զզգայութիւնսն կորուսեալ է. եւ կամ զայս իմանամք ի կարծել մերում, թէ ի զուր տարապարտուց է գիտութիւն բազում ուսմանն, զի ի սատանայութեան մոլորութիւնն[5] կործանեալ են, հասանել անհաս չափոցն ժպրհին. զի ոչինչ է այլ տգիտութիւն[6], այլ խաւար խորհրդեան եւ կամ[7] կեղծաւորութեան խորամանկութիւն եւ գործ սատանայութեան[8]: Երկուս որդիս եւ երկուս տաճարս մեքենայեն[9] գտանել ընդ միտս իւրեանց խորհեալ[10] աներկիւղութեամբ. զամաւթ իւրեանց լրբութեամբ յայտնապէս պատմեն: Զի և[11] տէր մեր Յիսուս Քրիստոս կամաւք հաւր գթացաւ ի վերայ մոլորութեան մարդկան, բանն որ ի սրտէ հաւր

---

[1] SH. տգիտութիւն:

[2] SH. զնորա զմիտս, vgl. den *Brief an Akakios*: եւ իբրեւ գողացեալ իմ համարիցիմք զմիտս նոցա ի թշնամւոյն:

[3] G. und SH. ի թշնամւոյն:

[4] G. und P. գինոյն:

[5] SH. dagegen ի սատանայութիւն մոլորութեանն:

[6] SH. գիտութիւն:

[7] So SH, G. und P. dagegen ամենայն:

[8] SH. կեղծաւորութիւն խորամանկութեամբ և գործ սատանայութեամբ:

[9] SH. մեքենայեն:

[10] Hs. խորհել:

[11] P. om. և:

բղխեալ կամեցեալ[1] հաճոյ առնել, հովանի լինելով սրբոյ Հոգւոյն մարմին լինել յարգանդի կուսին սրբութեան[2], եւ ընդունել զմարմին հնացեալ, որ ըստ խաբէութեան սատանայի յապականութիւն դարձեալ[3] էր, նորոգել մարմնով, շնչով եւ հոգւով, զի առանց ապականութեան ստեղծուածն առաջին, ի միւսանգամ ծննդեանն յարութեան մեռելոց երեւեսցի. զի ճշմարիտ մարմին զգեցաւ վասն մեր եւ սերմանեաց ի մեզ հաւատով զաստուածութիւնն եւ արար նշանս եւ արուեստս, զի նորա աստուածութեամբն հաւատարմասցուք[4]: Ինքն յանձն էառ քաղց եւ ծարաւ, աշխատութիւն եւ քուն, իբր ոչ եթէ աստուածութիւնն[5] ի մարմնոյն չարչարանաց ի պարտութիւն մատնեալ էր, այլ զի խցցէ զանամաւթ բերանս եւ անաւրէնութեամբ սրեալ զլեզուս, որ արդէն իսկ յաւժարեալ են[6] հայհոյութիւնս խաւսել. որք ասենն[7] ոչ ճշմարտութեամբ, այլ կեղծեաւք ի ցնորս առ աչաւք երեւելով գալուստն եղեւ: Համբեր յանձն առեալ ապտակս եւ անարգանս, խաչ եւ մահ, իբրեւ ոչ եթէ ինքն պարտական եւ արժանի էր այսմ[8], եւ ոչ մահուն[9] արժանի էր զոր մեռաւ, զի անմահ է աստուածութիւնն, այլ զի զմեր անարգանս, որ ի մեղաց մերոց եղեւ, սրբով աւետարանաւ եւ պատուական արեամբն ջնջել ի մէնջ եւ լուանալ արժանի արասցէ: Եւ որ ի փայտէն գայթակղութիւնն եղեւ ի դրախտին, ի մէջ միջնաժողով ժողովրդոց զխաչն կանգնեաց՝ փայտ առ փայտ, եւ ծառ առ ծառ, եւ

---

[1] կամեցաւ wäre besser.

[2] SH. սրբութեամբ:

[3] SH. դարձուցեալ:

[4] P. հաւատասցուք:

[5] աստուածութիւն:

[6] SH. om. են:

[7] SH. ասեն:

[8] SH. յայսմ:

[9] SH. եւ ոչ իսկ մահուան:

զպտուղն կենաց փոխանակ ապականաբեր պտղոյն զկենդանաբեր փայտէն կախեաց. կամաւք կամակարութեամբ եւ ոչ ակամայ կամաւք զանձն մատնեաց, ինքն զինքն ետ[1] եւ անդրէն ինքն զինքն յանձն իւր ընկալաւ. զսուրբ մարմինն եւ զպատուական արիւնն պաշար կենաց մեզ՝ որք ճշմարտութեամբ հաւատացաք[2], յաշտիճանաւոր[3] ճանապարհն, որ յերկինս է, սիրելեաց իւրոց պատրաստեաց։

Դ․ Այլ վասն տարապարտ[4] եւ անաւգուտ, մանաւանդ վասն նզովեալ մոլորութեան նոցա զի՞ պարտ է[5] զբազումբանիւք անկանել եւ զսուրբ ազատութեանն լսելիս, զանարատ մտաց հաստատութիւն, մեզ իշխել աղտեղել. զի որ միանգամ մոլորական եղեն ի ճշմարտութեան ճանապարհէն եւ յուղիղ[6] հաւատոցն[7] վրիպեալք ընկեցան, այլ զի՞նչ խորհիցին[8] կամ զի՞նչ խաւսիցին, թէ ոչ որ ի հուր գեհեննին պատրաստեալ հատուցումն նոցա է. զի մեք աստ որ զայնպիսի իշխեն յանձն առնուլ եւ կամ ուրեք ուրեք ի տեղիս (տեղիս)[9] այնպիսի[10] գտանիցի խորհել կամ խաւսել, ոչ միայն չընդունիմք կամ հալածեմք, այլ բազում եւ մեծամեծ պատիժ պատուհասի առնել ոչ դանդաղեմք. Որչափ եւս առաւել պարտ եւ պատշաճ է ձեզ, որ ի մեծամեծ իշխանութիւն(ս)դ վայելէք, նախանձել զնախանձ[11] Աստուծոյ եւ ի գլուխ

---

[1] Hs. եդ։
[2] SH. հաւատարեցաք։
[3] P. յաստիճանաւոր։
[4] SH. դատապարտ։
[5] SH. om. է։
[6] G. յուղեղ։
[7] P. հաւատոյն։
[8] P. խորհեսցին։
[9] Cod. om. տեղիս։
[10] SH. om. այնպիսի։
[11] SH. զնախանձն։

վարել զայնպիսի[1] Նախանձու վրիժուց հատուցմունս եւ ոգւով[2] եւ մարմնով ջանալ զի բարձցին ի միջոյ եկեղեցւոյ Քրիստոսի անուանարկ անաւրէն ամբարշտութեանն[3] գայթակղութիւնք. մանաւանդ զի թագաւորս ունիք, որ զհոգ Աստուծոյ յանձին բարձեալ[4] բերեն եւ հաւատարմութեան Նեստորդութեան[5] սրտի մտաւք ընդդանեցեալ[6] են, կարող են[7] զփուշն ի միջոյ սրբել, զի բոյսն սուրբ սերմանեաց հաւատոյն բարձրացեալ ծաղկալից պարարտացեալ, լի[8] արմտեացն քաղցրութեամբ զանկեալ զհասն սերմանողացն մատուսցէ[9] ատոքացեալ, (և զ)բազմապատիկ զբերրի զպտուղն մատուցանել մարթասցէ և ուրախ արասցէ զտէրն արդիւնարարաց եւ զմշակն արդարապէս հատուցման պարգեւաց արժանի արասցէ։ Զի եթէ որ երկրաւոր թագաւորաց սպասաւորք իցեն, դուզնաքեայ ինչ բանք[10], մանաւանդ որ վասն ծիրանեաց լինիցին[11], ոչ յանձն առնուն դատարկ անցուցանել[12] թէ ոչ մեծապէս պատժիւ եւ պատուհասիւ[13] մեծապէս վրէժ խնդրեսցեն, որչափ եւս առաւել պարտ եւ պատշաճ է որ զանեղծ եւ զանապատ հաւատս[14] յապականութիւն դարձուցանել ջանան եւ

---

[1] P. զայսպիսի։

[2] G. und SH. ոգով։

[3] P. ամբարշտութեան, SH. ամբարշտութիւնք։

[4] SH. բարձրեալ։

[5] G. Նեստորդութեանն։

[6] SH. ընդդանեցուցեալ։

[7] SH. կարողեն։

[8] P. զի, SH. om.

[9] SH. հատուսցէ։

[10] զդուզնաքեայ ինչ բանս?

[11] SH. լինիցի, G. und P. լինին։

[12] Cod. դատարկայուցանել, SH. դատարկացեալ, vgl. den *Brief an Akakios* ոչ յանձն առնուն դատարկ անցուցանել, S. 18.

[13] SH. պատիժ պատուհասիւ։

[14] Cod. հաւատն։

որ անհաս է, հասանելի ժպրհին[1] եւ յաւիտենական լուսոյն գեր ի վերոյ լինել յաւժարեն[2] եւ սրբոյ զանճառ զանքնին Երրորդութեանն քննութիւն՝ ջանան ընդ խնդիր արկանել, առաւել եւս նոցա ընդունել պատիժս պատուհասից[3] ըստ իւրեանց խորհրդոց. զի սրբութիւն Երրորդութեանն անմատոյց հրեշտակաց եւ աներեւելի[4] քերովբէից եւ սերովբէից[5], լոկով[6] միայն փառաւորութեամբ եւ աւրհնութեամբ պաշտի։

Ե. Արդ տէր մեր եւ ճշմարիտ աստուածասէր հայր մեր եւ ամենայն եկեղեցւոյ Աստուծոյ ընդունելի, [եւ] ի սուրբ աղաւթս քո[7] յիշել զմեզ հանապազ անգարշ լինիջիր եւ զմեր տկարութիւնս զաւրացուցանել[8] մի դանդաղիցիս. եւ եթէ ինչ զչափ թղթոյդ առ տգիտութեան[9] վրիպեալ իցէ, ուղղել անգարշ լինիջիր։ Եւ որ Թէոդորեայ[10] մամուեստացւոյ[11] աշակերտեալք իցեն, առ ժամանակս ի շնորհացն Աստուծոյ այնպիսի ինչ աստ չեւ է յայտնեալ, ապա թէ իցէ ծածկեալ[12] ի ժանգոյ աղտեղութեան, ի հարկէ ջան լիցի մեզ խլել զխոշն եւ զգայթակղութիւնն զայն ի միջոյ ի բաց կորուսանել, զի միաբանութիւն որպէս ի ձեռում միջի փառաւորի[13], եւ զմեզ ի նմին հաւասարու-

---

[1] SH. ճանապարհին։

[2] SH. յաւժարին։

[3] Cod. պատուհասի։

[4] Anstatt des nicht streng klassischen Wortes: աներեւելի bietet der *Brief an Akakios* աներեւոյթ, S. 18.

[5] SH. om. սերովբէից, vgl. doch den *Brief an Akakios:* աներեւոյթ քերովբէից և սրովբէից, S. 18.

[6] SH. լռելով, vgl. den *Brief an Akakios:* լոկով միայն փառաւորութեամբ etc., S. 18.

[7] SH. քոյ։

[8] SH. զաւրացուցեալ։

[9] SH. առ տգիտութիւն, vgl. den *Brief an Akakios:* առ տկարութեանն։

[10] Cod. Դիոդորեայ, ich habe korrigiert.

[11] SH. մամիստրացւոյ, vgl. unten, S. 441.

[12] SH. ժամանակեալ։

[13] SH. փառաւորանի, nicht klassisch, vgl. meine *Texkritische Bemerkungen* 1913, S. 112—114.

թեան փառաւորութեան[1] առ Աստուած հասուցանել արժանի արասցէ։

Ամենայն ուխտի որ ընդ ձերով սրբութեամբք[2] են, մեք եւ եղբարք որ ընդ մեզ են ողջունի թղթով աղաչեմք, զի աղաւթիցէք[3] ի վերայ եղբայրութեանս հասարակաց։

Übersetzung.

Antwort auf den Brief des seligen Proklos von Sahak und Mašdoc, Patriarchen der Armenier.

1. Unserem wahren, gottliebenden und ehrwürdigen Herrn und Vater, dem heiligen Bischof Proklos, Gruß von Sahak und Mašt'oc'.

Die Strahlen des immerwährenden, ewigen Lichtes, die von Eurer glänzenden Heiligkeit ausgingen und uns Schwache trafen, haben bei ihrem Erscheinen unsere Schwäche gekräftigt und unseren schwachen Geist vielfach gestärkt, und das, was matt geworden war, wieder angefacht und erneuert, so daß uns dies augenblicklich bei Ankunft der vielen, zarten Liebe als ein neues Ereignis erschien, so wie es den wilden Pflanzen auf den Feldern ergeht, wenn der laue Tau, herabträufelnd, die in den unmäßig heißen Lüften erzeugte drückende Hitze durch seine Milde wieder zum Heile der Gesundheit zurückführt. Es war uns bis jetzt lieb, angenehm und wünschenswert, den Gehalt Eures Briefes, der uns die seligen Orakel von Euch überbrachte, anzuhören und öffentlich bekannt zu machen, und unaufhörlich beteten wir, damit wir in allem würdig wären, die geistlichen Segnungen Eurer bewunderungswürdigen Heiligkeit

[1] G. und P. փառաւորութիւն, SH. dagegen: ի հաւատարութիւն փառաւորութեան։

[2] SH. սրբութեամբ։

[3] Das nichtklassische Wort աղաւթեմ scheint später eingeschoben zu sein, klassisch wäre աղաւթս առնեմ, մատուցանեմ, vgl. darüber NORAYR, Կորիւն վարդապետ, S. 23, Anmerk. 1.

empfangen und genießen zu können. Es war uns nämlich zu einer fast angenehmen Gewohnheit geworden, in unserer angewohnten Unwissenheit zu verharren, und zu dieser Unwissenheit als einer festen Burg oder einem starken Turme Zuflucht zu nehmen. Nun durch die schützende Hilfe der Gebete Eurer Heiligkeit sind wir gefestigt und gestärkt, um die Festigkeit des Glaubens, den wir seit dem Anfange von Eurer wahren Lehre empfangen hatten, zu bewahren, und die Einfalt unserer Unwissenheit nicht betrüben zu lassen, und den eitlen, vergänglichen Irrtum nie anzuerkennen, insbesondere aber die neuerfundene Häresie der ungereimtesten Ruchlosigkeit, die noch die Pflanzen der bitteren Samen auf die heilige Saat ausstreut, nämlich die unkrauterfüllte Lehre, die sie (die Häretiker) von den Einflüsterungen des Teufels gelernt haben. Weil nun der erste Verführer und Urheber der Übel das Gift seiner Schändlichkeit auszustreuen gewagt hat, haben wir das als eine Tat unserer Sünden angesehen und mit den Großen um Euer Schreiben nach unserer Schwachheit vielmals und unendlich getrauert und überallhin, wo um uns herum Wohnungen sind, bei großer Strafe den Befehl erteilt, nie solchen Barbaren Gehör zu schenken, und niemals die Lehre der schädlichen, vergänglichen und irrtumsvollen Häresie anzunehmen.

2. Wir[1] glauben nun an einen Gott, den allmächtigen[2] Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. Und an einen Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes[3], d. h. Wesen von der Wesenheit, geborene

---

[1] In hac parte suae epistolae Armeniorum laudatus Catholicus nonnisi operis Evagrii (Monachi [† 399]) descriptor est, ita, ut pergat in fine transcribere etiam locum, qui nullam habet connexionem cum argumento sibi proposito, CATERGIAN, *De fidei symbolo*, p. 21, siehe Evagrii *opera arm.* *Սրբոյ Հաւրն Եւագրի Պոնտացւոյ վարք և մատենագրութիւնք*, herausgegeben von *Սարգիսեան*, Venedig, 1907, S. 134—139 *Հաւատք որ ի Նիկիա*, dessen Urtext nicht vorhanden ist.

[2] Ausgelassen bei CATERGIAN.

[3] CATERGIAN: unigenitum filium Jesum, WEBER, *Die kath. Kirche*, S. 494, den eingeborenen Sohn Jesus, also nach der Venediger Ausgabe. G. und P. dagegen haben *Աստուծոյ*, vgl. EVAGRIOS, S. 134 *որդի Աստուծոյ* und das Nicaenum τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

Wesenheit, durch den Alles geworden ist, Gott von Gott, Licht vom Lichte, geboren und nicht geschaffen, gleichpersönlich mit dem Vater. Welcher für uns Menschen[1] herabstieg und einen Leib annahm, das Leiden auf sich nahm, am dritten Tage wieder auferstand, in den Himmel auffuhr und kommt, zu richten die Lebendigen und die Toten. Auch glauben wir an den heiligen Geist. Diejenigen aber, die sagen: Es war einmal, als er nicht war, und ehe er geboren war, war er nicht, und welche sagen, daß er aus Nichts geschaffen sei und durch eine andere Kraft oder durch Verderben und Verwandlung[2], diese schließen wir von uns aus; denn immer ist der Vater, immer der Sohn, immer der heilige Geist, der Geist Gottes, der heilige Geist, der Vollender, Fürsprecher, der Unerschaffene, Unvergängliche, der geredet durch das Gesetz und durch die Propheten und die Apostel, der herabstieg in den Jordan. Und an die Menschwerdung[3] des Sohnes glauben wir, daß er es auf sich nahm vollkommener Mensch zu werden aus Maria der Gottesgebärerin, durch den heiligen Geist, in dem er wirklich und nicht scheinbar Seele und Leib annahm, und so vollendete er die Erlösung der Menschheit und hat wahrhaft gelitten. Nicht als ob er selbst schuldig gewesen wäre zu leiden, denn die Gottheit kann nicht leiden, sondern um unsertwillen nahm er das Leiden auf sich, wurde gekreuzigt, begraben, und stand am dritten Tage auf, wurde in den Himmel erhoben und setzte sich zur Rechten des Vaters,

[1] Weber hat nicht das Richtige getroffen: welcher wegen uns durch die Menschwerdung [vom Himmel herabstieg] einen Leib annahm, Catergian: qui propter nostrum genus humanum.

[2] Weber: er wurde nach seinem Wesen und durch eine andere Kraft oder durch Schöpfung oder Verwandlung etc., Venediger Ausgabe ist an dieser Stelle verderbt, das Nicaenum lautet: καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, vgl. noch das Symbol in der arm. Liturgie: or that they came into being out of nothing, or who say that the Son of God or the Holy Ghost be of a different essence and that they be changeable or alterable etc., Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, MDCCCXCVI, p. 427.

[3] Catergian will lesen *Մարդկութեան*: quod attinet ad inhumanationem, s. *Հանգանակ Հաւատոյ*, S. 22.

und er wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Vollendung des Glaubens glauben wir überdies an eine Taufe der Buße, eine katholische Kirche und die Auferstehung der Toten, an das Reich des Himmels und ein ewiges Gericht. Und als Gott bekennen wir den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, eine Gottheit in der heiligsten Dreifaltigkeit, denn Gott ist (der heilige) Geist[1], der freiwillig erschienen ist und durch das Gesetz, die Propheten und die Apostel gesprochen hat. Wir glauben wirklich, ohne es zu begreifen und zu fassen, daß jeder Mensch nach dem Ebenbilde Gottes (erschaffen ist), wie aber oder auf welche Weise das geschehen ist, zu wissen, ist Gottes Sache.

3. Ich bin aber erstaunt über diejenigen, die sich ohne Maß und Ziel bestreben und bemühen, das Unbegreifliche und Unfaßbare zu begreifen. Unserer bescheidenen Meinung nach aber glauben wir, daß diese weder die Schrift kennen, noch die Kraft des Geistes, die von der Schrift ausgeht, sondern sie schauen nach Art der Juden nur auf das Äußere[2] hin. Und wir glauben, daß ihnen der Feind die Vernunft geraubt hat, da sie von der Krankheit berauscht sind und den Geschmacksinn durch vieles und schweres Trinken verloren haben, so daß sie nicht einmal den Wein schmecken können; sie haben nämlich wegen des heftigen Brennens (der Getränke) den Geschmacksinn eingebüßt. Unseres Erachtens verstehen wir wohl, daß viele Gelehrsamkeit (das Wissen vieler Lehren) ganz nichtig und eitel ist, denn diejenigen sind in die teuflische Irrlehre gestürzt, die sich erkühnt haben, die unbegreiflichen Grenzen zu erreichen; denn es ist nichts als Unwissenheit, Finsternis des Geistes, als Trug der Heuchelei und ein Teufelswerk[3]. Sie erdichten zwei Söhne und zwei Tempel in ihrem Geiste und denken verwegen und unverschämt daran. Mit Verwegenheit verkünden sie offen ihre schamlose Frech-

---

[1] Das regierende Substantiv ist hier das Wort ‚Geist‘, nicht aber ‚Gott‘, wie WEBER meint, indem er übersetzt: Gott ist Geist, vgl. EVAGRIOS, զի Հոգի Աստուած է, auf französisch: parce que l(e Saint-)Esprit est Dieu.

[2] Wörtlich ‚Tinte‘ (մուր).

[3] Der Text ist an dieser Stelle wohl verderbt; ich übersetze so, daß es wenigstens sinngemäß ist.

heit. (Dagegen) hat sich unser Herr Jesus Christus nach dem Willen des Vaters über den Irrtum der Menschen erbarmt, (und) das aus dem Herzen des Vaters hervorgegangene Wort wollte, um uns (ihm) gefällig zu machen, durch Mitwirkung des Heiligen Geistes im Leibe der Heiligen Jungfrau Fleisch werden, und den durch den Betrug des Teufels verdorbenen Leib annehmen, und (ihn) mit Leib, Seele und Geist erneuern, damit die erste unverdorbene Kreatur in der Wiedertaufe der Auferstehung der Toten erscheinen könne. Weil er für uns wahrlich Fleisch geworden ist, und durch den Glauben verpflanzte er in uns die Gottheit, er wirkte Zeichen und Wunder, damit wir an seine Gottheit glauben. Er selbst hat Hunger und Durst gelitten, gearbeitet und geschlafen, nicht als ob die Gottheit den Leiden des Leibes unterworfen gewesen wäre, sondern um die unverschämten Mäuler und die durch Verleumdung geschärften Zungen verstummen zu machen, die stets bereit sind, zu lästern, indem sie sagen: Nicht in Wahrheit, sondern dem Anscheine und der Vorstellung nach fand die Ankunft statt. Er aber duldete, indem er Backenstreiche und Schmähungen, Kreuz und Tod ertrug, nicht darum, weil er schuldig war und es verdiente, denn er verdiente nicht einmal den Tod, den er starb, da ja die Gottheit unsterblich ist, sondern um uns zu würdigen, unsere von den Sünden herstammenden Makel durch sein heiliges Evangelium und durch sein kostbares Blut auszutilgen und von uns abzuwaschen. Und anstatt des Ärgernisses, das im Paradiese aus dem Holze entstand, errichtete er sein Kreuz mitten unter der Volksmenge. Holz am Holz und Baum am Baume, und anstatt der Verderben bringenden Frucht hat er die Frucht des Lebens an das lebendig machende Holz geheftet. Er selbst hat sich freiwillig, nicht aber etwa gegen seinen Willen hingegeben, sich ausgeliefert und hat sich wiederum in sich angenommen. Sein heiliges Fleisch und sein kostbares Blut hat er für uns, die Lieblinge, die wir in Wahrheit geglaubt haben, als Wegzehrung für die Reise über die Stufen, die zum Himmel führen, vorbereitet.

4. Warum aber sollen wir über eure eitle und unnütze, insbesondere aber verfluchte Irrlehre viele Worte fallen lassen und (da-

durch) die heiligen und freien Ohren, die Festigkeit des Geistes zu beschmutzen wagen! denn diejenigen, welche einmal von dem Wege der Wahrheit in die Irre geführt worden sind, sind von dem richtigen Glauben abgefallen. Was werden sie sagen und sprechen, wenn ihnen eine Vergeltung im Höllenfeuer vorbereitet worden ist! Weil wir hier diejenigen, welche ähnliche (Irrlehren) annehmen oder hie und da desgleichen denken und sprechen, nicht nur nicht zu empfangen wagen und sie wegjagen, sondern auch nicht zögern, sie mit vielen, harten Strafen zu belegen. Wie viel mehr aber gebührt es Euch, die Ihr große Macht besitzet, Euch mit göttlichem Eifer zu ereifern und solche eifernde und rächende Vergeltung zu Ende zu führen, und Euch mit Leib und Seele zu bemühen, daß die Ärgernisse der ruchlosen und verhaßten Frevel aus der Kirche Christi fortgeschafft werden. Ihr habt ja doch Könige, die die Sorge für die Ehre Gottes hegen und an die Gleichheit der Dreifaltigkeit mit ganzem Herzen gewöhnt sind, und haben Fug und Macht die Dörner auszurotten, damit die Pflanzen des heiligen Glaubenssamen üppig emporwachsend und fröhlich blühend, und voll der angenehmen Erzeugnisse, dem Sämann das ausgeworfene Körnchen reichlich darbringen und die mehrfach Ertrag liefernde Frucht darreichen können, damit der Herr des Sämannes aufgeheitert werde und der Landmann das ihm wahrhaft gebührende Ehrengeschenk verdiene. Denn wenn schon die Diener der irdischen Könige ein, wenn auch winziges, insbesondere aber gegen den Purpur gesprochenes Schmähwort nicht außer acht lassen wollen, sondern mit großen Strafen das Unrecht hart rächen, wie viel mehr also geziemt es, diejenigen gemäß ihren Gesinnungen strengstens zu bestrafen, die den unversehrten und reinen Glauben zu besudeln wagen, und das Unbegreifliche erfassen wollen und alle Kräfte aufbieten, das ewige Licht zu übertreffen und die heilige, unbeschreibliche und unerforschliche Dreifaltigkeit in Frage zu stellen; denn die Heiligkeit der den Engeln unzugänglichen und den Cherubinen und Serafinen unsichtbaren Dreifaltigkeit wird nur durch Ehrenbezeugungen und Lobpreisungen angebetet.

5. Nun unser Herr und wahrer und gottliebender Vater, der Du der ganzen Kirche Gottes angenehm bist, verschmähe nicht unser in Deinem heiligen Gebete zu gedenken und zögere nicht, unsere Schwachheit zu stärken, und wenn etwas aus Unwissenheit unbeachtet geblieben ist, so wolle Du es verbessern. Was aber die Schüler des Theodor von Mopsuestia[1] betrifft, so haben wir hier solche, Gott sei Dank, bis zur Stunde noch nicht entdeckt, auch wenn es im Schmutze verborgen liegt, so werden wir uns freilich bemühen, das Hindernis wegzuräumen und das Ärgernis zu beseitigen, damit die Einigkeit, die unter Euch lobgepriesen wird, auch uns würdig mache, durch gleiche Lobpreisungen hinauf zu Gott zu gelangen.

Den ganzen Klerus, der unter Eurer Heiligkeit steht, bitten wir und alle Brüder, die bei uns sind, durch den Brief des Grußes um das Gebet für unsere gemeinsame Brüderschaft.

---

[1] Der arm. Text ‚von Mamuesta'. SH. liest ‚von Masistra' (= *մասիստրացի*), richtig wäre doch ‚Mamistra' (*մամիստրացի*), vgl. u. a. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Petro sino ai nostri giorni*, vol. XLVI, S. 288 und noch ausführlicher Alishan, *Սիսուան*, Venedig, 1885, S. 247 ff. Ս und Մ sind sehr leicht zu verwechseln, Beispiele dazu bei *Նորայր, Հայկական բառաքննութիւն*, Konstantinopel, 1880, S. 11—13.

Anzeigen.

Prof. Dr. Maximilian Bittner, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter* (Kurdisch und Arabisch). Herausgegeben, übersetzt und erläutert nebst einer grammatischen Skizze (*Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse,* Band lv., iv. Wien 1913).

Der Karmeliterpater Anastase Marie in Bagdad (ein gebürtiger Araber) — nach seinen bisherigen Publikationen ein Gelehrter ernsten Rufes — beschäftigt sich schon seit langer Zeit mit dem Leben und Treiben der in der Nähe von Mosul hausenden religiösen Sekte der sogenannten Teufelsanbeter oder Jeziden — eines Volkes kurdischer Zunge.

Der 6. Band des ‚Anthropos' bringt nun neuerdings einen höchst interessanten Aufsatz von P. Anastase Marie unter dem Titel: ‚La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis', in welchem uns die überraschende Tatsache mitgeteilt wird, daß es ihm gelungen ist, die angeblichen Originale der beiden heiligen Bücher dieser Sekte aufzuspüren, so daß uns nun jene Quellen erschlossen sind, die trotz der immerhin reichhaltigen Literatur über die Jeziden von nun an in erster Linie zu berücksichtigen sind.

Zwar haben wir einige Kenntnis von der Existenz heiliger Bücher der Teufelsanbeter von anderer Seite her,[1] es sind sogar

[1] In neuerer Zeit namentlich von G. Jacob, im 7. Bande der Beiträge z. K d. Orients, Halle 1909, S. 30-35, in dem Aufsatze: ‚Ein neuer Text über die Jezîdis

arabische Fassungen der beiden Texte publiziert worden, aber kurdische mit den Titeln ‚Buch der Offenbarung‘ (*Kitêb-i-Dschälwä*) und ‚Schwarzschrift‘ (*Maṣḥaf räš*) hat noch niemand erreichbar gemacht.

Nach langen und vergeblichen Bemühungen ist es P. Anastase gelungen, durch Intervention eines hochintelligenten abtrünnigen Jeziden ‚fast photographisch genaue Bausen‘ der erwähnten beiden heiligen Manuskripte zu bekommen, die im Jeziden-Heiligtum zu Sindschâr verschlossen und unter einem Steine des Fußbodens versteckt gehalten sind.

Diese beiden heiligen Schriften, in denen die Dogmen des Mäläk Ṭâûs ‚des Engels Pfau-Hahn‘ (= Teufel) niedergelegt sind, repräsentieren sich uns in ganz bizarren Schriftzügen, einer Art Geheimschrift und stellen uns eine nicht mehr lebende kurdische Mundart dar, die aber dem ziemlich bekannten kurdischen Mukrî-Dialekt nahesteht.

Den Schlüssel für diese bis jetzt völlig unbekannte Schrift, die doch in erster Linie nur den Zweck hat, Andersgläubigen den Einblick in die Glaubensdogmen der Teufelsanbeter zu verwehren, gefunden zu haben, zeigt von der genialen Begabung des verdienstvollen Entdeckers P. Anastase. Zugrunde gelegt ist das arab.-pers. Alphabet, das ja sonst zur schriftlichen Aufzeichnung des Kurdischen verwendet wird, aber jedes Zeichen dieses Alphabetes ist durch ein mehr oder weniger frei erfundenes ersetzt; P. Hestermann hat im Anthropos die hochinteressante Schrifttabelle zusammengestellt.

P. Anastase bestimmte die Sprache der überlieferten Texte als älteres Kurdisch und hatte auch das Glück, zweierlei handschriftlich erhaltene arabische ‚Übersetzungen‘ der ‚Originale‘ zu bekommen und brachte so die Umschrift der heiligen Texte mittels der Buchstaben des arabisch(-persischen) Alphabetes zustande.

. . . .‘, und namentlich von Dr. Th. Menzel (Odessa), der den türkischen Text des Dschelâl Noury ‚Les adorateurs du Diable‘ ins Deutsche übersetzt hat und in dieser Publikation eine streng wissenschaftliche Monographie über den Jezidismus gibt.

Dieses wertvolle Material bildet die Grundlage von BITTNERS verdienstvoller Arbeit, die sich als eine erstmalige philologisch-kritische Bearbeitung der heiligen Jezidi-Texte darstellt.

BITTNERS Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste enthält die Jezidi-Texte und die arabischen Versionen parallel nebeneinander mit literarischen Bemerkungen; der zweite umfaßt die Transkription der Jezidi-Originale mit sehr ausführlichem Kommentar; der dritte bringt eine grammatische Skizze dieses Kurden-Dialektes und der vierte gibt uns ein Jezidi-Glossar.

Das Hauptverdienst von BITTNERS Arbeit beruht einmal in der philologisch-kritischen Edition der Jezidi-Texte[1] und zum andern in einer bis ins Detail fein ausgearbeiteten grammatischen Skizze des Jezidi, worunter BITTNER eben die Sprache der heiligen Texte (nicht etwa das heutige Jezidi) versteht.

Wie gewissenschaft die Edition der Texte besorgt ist, beweist schon der Umstand, daß BITTNER die Jezidi-Texte aus der Geheimschrift Zeichen für Zeichen in die von den Kurden zur schriftlichen Darstellung ihrer Sprache verwendete arab.-pers. Schrift umschrieben hat und P. ANASTASES Aussprachebezeichnung ebenso Zeichen für Zeichen überprüfen mußte.

Der zweite Teil der Publikation (III. ‚Die Transkription und Interpretation' SS. 40—65) ist ein Musterstück philologischer Akribie; obwohl fast zu detailliert gehalten, wird doch denjenigen, die mit einiger Kenntnis des Neupersischen ausgerüstet sind, das volle Verständnis der Jezidi-Texte ermöglicht sein; BITTNER hat überall die Stellung dieser Kurden-Mundart inmitten ihrer mannigfaltigen Schwesterdialekte zu bestimmen gesucht, was keine leichte Aufgabe war; daß über manche Interpretationsversuche das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, beeinträchtigt den hohen Wert von BITTNERS Arbeit in keiner Weise.

Die ‚grammatische Skizze des Jezidi' (eine mühevolle Detailarbeit) (SS. 66—81) wird der Forscher in êranischen Dialekten mit beson-

[1] Die Zweifel an der Echtheit dieser hl. Texte sind S. 3 glücklich und beredt gelöst.

derem Interesse lesen. O. Mann hat in seiner vorzüglichen Arbeit ‚die Mundart der Mukrî-Kurden' vielleicht das Vorbild zu Bittners grammatischem Abriß gegeben und man kann getrost behaupten, daß Bittners Jezidi, der Mannschen Publikation ebenbürtig zur Seite gestellt werden kann.

Bittners Buch ist demnach jetzt die wertvollste Schrift über den Jezidismus und die philologisch getreue Edition der heiligen Texte der Jeziden ermöglicht nun eine erneute Prüfung der Religion der Jeziden, dieses Gemisches verschiedenartiger Religionselemente, in welchen Überreste alten Heidentums in mohammedanischer und christlicher Umdeutung bewahrt werden.

Prag, im März 1913.

Max Grünert.

F. Charles Jean, *Les Lettres de Ḫammurapi à Sin-idinnam*; Transcription, Traduction et Commentaire, précédées d'une étude sur deux caractères du style assyro-babylonien. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1913.

Ḫammurapis Briefe an Sin-idinnam, um deren Erklärung außer King in seinen *Lettres and inscriptions of Hammurabi* besonders Nagel und Delitzsch sich bemüht haben, liegen nun wieder in neuer Umschrift vor, die, wie der Verfasser Seite 73 selbst sagt, für ein weiteres Publikum bestimmt sein soll, dem die assyriologische Fachliteratur nicht zugänglich ist. Ist ja auch der mannigfaltige Inhalt der Briefe ganz besonders dazu geeignet, dem Laien die vielseitige Entwicklung des babylonischen Kulturlebens vor Augen zu führen. Dem populären Charakter des Buches trägt der Verfasser durch Anmerkungen und kurze Einleitungen zu den einzelnen Briefgattungen Rechnung. Da der Verfasser einen bereits behandelten Stoff bearbeitet, hat er im allgemeinen darauf verzichtet, Resultate eigener Forschung zu bieten und sich, abgesehen von Einzelheiten, die nicht immer Verbesserungen sind, den Ausführungen seiner Vor-

gänger fast stets angeschlossen. Nun ist aber seit jenen Arbeiten Nagels und Kings (1900) speziell unsere Kenntnis der Ḫammurapi-Periode durch Publikation neuer Texte und deren wissenschaftliche Erschließung in sprachlicher und sachlicher Beziehung so vielseitig bereichert worden, daß Jeans Arbeit, welche die neuere Literatur nur sehr unvollkommen benützt, in manchen Punkten als rückständig bezeichnet werden muß. Die folgenden Bemerkungen wollen im allgemeinen nur einzelne Versehen in der Lesung und Übersetzung der Texte richtigstellen. Natürlich ließe auch sachlich sich manches nachtragen.

Nr. 1, 4: [š]*a-at-tum ki ri-ga-am i-šu* ,puisqu'il y a un vide au calendrier' l. mit Muss-Arnolt S. 981 b s. v. *rēqu: KI* (= *ašram*) *ri-ga-am,* ,das Jahr hat eine Lücke'.

Z. 6 *Ulûlu-II*^{KAN}*-ma*; lies: *Ulûlu II*$^{kam\text{-}ma}$. Z. 5 und 6 wären genau natürlich passiv zu übersetzen.

Nr. 2, 13: *va-ar-ki-ši-ma* ist Druckfehler für *va-ar-ki-ši-na.*

Z. 16 *GAR-BI immerê*^{pl} *MA.GAR.RA* ,. . . prends des moutons'. *GAR* und *BI* sind natürlich *akâlu* ,Brot' und *šikaru* ,Rauschtrank, Bier'; *MÀ.GAR.RA* kann dem Ideogramm nach nur Schiffskost bedeuten. Übersetze also: ,Brot, Bier und Schafe als Schiffskost.'

Z. 27 Für *li-is-ni-ga-am* ist natürlich *li-is-ni-ga-nim* zu lesen.

Nr. 3, 6: Für *ŠA.ŠU* hat Schorr ,Altbab. Rechtsurkunden' II S. 45, Anm. d, *Göttinger Gel. Anz.* 1913 Nr. 1, 12 die Lesung *piḫâtu* wahrscheinlich gemacht.

Nr. 4, 7: Lies *mâr pisan dub-ba* statt *mâr giš-dub-ba* und vgl. Thureau-Daugin, Lettres 54, 23, 151, 5; Torczyner ,Altbab. Tempelrechnungen' S. 114.

Z. 12—13 ist einfach zu übersetzen: ,habe ich zu den Opfer-(feierlichkeiten) von Uruk geschickt'.

Z. 18 nicht ,(qui sont) parties dans le procès', sondern ,sein Prozeßgegner'; *bêl avâti* = *bêl dabâbi*'.

Nr. 5, 5: Für *ŠA.UD*^{pl} ist natürlich *satammê* ,Verwalter' zu lesen.

Z. 7: Für den Namen *E-ri-ba-am* steht in der Übersetzung irrtümlich *Éribani*, ebenso aber auch in der Anmerkung dazu und im Verzeichnis der Namen S. 270.

Nr. 7, 7: Lies *Imgur-Enlil* statt *Im-gur-Bêl* und vgl. Clays Ausführungen in Am. Journ. of Sem. Lang. 1907, 269 ff.

Z. 8 Statt *Rammânu-ir-šu* ist *Addu-NI-šu* zu lesen. Vgl. m. *ABTR* S. 20 oben. Warum schreibt Jean im Texte stets *Rammânu*, in der Übersetzung aber *Adad?*

Nr. 8, 4: Da Schorr ‚Altbab. Rechtsurkunden‘ I S. 127 gezeigt hat, daß *È.NI.DUB* = *našpakutu* ‚Speicher‘ ist, sollte es nicht länger zweifelhaft sein, daß ebenso für *MÀ.NI.UM* zu setzen ist *MÀ.NI. DUB* = *elip našpakuti* o. ä. ‚Frachtschiff‘. In Z. 6—9 ist *kima ana Bâbili sanâkim limaddiduma* jedenfalls zusammenzufassen. *muddudu* dürfte hier prägnant ‚aufladen‘ bedeuten: ‚Um am 30. Adar in B. einzutreffen, sollen sie aufladen‘. Z. 16—17 *u tap-pu-ut aklê MÀ-NI-DUB a-li-ik-ma* übersetzt Jean ganz unrichtig: ‚Et l'équipage des chalands (c'est-à-dire) les gens qui vont et‘ statt etwa ‚komm den Beamten der Lastschiffe zu Hilfe‘. Darum ist auch Z. 18—20 mißverstanden, wo man etwa übersetze: ‚wenn (Anfang der Zeile unsicher) ihre Frachtschiffe aufgehalten sind und nicht hinaus können (etwa wegen widriger Wasserverhältnisse), so soll man sie hinaufschleppen‘ (wohl an Seilen, vgl. Nr. 20). In Z. 21 ist *ḫa-di-nim* das von Schorr ‚Altbab. Rechtsurkunden‘ III, 5 besprochene *ḫadannu*, *adannu* ‚Zeit, Termin‘ = aram. עִדָּנָא. Übersetze: ‚Den Termin, den ich angab, sollen sie nicht versäumen‘.

Nr. 9, 5—7: *ṣâb MÀ.NI.DUB*^{pl} *ša be-li i-si-ḫa-am a-di-ni u-ul id-di-nu-nim-ma MÀ.NI.DUB*^{pl} *u-ul e-pu-uš* übersetzt Jean: ‚On ne nous a pas donné l'équipage des bateaux que mon Seigneur désire, (c'est pourquoi) je ne puis pas équiper les bateaux‘. Nun kann *ṣâb MÀ-NI-DUB*^{pl} nicht ‚équipage‘ bedeuten sondern nur die Schiffsleute‘[1] und ist nicht Objekt sondern Subjekt zu *iddinunimma*; *ša* ist nicht Relativ-, sondern Genetivpartikel und *isiḫam* nicht

[1] Diese Möglichkeit erwähnt Jean in der Anm.

Verbum sondern ein Substantiv *isiḫu* gleich jenem *sîḫtu, isiḫtu*, dessen Bedeutung wieder Schorr, ‚Rechtsurkunden‘ III 54 als ‚Lieferung‘ bestimmt hat, was an unserer Stelle vortrefflich paßt. Ferner schließt *ma* am Ende von Z. 6 hier einen Kausalsatz ab. Endlich kann *a-di-ni* nicht ‚nous‘ sein, da *Taribatum* allein spricht, es ist vielmehr = dem aus den Harperbriefen bekannten *udini* ‚bisher, noch‘ (vgl. schon Behrens ‚Briefe‘ 56), das zu dem gleichbedeutenden hebr. עֲדֶן, עֲדֶנָּה, nhbr. עֲדַיִן zu stellen ist. Übersetze demnach: ‚Da die Schiffsleute meines Herrn die Lieferung noch nicht gegeben haben, habe ich Frachtschiffe nicht gebaut‘. Daraus ergibt sich für Z. 8 ff. die wahrscheinliche Ergänzung: ‚Zu Deinen Schiffsleuten [sprich!] Wenn die Schiffe[1] bis jetzt nicht gemacht sind, wann werden sie dann gemacht werden?‘ In Z. 14 ist *Taribatum* Objekt zu *a-pu-ul-ma*, welches Verb zwei Akkusative regiert. Z. 16—17: *MÀ.NI.DUB*^{pl} *ša ga-ti-šu li-pu-uš*. In *ABTR* 90 (s. schon Clay B. E. XIV S. 26 Anm.) habe ich gezeigt, daß *qâtu* geradezu ‚Schuld, Verpflichtung‘ bedeuten kann. Übersetze auch hier: ‚er baue die Schiffe, zu denen er verpflichtet ist.‘ In Z. 18 hat Jean *ar-ḫi-iš* ‚schnell‘ nicht übersetzt. Z. 19—21 übersetzt Jean ‚(Si) tu ne le rends pas, ce district (*bi-ḫa-tim*) sur toi sera placé‘ und merkt an ‚C'est-à-dire: c'est toi qui en sera responsable‘. Es liegt hier aber das andere *piḫatu* (= nhbr. פחת) vor, das ‚Schaden, Nachteil‘ bedeutet; vgl. schon D. H. Müller, die Gesetze Hammurabis S. 170 Anm. 3. Z. 22—26 sind wieder ungenau übersetzt: C'est pourquoi tous les hommes (qu')aux bateaux tu as donnés et (que) maintenant tu donneras, ... commande et fais prendre.‘ *šu-me-ša-am* (vgl. *ûme-šam* ‚täglich‘) in Z. 25, das Jean unübersetzt läßt, ist wohl Adverb mit der Bedeutung ‚namentlich‘; vgl. לשמתם Numeri 1, 1 u. ö. Die Zeichenreste sprechen dafür, daß dieses Wort zum distributiven Ausdruck dahinter nochmals gesetzt und vielleicht durch *-ma* angeschlossen war: *šu-me-ša-am-ma šu-me-ša-am*. Ich übersetze: ‚Und die Leute soviel du für die Fracht-

[1] Vielleicht bezieht sich das Pluralzeichen nur auf *NI.DUB*; dann ist ‚das Frachtschiff‘ zu übersetzen.

schiffe gegeben hast und jetzt geben wirst, namentlich, namentlich schreibe auf (*šu-uṭ-ra-am-ma*) und sende (die Liste)'.

Nr. 10, 14 dürfte statt . .]-*lu-di-ma be-li i-ga-ab-bu-um* zu lesen sein: . .]-*lu ki-ma be-li i-ga-ab-bu-ma*. Auf dem Revers vgl. zu *tap-pu-ut alâku* Z. 3—4, das Jean auch hier unrichtig wiedergibt, das oben zu Nr. 8, 16 Bemerkte. In Z. 9 ist *li-iḫ-ḫa-ru-ma* von *mḫr* abzuleiten; übersetze Z. 9—10: ‚sie sollen kommen und das Schiff machen.'

Nr. 11, 4 ist 90 *ṣâbu libbi ṣâbi um-ma-tim ša i-ta-at Uru*[ki] nicht ‚90 hommes des troupes de la garnison d'Ur', sondern ‚90 Mann von allen Leuten aus der Umgebung von Uru!' Zu *ummatu* ‚Gesamtheit, Summe' vgl. = *ZDMG* 67, 144 und Nr. 6, 2—4, wo ebenfalls nicht zu übersetzen ist ‚avec les soldats d'Ibni Martu: que leurs forces (*um-ma-ti-šu-nu*) soient unies', sondern: ‚mit allen (wörtl. der Gesamtheit der) Leuten des Ibni-Amurru sollen sie wohnen.' In Z. 6 lies 75 *ŠE.GUR BIL* (= *eššu*) ‚75 *gur* neues Getreide.' Die Ergänzung in Z. 11 *ta-na-ad* (unsicher!) -[*di-in*] ist im Relativsatz unmöglich; auch scheint nur für ein Zeichen Raum vorhanden zu sein; vielleicht *ta-na-di!*-[*nu*].

Nr. 12, 4: *Sin-a-ia-ba-rum* lies *Sin-a-ia-ba-aš* ‚Sin, nicht möge ich beschämt werden!'

Z. 5: *Guzalû* ist hier wohl N. pr.

Z. 7: *u-ma-e-r*[*a*]-*am-ma* l. *u-va*(*pi*)-*e-r*[*a*]-*am-ma*.

Z. 10: *i-sa-an-ni-ku-ni-ik-ma*, das letzte Zeichen ist *ku!*

Z. 14: *bi-ki-id* nicht ‚inspecte', sondern ‚vertraue an, gib in Verwahrung!'

Z. 16: *Nannar*-[. . . .] lies: *Nanna-tum* u. vgl. Thureau-Dangin ‚Lettres' S. 37.

Z. 18: Lies *A-ve-il-*[ilu]*Sin* statt *A-pi-il-*[ilu]*Sin*.

Nr. 13, 5 *rêû imêrê* ist natürlich nicht ‚le berger de la ville d'Imêrê(?)', sondern der ‚Eselhirt'. Danach ist ein Ortsname zu ergänzen.

Z. 9: Lies mit Nagel *Ma-ta-tum*; ebenso ist Z. 16 Nagels Lesung *La-lum* [alu]*Ja-ma-du-um*, die Jean in der Anmerkung anführt, richtiger als Jeans *La-lum-ali-ia-ma-du-um*. Ferner ist in

Z. 6 ^{ilu}*Enlil-NI*[*-šu*] in Z. 14 *A-bu-um-va-ga-*[*ar*], Z. 21 *Ili-ma-ilu*, Z. 22 *Anu(Ilu)pî*^{ilu}*Šamaš* und wieder mit Nagel Z. 31 *I-din-ia-tum*, Z. 34 *A-pil-ku-bi* zu lesen. *Nu-ur-li-*[ ] in Z. 33 muß wohl *Nûr-lîmur* ergänzt werden. In Z. 43 hat Jean am Ende ein *-ma* weggelassen (*li-pu-šu-ma*).

Nr. 14, 5 und 6 sind Nagels Lesungen (*Bêl-da-gan-ti* bezw.) *Enlil-da-gan-ti* und *Par-pa-ru-um* vorzuziehen. In Z. 21 ist *li-ik-ka-mi-is* nicht ‚soit terminée', sondern ‚werde aufbewahrt'; vgl. ABTR S. 119 und Kohler-Ungnad ‚Assyrische Rechtsurkunden' 127 (= Johns ‚Deeds' 61), 5.

Nr. 15, 5: *ri-ib-ba-a-tim ša ṣênê* wird kaum ‚la quatrième partie du troupeau' bedeuten, vgl. King, Hamm. Nr. 79, 8. Vielleicht gehört es zu hebr. רבית = arab. ربا ‚Zinsen'. Dann wären Z. 5—7 etwa zu übersetzen: ‚Die Zinsen der ihm selbst gehörigen Schafe, die zu Lasten (= als Schuld bei) den Hirten sind . . '.

Nr. 16, 5: Hier und Z. 8 ist *ma-ra-aṣ* kein Verbum, sondern wohl Rest eines Eigennamens wie *Abi-maraṣ* o. ä. Z. 6 ergänze etwa [*ma-la ib*]-*ba-ši*. Revers Z. 1—3 sind unrichtig wiedergegeben: ‚Le . . . observe! Prends garde (que)'. Es soll heißen: ‚Den Arbeiteraufsehern (*UKU.UŠ*^{pl}) . . . gib in Obhut, damit sie achtgeben . . .' In Z. 5 ist *i-ṣi-iḫ-ḫi-na* Druckfehler für *i-ṣi-iḫ-ḫi-ra*.

Nr. 17, 7—11 kann nicht heißen: ‚Rends lui les ouvriers de Larsa afin que sous le surveillant des compagnons (sic!) il (les)fasse travailler', sondern nur: ‚Stelle die Arbeiter aus L. unter seine Aufsicht (*bi-ki-is-su-um-ma*), damit er mit den (anderen) arbeitgebenden (Aufsehern), seinen Genossen, arbeiten lasse'.

Nr. 18, 11 ergänze: [*tap*]-*pu-ut li-il-li-ku* ‚sie sollen ihnen helfen'.

Nr. 19, 7 möchte ich *ṣi-im-dam* als Adverb mit der Bedeutung ‚zusammen' deuten. Diese Erklärung würde auch Nr. 7, 9 sehr gut passen, wo Z. 7—9 besagen würde ‚. . . der Leute aus dem Bezirk von *Imgur-Enlil* und *Addu-NI-šu* zusammen bringe'. Vgl. noch King Nr. 84, 16. Revers Z. 6—8 sind ähnlich wie 8. 21 f. zu übersetzen: ‚den Termin (*ḫa-di-a-nim* = עדן), den ich Dir schrieb (*ša ašpurakkum*; Jean: ‚qui te portera!'), den 1. (scilicet

1. Sivan, vgl. Obvers Z. 12; Jean ‚sans perdre un jour,) sollen sie nicht versäumen'.

Nr. 20, 10 ist für . . . .-*GAR.GA* (Scheil: *SAG.A.GA*) deutlich *SAG. NIG.GA* = *rêš namkûri* ‚Gesamtbesitz' zu lesen, wozu Ungnad ‚Hamm.-Gesetz' II S. 154 und ABTR S. 18 zu vergleichen ist.

Z. 7—12 lauten in Übersetzung: ‚Irgendwelche schwere Arbeit lasse sie nicht tun. Sie sollen nur die Arbeit verteilen. Und vom Besitz ihrer (bisherigen) Arbeitgeber (= Aufseher) bringe sie in Abzug (*u-su-uḫ-šu-nu-ti*)!'

Nr. 21, 7: *li-ša-am* ist von *šâmu* ‚kaufen' abzuleiten (Jean: ‚que . . . soit').

Nr. 22, 18 ist zu *a-ve-lam a-na ra-ma-ni-šu* ‚jeden Mann einzeln' zu ergänzen.

Nr. 24, 6 ist für *Mi-ni-*^{ilu}*Šamaš* selbstverständlich *Ṣil-li-*^{ilu}*Šamaš* zu lesen. Vgl. Ranke ‚Bab. Pers. Names' s. v. Die Anmerkung zu diesem Namen wäre besser weggeblieben.

Nr. 26, 5: Lies *Ilu-tukul*(*KU*)*-ti* statt *Ili-ma-ti*.

Nr. 27, 4 ist Nagels von Jean in der Anmerkung erwähnte Lesung *E-til-pi-*^{ilu}*Marduk* für Jeans *E-nu-bi-*^{ilu}*Marduk* natürlich richtig. In Z. 4—6 hat Jean die Satzkonstruktion mißverstanden; übersetze wörtlich: ‚wegen des Zumirsendens des *Etil-pî-Marduk* habe ich Dir geschrieben', nicht: ‚Je t'écrivis: Au sujet d'E. envoie(-le) en ma présence.'

Nr. 28, 4: Lies vielleicht: *I-li-*[*ma*]*-*^{ilu}*Šamaš* und ebenso Z. 17.

Nr. 29, 6: *KA-DUR*(*KU*)^{pl} lies *KA.ZID*^{pl} = *kazzidâkâti* ‚Müller' und vgl. ABTR S. 9 und 87.

Z. 16: *ridûti*^{pl} ist hier und öfter wohl abstrakter Plural = ‚Kriegsdienst'.

Nr. 31, 18 wird als Grund, warum ein Mann namens Gimillum nicht zum Kriegsdienst genommen werden soll, angegeben: *Gi-mil-lum šu-u du-ur-šu MU*, was Jean übersetzt ‚Gimillum, lui doit rester boulanger'. Nun muß *dûršu* soviel wie ‚sein Beruf' bezeichnen, weshalb ich am liebsten hebr. תֹּאַר ‚Gestalt, Form', nhbr. ‚Eigenschaft' vergleichen möchte und übersetze: ‚Dieser G. ist seinem Berufe

nach Bäcker (und als solcher Sklave), ein anderer ist zum Dienst (*ana ridûti!*) eingeschrieben worden (Z. 19)'. Ähnlich heißt es Nr. 32, 15 ff.: ,Und *Sin-ilu* selbst hat, zum Beweis, daß sein Beruf der eines Pächters ist (Z. 16: *ki-ma du-ur-šu PA.TE.SI*), seinen Distrikt ausgewiesen (*u-bi-ir*). Warum nimmst Du Söhne von Pächtern zum Kriegsdienst? Nicht mehr sollst Du Söhne von Pächtern, die ihrem Beruf nach Pächter sind (Z. 22 *ša du-ur-šu-nu PA.TE.SI*^{pl}) zum Kriegsdienst nehmen'. Zur Sache vgl. die Urkunde CT VI 29 = Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz, III 740. [Vgl. jetzt besonders M. Schorr, Urkunden des Altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechtes S. 60 f.] Jeans Übersetzung von Z. 16 ,en demeurant patesi' und Z. 22 ,qui demeurent patesi' ist verfehlt.

Nr. 32, 13 möchte ich statt [*ṣ*]*âbu ša al-ma-di ba-l*[*um* ... lesen: *e-ša-al-ma ki-ma* [und Z. 11—13 übersetzen: ,Ich ging seiner Sache nach, [die Pächter] und *Avêl-Enmaštu* und *Avêl-*[ ] fragte ich ob ...'.

Nr. 33, 9—10: *ki-ma ka-ia-an-tim-ma li-ri-iš* kann nicht bedeuten ,comme souffrant qu'il sollicite!' sondern ,(das Feld) soll er dauernd bebauen'.

Nr. 34, 15 ist *Ku-uk-ka-a* Eigennamen vgl. *Kukku* und *Kukkûa* bei Clay ,Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period', S. 100 und 178.

Nr. 35, 10: *KI.TA* ist nur = *šaplû*, nicht *šaplîta*(*ta*). In Z. 11 lies *A-na-ṣil-lí-šu-e-mi-id* für *A-na-mi-ni-šu-e-mi-id*. In Z. 16 faßt Jean *ma-az-za-aš-ti-šu-nu* als = *maṣṣarti-šu-nu*, S. 198 Anm. zu Nr. 36, 27 leitet er es aber richtig von *nzz* ab.

Nr. 36, 21: lies *Enlil-iqîša*(*GAR.RA*)^{ki} statt *Bêl-šakin*^{KI}.

Nr. 40, 4: lies mit Nagel ^{amêlu}*Tummumu*. In Z. 7 lies 70 *ŠE.GUR* statt 70 *GUR* und ebenso in der Übersetzung 70 *gur* Gerste. Für *E.ÑI.UM* lies *È.NI.DUB* = *našpakûtu* u. s. oben zu 8, 4.

Z. 14—16 sind ungenau wiedergegeben: ,Envoie (chercher) *Apil-ili*; qu'on te (l')apporte!' statt ,schreibe (*šupur*), daß man Dir den *Avêl-ili* herbeischaffe'.

Nr. 41, 15: *la u-da-ab-ba-bu* heißt nicht ,qu'ils n'en parlent plus', sondern ,sie sollen nicht prozessieren'.

Nr. 42, 12: Übersetze: ‚nach dem Gesetz', nicht ‚suivant le joug'.

Nr. 44, 6, 15 muß statt *ra-ga-a-nu-um* doch *ra-bi-a-nu-um* gelesen werden.

Nr. 45, 7: Lies 30 *ŠE.GUR*. In Z. 10 lies *e-te-te-ir-ri-is-su-ma,* ersetze die Ergänzung [*iš-tu*] etwa durch [*eqlam*] und übersetze ‚nachdem er das Feld das dritte Jahr bebaut hat, gibt er das Getreide nicht'.

Nr. 46, 11: Hier versteht Jean die Verbindung *È.KU.ŠA.AN* nicht, welche auch Nagel unrichtig *kakku ša ili* liest. Dem Zusammenhang nach muß es aber das Haus sein, in dem man das Getreide des *Ibni-Amurru* deklarieren soll (*li-bi-ir-ru-ma* Z. 13) ist also *bît qêmi* (*É.ZID*) *ša ili* ‚die Mühle des Tempels'.

In Nr. 47, Z. 3—8 und Z. 22—27 wird der Auftrag wiederholt, die beiden Sekretäre der Kaufleute *Šêp-Sin* und *Sin-Muštâl* mit je 1800 *gur* Sesam und einem Geldbetrag der in Z. 4, 23 und 26 als *Ù-šu* bezeichnet wird nach Babylon zu schicken. Statt *Ù-šu* bietet nun Z. 7 eine Variante, die Jean *la* [. . . .]-*šu* liest. Da *Ù* die Lesung *labîru* hat und nach *la* das Zeichen *bi* noch deutlich erkennbar ist, muß *la-bi-*[*ri-*]*šu* gelesen u. z. B. Z. 4 übersetzt werden: ‚nebst 1800 *gur* Sesam und 19 Minen seines alten (= früheren) Geldes'. Die Kaufleute haben also von früher Geld zu verrechnen.

Nach Z. 9—10 und 28—33 soll noch etwas oder jemand mit ihnen geschickt werden, nach Z. 29, wo etwa [*ša ma-ḫa*]-*ar-ka ta-ak-lum* ‚der Dir zuverlässig scheint' (vgl. hebr. ישר לפני), wohl ein Aufsichtsbeamter; vgl. Nr. 48. Dagegen scheint mir in dem ersten Auftrage Z. 9—10 von etwas anderem die Rede zu ein. Hier möchte ich ergänzen [*li'am*] *ma-ḫa-ri-im u* [*na-da-ni-im*] *it-ti-šu-nu ta-ra-di-im* ‚Eine Tafel über Einnahmen und Ausgaben mit ihnen zu schicken'.

Nr. 48, 4: *ši-ta-at kaspim* = *sittât kaspim* ‚der Rest des Geldes'.

Nr. 50 hat Jean ganz unrichtig übersetzt, er gibt Z. 4 ff folgendermaßen wieder: ‚*Mâr-Uru* le berger tient 30 *GUR* pour le . . . des troupeaux dont il est chargé. Etablis des *ŠA-UD*: le grain de Mâr-Uru qu'ils le leur livrent! Qu'ils le recoivent et un chaland

vide qu'ils chargent et qu'on le porte *à* Babylone!' Richtig muß es heißen: ,M. der Hirt wird statt des Restes (*? LAL.NI ?*) an Rindern, die er schuldet, 5 *gur* Gerste (5 *ŠE.GUR*) zumessen (*u-ka-a-al!*). Befiehl den Verwaltern, daß sie das Getreide, welches M. ihnen geben wird, übernehmen! Lade es in ein leeres Frachtschiff (*ṣi-nam-ma* Imperativ von צען, = aram. טען, äth. ጸዐነ) und bringe es nach Babylon'.

Nr. 51, 5: Der Pl. zu *eqlu* lautet *eqlâte*; s. ABTR S. 16[1]. Z. 7 *ḫirû* bedeutet nicht ,curer' sondern ,graben'.

Nr. 52, 4—7 ist von Jean wieder mißverstanden worden. Es handelt sich nicht um die Baggerung eines schiffbaren Kanals, sondern um das Graben eines kleinen Kanals zur Bewässerung der Felder wie aus dem Vergleich von Z. 7 mit Nr. 53, 8 hervorgeht. Ergänze und übersetze also Z. 3 ff: [^{nâru} *Dûru*^{ki}] *ka-lu ša it-te-iḫ-ri a*-[*na a-lim ša*] *Uruk*^{ki} *u-ul ḫi-ri-a-at-ma* [*mû a-na*] *a-lim u-ul i-ir-ru-bu u* [*ugaru?*] *ša a-aḫ nâr Dûru*^{ki} [*a-na za-ka-bi-im u-ul*] *na-ṭi-a-a* ,Da der Kanal . . ., welcher gegraben worden ist, nicht bis nach Erech gegraben wurde, kommt kein Wasser in die Stadt und die Felder am Kanal von Dêr können nicht bestellt werden.'

Z. 10 Anfang darf man vielleicht *šu-kun* (*GÚ*) lesen und Z. 9—10 übersetzen: ,Den Dir unterstellten Leuten setze den 3. Tag (als Termin) an'. In Z. 17 ist *te-iḫ-te-ru-u* eher passiv zu übersetzen: ,(nachdem) gegraben sein wird'.

Nr. 53, 5: *KUN*^{pl} *nâri* steht hier zweifellos für *GÚ*^{pl} *nâri* = *kišad* (*âḫ*) *nâri* ,Ufer des Kanals'.

Z. 6 ist *Pî* ^{naru}*ḪAL*(*barû?*)^{ki} wohl Stadtname, Z. 7 wohl [*i-ba*]*-aš-šu-u* zu ergänzen. Zur Ergänzung von Z. 8 vgl. 52, 7. Der Inhalt der Vorderseite ist die Mitteilung Sin-idinnams, daß alle seine Arbeiter mit der Ausbesserung eines Kanals beschäftigt sind, die nötig war, damit die Felder einer Gegend bestellbar werden; zu diesem Zwecke müssen noch 5 *GAN* Erde entfernt werden, weshalb S. anfragt, ob er diese Arbeit fortsetzen soll. Die Rückseite bietet als Antwort die unvollständig erhaltene Mitteilung, daß eine Kanalisierungsarbeit (*ša iḫ!-ḫi-ru*, die er grub) nicht

vollständig ausgeführt ist, sowie den Auftrag nach Abschluß der gegenwärtigen Arbeiten, den Euphrat zwischen Larsa und Uru zu regulieren. Z. 10—12 lauten: *mi-iq-ti-ša u-šu-uḫ ḫa-mi-ša šu-uṭ-bi šu-te-ši-ir-ši*, was doch wohl, trotz der Pflanzennamen *mi-iq ḫammi* und *miqti ḫammi*, übersetzt werden muß: ‚Das in ihn (den Fluß) Hineingestürzte entferne, sein Zerstörtes (*ḫamû*) vertiefe, reguliere ihn!‘

Zu Nr. 54 bietet, wie ich schon ABTR S. 116 s. v. *duppu* angemerkt habe, ‚The Mus. Publ. of the Bab. Section‘ II 2, Nr. 69 eine genaue Parallele, vgl. ZDMG 67, 144. In Z. 13 ist statt *šu-ši-um* zu lesen *šu-ši Dup* *ⁱˢᵘAB.BA*, in Z. 15 vielleicht trotz Kings Kopie *ina-ⁱˢᵘnarkabti* statt *i-na sa-pu* (?).

Auch die Korrektur hätte darauf achten sollen, daß nicht so viele Druckfehler (auch in den Angaben der Textnummern bei King!) stehen bleiben. Ebenso ist die Raumverschwendung der Ausgabe zu tadeln. Nützlich sind die den Briefen beigegebenen Indices.

Dem Hauptthema geht eine Studie ‚sur deux caractères du style assyro-babylonien‘ voraus, die, obgleich sie sachlich wenig neues bietet und auch hier die neuere Literatur sehr unvollkommen benützt erscheint,[1] von geschickter literarischer Charakteristik zeugt.

Harry Torczyner.

Hans Abel: *Eine Erzählung im Dialekt von Ermenne (Nubien).* Des XXIX. Bandes der *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* N° VIII. Leipzig, B. G. Teubner 1913. Großoktav, 96 S.*

Eine um so willkommnere Gabe je unerwarteter sie eintrifft. Der Text ist in die sorgfältigste Fassung gebracht; ihn begleitet eine gründliche und gediegene Auslegung. Sie ist zwar nicht ohne Lücken und Mängel; aber diese treten hinter dem Guten weit zurück, nur tritt dafür der Fehler stark hervor aus dem sie zum großen Teile stammen: die doppelte Quellenvernachlässigung.

[1] S. X steht die Abbreviatur: ZDMG = Zeitschrift für Keilschriftforschung. Leipzig!

In derselben nubischen Mundart, der fadidschaischen von Ermenne (oder Arminne) in der uns Abel das Märchen von Šâtirhassan und seinem Pferde darbietet, hatte L. Reinisch 1875/76 verschiedene Geschichten kleineren Umfangs niedergeschrieben und ein paar Jahre später veröffentlicht. Man braucht nun nicht daran zu denken die Entwicklung dieser Mundart während eines halben Jahrhunderts auf Grund der beiderseitigen Aufzeichnungen darzustellen; aber man muß zeigen inwieweit sie sprachlich übereinstimmen oder auseinandergehen. Abel sagt S. 6: ‚Wenn ich trotzdem Lepsius' Grammatik zugrunde gelegt habe, so geschah das deshalb weil seine Aufnahme im allgemeinen lautlich besser ist als die von Reinisch.' Wäre auch das letztere der Fall, so würde das erstere immer unberechtigt sein, insofern es die geringere Berücksichtigung von Reinisch bedeutet. Zu *-kauwâmini* (*-ī) 79 bemerkt Abel daß es die gewöhnliche Endung der 3. Pl. Kond. in Ermenne ist ‚gegenüber L. *-kawannī*'. Hier fehlt der Hinweis auf R., der für diese Md. ebenfalls *-kawámini* 216, 16. 217, 12, im Sing. *-kawámin* 203, 2 (Abel *-kani*) bietet und in der Grammatik § 250 Anm. 3 sagt, er habe ‚im Dialekt von Fadidscha auch einigemale die Form *kawámin* und *kawaminí* statt *káwan* und *kawaní*' gehört (wofür er andere Beispiele als die obigen gibt). Ebenda Anm. 2 heißt es daß (in allen Dialekten) das ‚deiktische' *i* sehr häufig an die Konditionalendungen antrete und daß dieses *i* dann stets betont sei (an den beiden ersten Stellen wäre demnach die Akzentuierung zu verbessern). Nicht unwichtig für die Auffassung des Verhältnisses von *-kawamin(i)* zu *-kawan(ni)* sind die Formen im FM für ‚bis': *fámen, fámini, fān* (so R.; L. hat nur *fāminī*, A. *fāmin(i)*). — Dieses Wort *fāmin* kommt bei Abel in zwei Verbindungen vor: *kiro-fâmin* 39, *isson-año-fâmini* 175. Hierzu war eine Erklärung des *-o* vor *f-* notwendig, noch notwendiger als die Erwähnung daß Abels Gewährsmänner ‚für gewöhnlich *ísson* mit deutlichem Doppelkonsonant' sprechen. Dieses *-o-* kann nicht der Vertreter von *-os-* sein, das ja bei Angleichung

* F bedeutet Fadidschaisch, M Mahassisch, K Kenzisch, D Dungulaisch (wo kein Buchstabe steht, handelt es sich um FM); A. Almkvist, L. Lepsius, R. Reinisch.

des *s* an einen folgenden Konsonanten als *-ō-* erscheint (z. B. *wir-aṅ-ō-ǵ-is-sīn-* 142). Vielleicht sieht ABEL hier dasselbe *o* wie in *fálo-tir-on, falo-tis-sīn-* 143 und in *falo-ǵūo-gôni* 144; aber nur die letzte Form erklärt er: ‚*fál-o* und *ǵû-o* sind Part. Aor.‘. Das sind sie keinesfalls; denn das Partizip ist ein wirkliches Verbaladjektiv: *falo-ī* der welcher herauskam, *falo-ka* den welcher herauskam. Hier handelt es sich um Verbaladverbe, die sonst auf *a* ausgehen (z. B. *fal-a-kír-on* er kam heraus 28. 108, *tōr-a-ǵū-a-gôni* und hereingehend 35). Es muß also das *o* für *a* stehen, wie in *áṅ-go-kōn* 5 von *aṅ-ga*, und *-kutró-logo* 81 von *kutra* (*kutre*), wo ABEL Assimilation des *a* an den folgenden Vokal annimmt, und in *faddol-ō-ǵ-aná-* 187 (*faddal-ô-ǵ-ana-* 147), worüber er nichts bemerkt (*o* wegen *ḍḍ* ?). Assimilation und zwar eine doppelte dürfen wir auch in *falo-ǵūo-gôni* annehmen; nicht in *falo-tir-*, *-tis-*, die doch etwa für *fál-ō-t.* verhört oder versprochen wurden. So kommen wir dazu, auch in dem *o* der beiden *famin*-Verbindungen das Ergebnis einer Angleichung an den folgenden labialen Konsonanten zu erblicken und zwar des *-e*, welches stets bei L. dieser Postposition vorangeht; es ist die Endung des Infinitivs: *ǵūe-fāminī, isonaṅe-fāminī*. Man könnte nun meinen, es verhalte sich hier wie in den andern Fällen: das *-o* trete nur ganz vereinzelt auf. Wenn wir aber R. heranziehen, so nehmen wir wahr daß bei ihm ein regelmäßiges *-o* dem regelmäßigen *-e* von L. entspricht: *kīrof-fámini* (*kiro-fámen*), *izon-áṅof-fámini*. Nur für *duo-fámini* gibt er als sehr häufig gehörte Nebenform *due-fámini* (L. auch *dūwe-fāminī*) und sogar *dēfan* an. — In *mas-âni* (es ist) gut 95. 131, meint ABEL, könne *-āni* ‚denn‘ nicht gut vorliegen, ‚wenigstens nicht direkt‘, und im Wtb. trennt er auch wirklich dieses *-āni* als ‚verstärkendes Formans‘ von *-āni* ‚denn‘. Und doch haben wir hier ein und dasselbe Wort. Mit gleichem Unrecht trennt wieder L. 161 *-ānī* ‚denn‘ von *-ānī* (*-ēnī, -ōnī*) ‚damit‘. Die Unsicherheit wird schwinden wenn man sich an R.s kurze Anmerk. zu § 451 hält. Das allen verschiedenen Fällen Gemeinsame ist die imperativische Natur des Hauptsatzes; der Nebensatz begründet — bald als Ursache, bald als Zweck — den Befehl oder Wunsch: tue dies; denn er ist ge-

kommen — tue dies; denn er möge kommen = damit er komme. *Mas(s)áni* findet sich so auch bei R. (für das sonstige *mas[i]-lin*): *massáni .... báñe* schon gut; rede nur 179, 11f.

In *-(a-)i̯mēn-kani* außer 86. 130. 137 sieht Abel das Verb *immēne* ,nicht sein', das freilich in E. nicht mehr mit doppeltem *m* gehört werde. Ich kann aber seiner Deutung: ,wenn nicht ist' deshalb nicht zustimmen weil in allen drei Fällen dem ,außer' der Objektkasus vorausgeht, obwohl er dem Subjekt des übergeordneten Satzes entspricht (es ist kein Pferd da, es ist niemand da, es ist nichts da). Da L. diesen Ausdruck für ,außer' nicht kennt, so war um so mehr auf R. zu verweisen, der ihn zwar nicht im Wtb., aber in den Texten hat: *en áwoga ímmen-kane* außer in dieser Nacht (ist nichts ähnliches geschehen) 229, 1f., *ikk' aím-men-káne* außer dir (ist niemand da) 231, 19. Also auch hier der Objektkasus, woraus zu entnehmen ist daß *(a)-imen-kane* kein intransitives, sondern nur ein transitives Verb enthalten kann, etwa von der Bed. ,sagen', ,nennen' o. ä.: ,es ist niemand da wenn du nicht den Gärtnerjungen sagst, meinst'. Die 2. S. gelangte schließlich zu ganz allgemeinem Gebrauch[1]: ,es ist niemand da wenn man nicht dich nennt, im Sinne hat'. Diese Erklärung wird bestätigt durch das *anmenkin* ,außer' des K (*Evang.*), das ebenfalls den Objektkasus (auf *-gi*) vor sich hat. Wie nun dieses *an-* kein anderes ist als das *an* welches im K eine direkte Rede abschließt[2], so wird auch im FM das *(a)-i-* mit dem abschließenden *(a)ije* u. ä. zusammenfallen. Ich denke daß wie dort *an* ,sagen', so hier *i(g)* ,sagen' zugrunde liegt und daß das

[1] Wenn es sich hier nicht etwa um die 3. Pl. handelt; bei R. und L. lautet sie nur *-kawan(ni)*, aber bei A. (47. 50. 52) *-kāni* wie die 2. und 3. S., also: *fājimmen-kāni* wenn du nicht tötest — wenn er nicht tötet — wenn sie nicht töten. So auch: *ig-kane* als sie sagten (= als man sagte) R. 184, 9. Dieser F-Form entspricht hier im D: *án-kan*, dessen *-kan* R. in der Grammatik neben *-kiran* nicht verzeichnet (auch L. nicht), wohl aber A.

[2] Wenn die 3. S. oder Pl. das Subjekt eines selbständigen Satzes bildet, so steht im K *agad* an Stelle von *an*: (er sagte ihnen,) sie möchten fliehen: *dowc an*; mögen sie fliehen! *dosw agad*. Im FM besteht kein solcher Unterschied: *nāfana-iā*. Die Rolle von *-gad* in **an-gad, agad* ist bemerkenswert; vgl. *en-gad* ,sagt er' in dem D-Liede bei L. 254, 19. 22. 24.

vorhergehende *a* nicht, wie Abel S. 21f. meint, das Präfix *āg-* ist (er schreibt hier auch langes *ā*: *-ā-ɉmēn-kani*), sondern zum Objektzeichen *-ga* oder *-ka* gehört. Natürlich könnte ja an sich dessen *a* vor dem *i-* der Verbalform ebenso gut geschwunden sein wie es im K mit dem *i* von *-gi, -ki* vor dem *a-* von *anmenkin* der Fall ist.

Die zweite Vernachlässigung ist eine gänzliche: die von Almkvists *Studien*. Da Abel die Darstellung und die Erörterung des Lautlichen in den Vordergrund rückt, so hätte ihm Zettersténs Einleitung treffliche Dienste geleistet; denn hier werden gründlich alle Lautverhältnisse erörtert, insbesondere von R.s, L.s und A.s Quantitätsbezeichnungen vergleichende Tabellen dargeboten. Weshalb Abel diesen günstigen Anschluß versäumt hat, errate ich nicht; jenes Werk war schon anderthalb Jahre vor der Einlieferung von Abels Abhandlung erschienen; aber nicht einmal erwähnt ist es in der Einleitung zu dieser. Andernfalls würden wir wohl von ihm über einen Punkt aufgeklärt worden sein der dessen dringend bedarf. S. 8 sagt er: ‚Die Verbalendungen sind fast stets verkürzt, wo sie nicht hochbetont waren.' Aus dem Zusammenhang ergibt sich daß damit ‚starkbetont' gemeint ist. Und ebenso hatte ich, wenn H. Schäfer im Beiwort zu den *Evangelien* in kenzischer Mundart vom Hochton der Silbe redet, diesen Ausdruck in dem veralteten Lachmannschen Sinn genommen. Die Akzente hat Abel, wie er S. 3 sagt, nach Schäfers und Junkers Vorgang (in welchen Drucken?) bezeichnet; also hier scheint grundsätzliche Übereinstimmung zu herrschen. Nun beruft sich D. Westermann *hier* 1913, 253 auf jenen Ausdruck Schäfers (Hochton): ‚Also es gibt noch Tonhöhen im Nubischen!' Und indem ich die Worte Schäfers genauer erwäge, oder vielmehr die von ihm angeführten Beispiele: ‚*andogor* auf mich, aber *añdogor* auf uns; *addeton* von mir, aber *áddeton* von uns', vermute ich daß sie sich wirklich auf eine musikalische Betonung beziehen, und das wird mir bestätigt durch die Angaben A.s. S. 31 Anm. 10 zu (D) *ǎndi* ‚mein' und *ǎndi* ‚unser' sagt er: ‚Der Sing. und der Plur. unterscheiden sich voneinander dadurch daß die Silbe *an-* im Sing. kürzer und musikalisch höher ist als im Plur.'. S. 37

Anm. 7 zu (D) *an-dogōr* über mir' und *andogōr* ,über uns': ,1. Ps. Sg. und 1. Ps. Pl. haben verschiedenen musikalischen Akzent, und zwar der Sing. *an* hoch, der Pl. tief.' S. 38 Anm. 7 zu (D) *am-bāted* ,hinter mir' und *ambāted* ,hinter uns': ,Die 1. Ps. Pl. unterscheidet sich von der 1. Ps. Sing. nur durch den verschiedenen musikalischen Akzent; Sing. *ámbātèd,* Pl. *àmbātéd.*' S. 109 Anm. 7 zu *dígir* ,binde!': ,Unterscheidet sich nur durch den Akzent von *digĭr* „falle!" Die betonte Silbe ist auch musikalisch höher als die unbetonte. In *dìgĭr* „falle" sind beide Silben fast gleich tief (tonlos), die letzte jedoch etwas höher.' Bei diesen Unterscheidungen scheint sich A. weniger auf sein Gehör als auf die bestimmten Angaben seiner einheimischen Gewährsmänner zu stützen. Zetterstéen weist zwar *Einl.* xxi (mit noch weiteren Zitaten) auf die feinen und wichtigen Beobachtungen hin die A. hinsichtlich des nubischen Akzentes gemacht habe, aber er hebt die wichtigste nicht hervor, nämlich die welche dem Wesen dieses Akzentes gilt. Wir erfahren: im Nubischen gibt es einen musikalischen Akzent, und fragen sofort: wird er nur gelegentlich, nur aushilfsweise verwendet oder herrscht er durch die ganze Sprache, und wenn dieses, wie stellt er sich zum dynamischen Akzent? An der Beantwortung dieser Fragen muß uns viel liegen, in ganz allgemeinem Sinne, nicht etwa damit sie der Erörterung über die Zugehörigkeit des Nubischen zu Westermanns Sudansprachen als Beweis oder Gegenbeweis diene. Ich bleibe bei der Ansicht die ich *hier* 1912, 20 geäußert habe, und erinnere jetzt noch neben dem musikalischen Akzent des Schwedischen an den des Serbischen. Schließlich an das Verhalten der baskischen Mundarten, wobei ich zum Teil mich auf eigene Erfahrung berufen kann. Monate lang habe ich im Labourd auf die Betonung gehorcht und sie als eine schwebende, schwer zu fixierende erkannt. Einen ganz ähnlichen Befund haben Junker und Schäfer (*Nubische Texte im Kenzi-d.* I. *Vorbem.*) im Nubischen gemacht und Abel steht nicht im Widerspruch zu ihnen (,der Akzent schwankt' S. 4). Nun überrascht mich Azkue, der Verfasser des ausgezeichneten baskischen Wörterbuchs mit der Entdeckung daß das Baskische den musika-

lischen Akzent habe; das kann ich mir für dasjenige welches mir in den Ohren liegt, auf keine Weise einreden. Hat etwa das Bizkaische — Azkue ist Bizkayer — etwas von der Art einer ‚singenden‘ Mundart? oder hat er, der in hervorragender Weise musikalisch Begabte und auch Schöpferische, den musikalischen Akzent in die Sprache hinein, statt aus ihr herausgehört? Ein solches Hineinhören ist durchaus nicht naturwidrig, vielmehr hat es, wenn auch im Mindestmaß, bei aller Sprachbeobachtung statt, besonders in bezug auf Quantitatives. Abel hat gewissenhaft alles aufgezeichnet wie er es gehört hat, also auch alle Schwankungen der Aussprache. Wie aber diese aus einer gewissen psychischen Unstetigkeit des Sprechenden stammen, so besteht eine solche auch des Hörenden, ein Wechsel zwischen mehr und weniger gespannter Aufmerksamkeit. Manche feinsten Unterschiede werden überhört, manche wiederum vorgetäuscht. Eine besondere Schwierigkeit bereitet nach Abel die Auffassung der Doppelkonsonanten, hauptsächlich der Verschlußlaute. Hier waren die stimmhaften und die stimmlosen voneinander zu trennen. Bei den erstern besteht die Längung in der des ‚Blählautes‘; bei den letztern haben wir eine wirkliche Doppelung (‚implos.‘+explos.) mit zwischenliegender Pause. Die Bildung des Verschlusses kann nach einem sehr kurzen, scharfen Vokal vernommen werden, kaum nach einem langen, hier nur die Pause. Ob während dieser der Verschluß schon besteht oder noch nicht, das vermag das Gehör nicht zu entscheiden, wohl aber in gewissen Fällen, und zwar immer bei den Labialen (z. B. *fāp-pa*), das Gesicht. Ob *wē-ka* oder *wēk-ka* artikuliert wird, das weiß nur der Sprechende selbst; wenn Abel bald so bald so schreibt (oder z. B. *ukkir·é-k̇-a*, *ukkiré-k̇-a*, *ukkirék̇-k̇a*), so ist das bedeutungslos und er räumt das eigentlich auch selbst ein (S. 5. 59).

Überall ist die grammatische Zerlegung ausgedrückt, aber nicht in folgestrenger Weise vorgenommen worden; so lesen wir z. B. bald *wild-i, wild-in*, bald *wildi, wildi-n*. Im Wtb. werden die Substantive teils wie das in der Ordnung ist, ohne das fakultative, artikelartige *-i* angeführt, teils mit ihm: *wílid*, *idên* usw., *murt·i, tôd-i* usw. Im

letztern Fall wird das Trennungszeichen gern unterdrückt, wenigstens bei arabischen Wörtern, so *árdi, béledi, mahálli* usw. Statt *mâñi* ‚Augen‘ war zu setzen: *mâñ* ‚Auge‘ (Pl. *mâñ-ī*; auch in *tûñi*, *wild-i* fehlt das Längezeichen); denn *mâñ* 137 ist Sing. Unverständlich ist mir *kúmbi* Ei (Pl. *kumbū*); ich finde weder diesen Singular, noch diesen Plural oder überhaupt einen analogen bezeugt; in Abels Text kommt nur *kumbū* vor und zwar überall als Singular.[1] — Auch *tír-ta* ‚Gabe‘ muß auf einem Irrtum beruhen. An der einen Stelle (26) steht *-tir-ta-mes-sīn* von *tir-ta-mene* ‚es ist Begabung‘; wenn hier *tir-t* ‚die Gabe‘ von ‚*tíre* mit dem Nominalsuffix *-d*‘ (vielmehr *-id*; *tir-t* würde für *tir-id* ‚(das) Geben‘ stehen — R. schreibt *tir-īd*) abgeleitet wird, so haben wir abzuteilen *tir-t-a-mene* (*-a* ist Prädikatzeichen). Die andere Stelle (190) hat *-tír-ti-ga*; haben wir hierin einen Plural zu sehen = *tirid-ī-ga*? — Das prädikative *-a* schreibt Abel mit Adjektiv und Substantiv zusammen: *mása* ‚gut‘ statt *más-a* ‚es ist gut‘ und *mas* ‚gut‘ (gew. *masá-i̯je*, selten *mas-ái̯je*, 64: *mas-á-i̯je*), *gíttira* ‚schwer‘ statt *gitti(-r-a)*, *ássara* ‚klein, Kind‘ statt *ássa(-r-a)*, *gâlije* ‚teuer‘ statt *gâli(-j-e)*. — Die Verben wären besser mit R. und A. in der Stammform als mit L. in der des Infinitivs auf *-e* angeführt worden; doch gehe ich auf diesen Punkt hier nicht näher ein, da hierbei verschiedene Erwägungen stattzufinden haben. — Statt *temer* ‚Nachbar‘ ist *teme* zu schreiben; so hat A. und so wird durch den Genetiv *temen* bezeugt (in der Verbalform *temerē-in-* 13 ist das *r* ‚Hiatustilger‘: *teme-r-ēin-*). — Zu *úrti-gur* Vieh, Pl. *úrti-gr-ī* (und *urtigi-rī* 173) ist Abel durch L. verführt worden; *urti* bedeutet ‚Sache, Gut, Vieh‘ und hat im Plural *urti-gū* und *urti-r-ī* und durch Verschmelzung beider: *urti-gu-rī*.

Die arabischen Wörter, von denen es in diesem Texte allerdings wimmelt, haben sorgfältige Beachtung gefunden. Vor allem

[1] Abel übersetzt es allerdings überall mit dem Plural; aber dagegen spricht zum Teil der Zusammenhang. Was soll denn das heißen: ‚in den Eiern fand ich eine tote Ratte‘ (51. 52)? Wenn darauf (52. 53) das Verb mit dem Pluralzeichen folgt, so kann sich das auf Ratte und Ei beziehen oder wie das ja auch in unserem Text häufiger vorkommt, auf einen wirklichen Singular.

dankenswert ist die Übersicht über die verschiedenen Ausprägungen arabischer Verben im Nubischen S. 47ff. Manches bleibt unerklärt. Hie und da mag noch der Einfluß des Verbalsubstantivs (wie bei *galte*) angenommen werden, z. B. bei *šukre*. *Dōfe* von ar. *dâ'if* (lies *ḍâ'if*) ist wegen der Verdunklung des *ā* die nach emphatischen Konsonanten einzutreten pflegt, nicht ,auffällig' (nach *q* wird ja *a* zu *o* in *gorfe* von ar. *qaraf*). Noch weniger *tīhe* zu *tâh, jetûh*, da das Arabische auch *tâh, jetîh* besitzt. Woher stammt das *j* in *gābilje* zu ar. *qâbil* (R. hat *gábel*, L. *gabile*, A. [K] *gablē*)? — S. 22 bemerkt Abel: ,*ásaba* ist „Witwe, geschiedene Frau", nicht „Jungfrau" wie ar. *azaba'* (so auch im Wtb.; lies *'azaba*); ar. *'azaba* ist allerdings ,Unvermählte', aber äg.-ar.' *âzba* ,Witwe, geschiedene Frau'.

Unter den Auslassungen über Syntaktisches hebe ich diejenigen heraus die sich auf die Unterdrückung des Objektzeichens neben *-gōn* ,und' beziehen S. 11f. 14f. Ich hatte auf diese Erscheinung in den K-*Evangelien* ganz im allgemeinen hingewiesen (*hier* 1912, 100). Abel stellt zunächst die Bedingungen fest unter denen sie in seinem Texte stattfindet, und bis zu einem gewissen Punkte stimmen hier wohl alle Mdd. überein; die Abweichungen bleiben zu untersuchen. Die ,Erklärung aus einer haplologischen Vereinfachung' (besser ,aus Haplologie') bedürfte einer festeren Begründung; Abel sieht das selbst ein, namentlich daß die Folge *-ga-gōn* statt der gebräuchlichen *gōn-ga* zu erklären wäre (vgl. [K] *lufergon Jh* 21, 6 für *lufe-rgi-gon*).

Einzelne Stellen geben zu mehrfachen, eine sogar zu sehr weitgehenden Erörterungen Anlaß.

23. *wildi-nâni geraḭa-ltôni kír-oni* dann kam der Junge von der Schule. Abel sagt: ,*wildi-nâni* scheint Genetiv zu sein, es könnte dann nur von *gerá̧a* abhängen'. Es ist jedenfalls Genetiv und kann nur vom Verb, von *kír-oni* abhängen. In diesem liegt die Schwierigkeit, wir erwarteten *kissīn-na*; vgl. 17: *taf-fāb-nâni* ... *eskalē-ltôni kis-sīn-áhara* als sein Vater vom Wasserrad kam. Es befremdet daß Abel über diesen Genetiv gar nichts bemerkt, bei einem entsprechenden Genetiv in 22 — wovon S. 470 die Rede sein wird — auf die Spur des Richtigen kommt und doch bei dem in 23 an

die Möglichkeit denkt, *-nâni* solle den Nominativ hervorheben oder zur Verknüpfung der Sätze dienen. Dieses Verkennen rührt von einem allgemeineren Verkennen her. Es ist nämlich das Verhältnis der Unterordnung zur Beiordnung nicht scharf genug erfaßt worden, und ich halte es deshalb für angezeigt mich über diesen wichtigen Abschnitt der nubischen Syntax ausführlicher zu ergehen. Soll den für ein Substantiv bestimmten Rahmen ein Verb ausfüllen, so kann dieses, in den verschiedensten Sprachen und auch in der unsrigen, entweder die Gestalt eines Substantivs annehmen (ich wünsche deine Rückkehr; seit deiner Rückkehr) oder seine eigene behalten, Verbum finitum bleiben — dann entstehen Subjekt-, Objekt-, Attribut-, Adverbsätze (ich wünsche, du kehrtest zurück; daß du zurückkehrst; seit du zurückgekehrt bist). Hierbei gewinnt es für uns den Anschein als ob sich der Rahmen verändere; an Stelle von Präpositionen, (oder Postpositionen), auch Demonstrativen nehmen wir Konjunktionen wahr. Das Nubische kennt beide Verfahren; besonders aber wird das letztere, gewiß das ursprüngliche, in größter Ausdehnung angewendet. So finden wir in den K-*Evangelien* das Verbum finitum vor einfachen Postpositionen, hauptsächlich vor dem Objektzeichen *-gi*, z. B. *ekki awtirrin-gi* (was willst du) daß ich dir tue? *nallin-gi* daß ich sehe (will ich) *Lk* 18, 40, *aijirmendan-gad* weil sie nicht kennen *Jh* 15, 21. Sehr häufig ferner vor zusammengesetzten Postpositionen, wenigstens solchen zeitlicher Bedeutung, z. B. *salirun-na wattigi* wenn ihr betet *Mk* 11, 25, *imbellan-na kello* wann sie auferstehen *Mk* 12, 25, *nalmendan-n owollo* bevor sie nicht sehen *Mk* 9, 1.[1] Aber diese Sätze unterscheiden sich wesentlich

[1] Auch *bokon* ‚bis‘ gehört zu diesen zusammengesetzten Postpositionen im KD (s. R. § 378, z. B. *Massaua-n bókon* bis M.); aber in den K-*Evangelien* finden wir keine Formen in denen sich das Genetivzeichen nachweisen ließe. Für *bellun bokon*, *tan bokon* usw. erwarteten wir *bellun-na b.*, *tan-na b.*; anderswo, aber nicht hier, ist Verschmelzung des genetivischen *-n* mit dem *-n* der Verbalform anzunehmen. Vgl. (D) *widderi bókkon* bis ich zurückkomme A. 138 § 89. Auch (K) *kitisan āgar* für *kitisan-nān āgar* R. § 433 Anm. — Ich mache hier, ohne das weiter erörtern zu können, auf das verschiedene Verhalten der nahe verwandten Mundarten K und D aufmerksam; im K endigen manche Verbalformen auf den Nasal, im D ohne ihn, im K herrscht als Genetivzeichen *-na*, im D *-n*.

von den andern; die Postposition besteht hier aus einem Substantiv das selbst mit einer Postposition versehen ist (*watti-gi* zur Zeit usw.) und dem das Genetivzeichen vorausgeht. Sie bilden demnach nur eine Unterabteilung solcher Sätze in denen ein Verbum finitum ein Substantiv bestimmt, die also unsern Relativsätzen entsprechen. Hier verfügt das Nubische wiederum über zwei Ausdrucksweisen. Die gewiß ältere und vielen Sprachen vertraute besteht in der unverbundenen Nachsetzung des Verbum finitum: das Mädchen [das] ich sehe — ich sah: (D) *burū ai nálli — ai nálsi* R. 294, 2. 3., (K) *buru ai nallin — ai nalsin* A. 166 § 129. Sie pflegt nicht statt zu haben wenn das zu bestimmende Substantiv das Subjekt des Relativssatzes bildet, weil dann die Unterordnung von der Beiordnung formal nicht verschieden wäre: das Mädchen [das] ißt; es tritt vielmehr das Partizip ein: (M) *buru kabi*, (K) *buru kalil*. Im indeterminierten Relativsatz aber tritt nach A. 133 § 85 Anm., wie im Arabischen, das Verbum finitum ein: (M) *id āg kabin*, (D) *ogiǵ āg kalin* ein Mann welcher ißt. So gibt R. 284, 4. 5 neben *ā-nīl, ā-nīlī* wer trinkt, Leute welche trinken, auch *ā-nīn, ā-nīran* an (für das K, nicht für das D). Das Verbum finitum kann aber auch vorausgestellt werden; dann wird ihm das Genetivzeichen angefügt: (K) *ai nallinān — ai nalsinān buru* A. 166 (*-in-ān, -i-nān*? sollte nicht *-in-nān* das Richtige sein?), (D) *ai tem-burug sōrki išintirsi-n basīr* (= *basīr .... išintirsi*) der Tischler dessen Tochter ich einen Brief sandte A. 131. Dasselbe Verhältnis wie zwischen solchen nubischen Verbalformen mit dem Genetivzeichen und den Genetiven von Substantiven, z. B. (FM) *nōg-in*, (KD) *kā-n(a) buru* ‚das Mädchen des Hauses' nehmen wir im Baskischen wahr, z. B. *dakust-an* (oder *ikusten dud-an*) *neskatša* das Mädchen das ich sehe, *resuscitatu nadi-n ondoan* nachdem ich auferstanden sein werde: *etchea-r-en neskatša* das Mädchen des Hauses. Auch dem Kuschitischen ist das Verbum finitum im Genetiv nicht fremd; so steht bilin *-r maṭán* ‚Ursache, von wegen' (*-r* ist Genetivendung) im Sinne von ‚damit', z. B. *lawíja-r maṭán* damit ich erbe (Reinisch *Die Bilīn-Sprache* 42 f. § 82). Hier dürfen die semitischen Genetivsätze nicht

mit Schweigen übergangen werden. Warum BROCKELMANN Vgl. Gr. II, 554 von ihnen, den ,wirklichen' Genetivsätzen[1] solche Sätze trennt wie ass. *awāt iqbū* ,das Wort [das] er sprach', ist mir nicht klar, der allerdings diese Dinge nur aus sehr weiter Ferne betrachten kann. Der Status constructus verbürgt doch, wie mir scheint, die genetivische Beziehung, und diese läßt sich ja auch, während BROCKELMANN von einer ,unvollziehbaren Vorstellung' spricht, durch eine Übersetzung wie ,das Wort deines Gesagthabens' deutlich machen. So gebe ich (K) *ai nallin-ān buru* wieder mit: ,meines Sehens Mädchen', womit sich buchstäblich deckt auch das gleichbedeutende (M) *ai̯-īn nale-n burū* (A. 166); *nale* ist Verbalsubstantiv wie *nalar, nalīd*. In derselben Mundart M kann der Infinitiv ohne Änderung des Sinnes auch nachstehen; aber dann fehlt das Genetivzeichen: *buru ai̯-īn nale* Mädchen mein Sehen. Doch dürfen wir dabei nicht an unsere ,Apposition' denken und etwa auf ,meine Liebe', ,meine Hoffnung' für ,Gegenstand meiner L., H.' verweisen; *nale* ist rein attributiv, was sich wohl auch in dem *-i* verrät mit dem es in der Regel versehen ist: *nalĕ-i*; ebenso wie das auch bei den Aoristformen der Fall ist: *burū ai̯-īn nassi-i* oder *nassīn-i* (s. unten S. 470) das Mädchen das ich sah. Dieses *-i* macht, obwohl es nicht als Nominativzeichen zu betrachten, jeder andern Postposition Platz: Nom. *buru ai̯-īn nale-i*, Akk. *buru ai̯-īn nalĕ́k-ka.*[2] Aus allen diesen Einzel-

---

[1] BROCKELMANN behandelt die Genetivsätze II, 532 ff., aber ohne eine Begriffsbestimmung von ihnen voranzuschicken. R. setzt uns über die nubischen Genetivsätze § 432 f. mit kurzen Worten ins klare; doch sind unter seinen Belegen zwei auszuschalten, weil das Genetivzeichen nicht zu dem Verb dem es angefügt ist, gehört, sondern zu dem Substantiv das dieses Verb regiert: *goróndi hardál-ta āhhārton-nāne ówin súnti* dem Stier (der) den Pflug zog, sein Huf, *ábli-hissēn dīja-fīon-nāne náwa* dem Fuchse (der) gestorben ist, sein Fell.

[2] ABEL handelt über diese ,sehr eigenartige Konstruktion' S. 67 f. Er durfte aber nicht behaupten daß wenn das Substantiv auf das sich der Infinitiv bezieht, im Plural steht, auch von diesem der Plural gebildet werde. Er begeht ein ähnliches Versehen wie das in der vorherg. Anm. erwähnte, denn in *oggí-rī* . . . *firgis-sīn-gû-* und *oggí-rī* . . . *firgék-kû-* gehört das *-gū* zu *oggí-rī*; das Bemerkenswerte besteht in der Doppelsetzung des Pluralzeichens (vgl. oben S. 462 *urti-gu-rī*). — Nebenbei gesagt, kann *ai̯gbe* 127 nicht ,gefallen' bedeuten, sondern nur ,Gefallen

zeichnungen gewinnen wir durch ein paar verbindende und ergänzende Züge ein klares Gesamtbild. Das nominale Attribut hat im Nubischen nicht, wie in der Mehrzahl der Sprachen, immer die gleiche Stellung; als Genetiv eines Substantivs steht es voran, als Adjektiv steht es nach (wird der Genetiv nachgesetzt, so wird er adjektiviert). Übernimmt nun ein Verb die Rolle des Attributs, so steht es, falls es Verb bleibt, nach (das Mädchen [das] ich sehe); falls es seine Gestalt ändert, steht es entweder voran — als Verbalsubstantiv im Genetiv (meines Sehens Mädchen), oder es steht nach — als Verbaladjektiv (das Mädchen [das] essende). Zwischen diesen mannigfachen gleichsinnigen Ausdrucksweisen finden Ausgleiche statt: das anfänglich voranstehende Attribut tritt nach, indem es das Genetivzeichen verliert (das Mädchen mein Sehen), das anfänglich nachstehende tritt vor, indem es das Genetivzeichen annimmt (α. ich sehe, davon das Mädchen, β. essend, davon das Mädchen[1]). Ich muß nun aber betonen daß ich hier das Wort ‚Genetivzeichen' im allgemeinsten Sinne brauche (*R. Basque* 1912, 280 habe ich statt dessen in ganz unverbindlicher Weise von einem ‚Ausdruck einer Unterordnung' gesprochen) und nicht ohne weiteres an seine Übersetzbarkeit denke; wird doch auch z. B. das franz. *la ville de Paris* einem Deutschen kaum als ‚die Stadt von Paris' näher gerückt. Die mannigfaltigen Attributdarstellungen haben einander nun nicht bloß im

finden' = ar. أعجب sich verwundern und freuen über Akk. (Wahrmund); vgl. (KD) *aǵabē* zufrieden sein (R.).

[1] Diese Verbindung kommt (im K), so viel ich sehe, nur mit dem Regens *tirti* (Herr) oder *zol*, *ogiǵ* (Mensch). vor, indem dieses unserem *derjenige (welcher)* entspricht, also gleichsam nur einen festen Halter zur Anknüpfung des Partizips bildet. Von der Erklärung die ich *hier* 1912, 114f. dafür gab, unterscheidet sich die jetzige im Grunde nicht; ich habe sie nur in eine allgemeinere Formel gekleidet. Der ursprüngliche Sinn von *tirti* usw. ist dabei so verblaßt daß es sich sogar an Pronomina heftet; *in-in tirti* (buchst. ‚dieses Herr') *Mt* 24, 13 ist nichts anderes als *in* (dieser; vgl. *Mt* 10, 22) und *ni-na zol* (buchst. ‚wessen Mensch?'). *Mt* 12, 11 als *ni* (wer?). — Bei dieser Gelegenheit möchte ich *tirti* Herr mit teda *dirdē* ‚Herr, Häuptling' vergleichen; die Zusammenstellung der kürzeren Form *tir* mit arm. *tēr* (*hier* 1912, 104 Anm.) ist schon deshalb weniger wahrscheinlich weil sie doch wohl die verkürzte ist.

Rahmen, sondern auch im Kerne beeinflußt, anscheinend sogar über die mundartlichen Grenzen hinüber (doch lag wohl Getrenntes früher nahe nebeneinander). Das Verbum finitum hat sich dem Infinitiv angenähert, durch Fallenlassen der Personal- und zum Teil der Temporalunterschiede; es sind Mittelformen, Pseudo-infinitive entstanden. Dabei half die Gleichheit zwischen dem genetivischen *-n* und demjenigen *-n* mit das so viele Verbalformen beschließt und doch wiederum im allgemeinen unfest ist. Wie ich schon oben S. 464 Anm. angedeutet habe, ist im D: *nalli-n* ‚der ich sehe', im K: *nallin* ‚ich sehe', und in allen Mdd.: *nal-in* ‚er sieht', aber dieses kann auch in gewissen Fällen für *nalin-n* stehen (wie im Baskischen das relative *-n* regelmäßig mit dem *-n* des Imperfekts verschmilzt). L. 143f. weist darauf hin daß statt *-e-n* (Genetiv des Infinitivs) sich nicht selten *-in*, also anscheinend die Endung der 3. S. Präs. findet und zwar regelmäßig vor *-tān(i)* indem, während; worüber das Nähere bei ihm 162f. R. § 276 stellt einfach den Gebrauch der 3. S. vor *-tān* im FM fest (und ebenso § 277 vor *-gōn* in allen vier Mdd.). Wenn nun beiden zufolge auch im Aorist die Vertretung aller Personen durch die 3. S. stattfindet, so reicht dafür die L.sche Auffassung nicht aus; der Aorist ist vielmehr der Analogie des Präsens gefolgt. Wie ferner im FM die 3. Pl. Praes. die Gestalt eines Genetivs der 3. S. hat (*nalin-nan*: *nalin*), so scheint dies die Verwendung dieser Form für alle Personen im abhängigen Satz, kurz gesagt als Infinitiv zu erklären; Bedingung ist daß das Subjekt nicht wechselt. Auch das KD braucht die 3. Pl. Praes. in ganz gleichem Sinne, wohl unter dem Einfluß der andern Hauptmundart, da hier die 3. Pl. von der 3. S. durch das *r* sich scharf unterscheidet (*-ran*: *-innan*). Umgekehrt scheint für den ‚Infinitiv' des Aoristes im FM diejenige Formenreihe zur Grundlage gedient zu haben welche noch im KD besteht. Hier würden sich zunächst die Singularformen *-si* (*-sim*), *-sum*, *-sum* auf *-sim*, die Pluralformen *-su* (*-sun*), *-su* (*-sun*), *-san* auf *-san* gereinigt haben; A. 165 § 129 gibt allerdings nur für den Sing. eine einheitliche Form an und zwar *-si*, aber die Beispiele aus dem K 166 und ebenso die aus dem D 129ff. bieten statt dessen *-sin*, dessen *-n* A. wahr

scheinlich für das genetivische gehalten hat. Wie im Praesens wird dann die 3. Pl. — bei Gleichheit des Subjekts — wenigstens mit dem Objektzeichen zur Vertretung der andern Personen gelangt sein; so (KD) *zumarkikirsán-gi*, (FM) *zimarkíssan-gá* (ich fürchte) beleidigt zu haben R. § 279, c. Im FM hat sonst *-sin* über *-san* den Sieg davongetragen, ist Alleinherrscher geworden. Hierbei darf aber eine Schwierigkeit nicht übersehen werden; das *i* ist hier lang, im KD kurz. Obwohl ich das nicht zu erklären weiß, scheint es mir doch unmöglich (M) *ajīn nassīn* und (K) *ai nalsin* den ich sah A. 166, (M) *dīsīn-ga* und (K) *disin-gi* (ich hörte) daß er gestorben ist A. 175, (M) *nogsīn-na* und (K) *nogsin-dĕ* weil er gegangen ist A. 169 usw. voneinander zu trennen. L. 144 äußert sich zwar über das *-n* von *-sīn*, das ihm zufolge ein allgemeines Kennzeichen des Infinitivs, im Präsens nur verdunkelt ist[1], aber nicht über das *-ī-* (zum Inf. Präs. *-en* war doch ein Inf. Aor. *-sen* zu erwarten). — Wie nun in unsern Sprachen der Infinitiv seine Zwitternatur durch die bald verbale, bald substantivische Konstruktion verrät, so auch im Nubischen. Das Objekt zwar wird immer mit dem Objektzeichen *-ga*, *-gi* versehen, sogar beim deutlichen Verbalsubstantiv, z. B. (K) *birigsum tek-ki berar-ki* er wollte ihn tödten (eig. [das] ihn Töten) *Mk* 6, 19. Das Subjekt pflegt beim Verbalsubstantiv im Genetiv, beim Verbum finitum des abhängigen Satzes im Nominativ dargestellt zu werden; bei den zuletzt besprochenen Mittelformen aber besteht ein starkes Schwanken: FM zieht den Genetiv vor, KD den Nominativ, z. B.:

(M) *Iūhannā-n hūntakkosīn-nā*, (K) *Hana artakkossin-n aharro* nachdem Johannes in Haft gesetzt worden war *Mk* 1, 14

(M) *id ir-īn taddan kissīn*, (D) *ogiǵ er tekkonon tāsin* der Mann mit dem du kamst A. 132

(M) *urū-n dīsīn-ga ukkis*, (D) *oru disin-gi giǵírkori* ich hörte daß der König gestorben sei A. 175.

---

[1] Auch Reinisch *Die Stellung des Nuba* 24 § 30 erkennt im Inf. Präs. ‚das Suffix *-e*, *-i*, vollständiger *-en*, *-in* lautend'. Aber wie läßt sich dann der Schwund des *n* in *īgatire-ī*, *dumme-ī* (L. 142) erklären?

Zuweilen steht auch im FM der Nominativ, so:

Iesu ingā nassīn kēl-lā als Jesus dies sah *Mk* 10, 14

Mūsē nōrka āga-báññisin kítta (*āb-báññisin ģebelga*) den Berg auf dem Moses mit dem Herrn gesprochen hat R. 261, 4.

Aber anderseits — und damit sind wir beim Schlußpunkt angelangt — zeigt sich im FM der Genetiv nicht selten beim Verbum finitum im Relativ- und Adverbsatz, z. B.:

burū áj-in nássi-i das Mädchen das ich sah
burū ír-in nássin-i das Mädchen das du sahst } R. 294, 2 ff.
burū ū-in nássu-i das Mädchen das wir sahen

u-in koñ únniga nammúnnu-n nahārka an dem Tage an dem wir euer Gesicht nicht sehen R. 197, 9f.

ír-in nog-kānī wenn du weggehst R. 201, 18f.

Weiter zunächst bei ABEL:

wild-in-káb-ģ-a dīį-ō-káni wenn der Junge ißt und stirbt 22

wíld-in ūdí-kani wenn der Junge anzöge 58.

Und dazu führt er selbst S. 27f. drei weitere Belege (darunter R. 232, 2) aus F-Texten für den Genetiv im Bedingungssatz an. Er weist auf ‚drei, allerdings sämtlich recht problematische Möglichkeiten' der Erklärung hin; die zweite, die einer Kontamination (z. B. von *tar ki-káni* wenn er kommt, und *tar-īn kis-sīn-áhara* nachdem er gekommen war) entspricht im wesentlichen der von mir gegebenen. Wenn er nun für den an die Spitze meiner jetzigen Ausführung gestellten Satz *wildi-nâni* . . . . *kír-oni* nicht einmal an diese Möglichkeiten denkt, so rührt das daher daß er ihn als beigeordneten statt als untergeordneten faßt. Es ist abzuteilen *kir-on-i* als er kam; R. § 442: ‚Häufig wird in allen Dialekten an die Suffixe des Verbs im Nebensatze nur ein *í* angefügt; z. B. . . . . . *ābo aña-fīsin-í ai kudūd amēs* (FM) als mein Vater noch lebte, da war ich noch sehr jung.' Dieses *i* ist dasselbe *i* welches dem Verbum finitum in Relativsätzen angefügt wird (s. oben S. 466); wenn L. 194 meint (F) *nalsīn-ī* ‚den du verflucht hast' sei streng genommen *nalsīn-nī* zu schreiben, da hier eine Genetivendung vorliege, so irrt

er, wenngleich dieses *i* in der Endung des nachgesetzten Genetivs *-ni* enthalten ist.

56. *fa-ǵān-ara-tē-r-* ich werde für ihn kaufen. Abel sagt: ‚Die normale Form wäre *fa-ǵāna-tē-r*, für das eingeschobene *-ar-* wüßte ich keine Analogie.‘ Er frägt ob *-ara-* etwa aus *-ada-* dissimiliert sei, indem er auf *ǵān-ad-āga-tê-ri* 69 verweist. In welchem Sinne er *ǵān-ade* von ‚*ǵān-ede* wie L.‘ trennt, weiß ich nicht; das *-ad-* ist in der Tat nichts anderes als *-ed-* (vgl. *irń-ad-āge* 39. 40. 99 = *irń-ed-āge* 45; *us-kir-ed-āge* 61). Nun bedeutet *ede* ‚nehmen‘, und *ǵān-ede* ‚handelnd nehmen‘ d. i. ‚kaufen‘ bildet den Gegensatz zu *ǵān-ose* ‚verkaufen‘. Im FM wird im erstern Sinn auch *ǵānna-dumme* gesagt (*dumme* nehmen), dem im KD *ǵān are* (*are* nehmen) entspricht. Man hat also die Wahl ob man den Übergang des *d* zu *r* oder den Übertritt einer fremden Form annehmbarer findet.

79. *oddir-êje fī-ōs ferš-in-kóḱi-la* als Kranke [sprach sie] schlafe auf dem Bett. *Oddir-êje* ist vielmehr zu übersetzen: ‚ich bin krank‘ sagend; *oddir* ist hier nicht das Adjektiv ‚krank‘, wie das Wtb. angibt (und warum *óddir-i*?), sondern die 1. S. Präs. von dem ebenfalls gebuchten Verb *odde* ‚krank sein‘, wovon das Partizip (KD) *oddil*, (FM) *oddi* (auch *oddir*, vor Vokal) lautet. Ganz so lesen wir bei R. 202, 16 (F) *oddir-ēi-fījóson* ‚ich bin krank‘ sagend, d. h. indem er sich krank stellte, legte er sich hin.[1] Und daß in einer solchen Verbindung der eigentlich ‚sagend‘ bedeutende Ausdruck ganz verdunkelt ist, sehen wir aus einer andern Stelle bei R. 210, 15: (F) *fījóson dījafīr-ēja* er legte sich hin, ‚ich bin todt‘ sagend, d. h. sich todt stellend. Abel betrachtet als das Subjekt von *êje* die Person die die ganze Rede (76—81) spricht, es ist aber die angeredete Person. — *Fī-ōs* ist nicht: schlafe, sondern: liege, lege dich. Das Wtb. hat *fīe* ‚schlafen‘ als ein von *fīe* ‚sein‘ verschiedenes Verb; aber wenn ‚sich befinden‘ durch *fīe*, *tīge* oder (KD) *tēge*, (nur KD)

[1] Gleich darauf 203, 1 f.: *sultān ūni óddin-ēja nak-kawámin* wenn sie ‚unser Sultan ist krank‘ sagend ihn besuchten; das Subjekt wechselt, die Vorstellung von dem Nichtvorhandensein der Krankheit liegt aber auch hier in dem *ēja*, nur handelt es sich nicht mehr um ein ‚Sich-stellen‘, sondern um ein ‚Vermeinen‘.

tēbe ausgedrückt wird, so sind die besondern Bedeutungen dieser Verben: liegen, sitzen, stehen. Wir haben im FM nicht nur die Verbindung: *nēra-fīe* schlafend sich befinden, sondern auch die: *fīja-nēre* liegend schlafen. Die Unterscheidung die ABEL S. 52 gibt, ist daher nicht ganz richtig: ‚*nēre* ist „schlafen", *fī-ōse* „zum Schlafen sich legen, im Einschlafen sein, einschlafen" (im Wtb. ist nur das letzte angegeben). *Fī(ōs)e* schließt keineswegs ein ‚Schlafen' in sich und pflegt mit einer Ortsangabe verbunden zu sein; vgl. z. B. R. 219, 3f. (F) *nōg tánin tūlá fījóson hamsīn nahārka* in ihrem Hause hielt sie sich fünfzig Tage auf.

111. *sara-mallêj nadīf-áña dáff-on* (das Pferd) vernichtete alle Blumen vollständig. ABEL zweifelt nur an der Herkunft des Verbs *daffe* ‚vernichten' aus dem Arabischen (ذفّ rasch töten), nicht an seiner Bedeutung. Nun kann aber *daffon* doch deshalb nicht so viel sein wie: ‚es vernichtete', weil dazu gehören würde der Akkusativ *sárā mallék-ka*. Das Pluralzeichen am Verb ist nicht notwendig (vgl. z. B. *kumbū-n-gíšir mallék-ka détt-a* alle Eierschalen sammelnd 78; aber gleich darauf *gammi-kák-k-a* sie zusammentuend und 80 wiederum *kašu-kík-kani* im Sing., statt *-kauwâmini*, wenn sie knistern). *Mallêj* braucht keinerlei Bedenken zu erregen; vgl. z. B. (F) *mallēi Mk* 4, 22 (ABEL hat im Wtb. gegenüber dem *mallē* von R. L. A.: *malle*; aber es ist unbelegt und läßt sich aus *mallék-ka* gegenüber dem *mallē-ka* der andern nicht entnehmen). *Daffon* muß bedeuten: ‚es ging zu Grunde', und so geben R. L. A. in der Tat für (FM) *daf(fe)*, (KD) *dab(be)* an: ‚verschwinden, vergehen, untergehen, verlorengehen'. Das Wort ist nicht arabischen Ursprungs. Wenn HASSAN *daffe* mit ‚weggehen' übersetzte, so mußte ABEL ihm und nicht den beiden andern Gewährsmännern Glauben schenken. Die Erklärung von *nadīf-añe* ist richtig, aber auch allzu zaghaft ausgesprochen; es brauchte nur auf das von R. unter *nadīf* Gesagte verwiesen zu werden.

170. *fāris-ī-nâni gasâl-la el-kum-mūn-ô-ga tanni-l-f-el-mun-ôni, ǵû-oįje!* in den Gazellen der Erfahrenen fanden wir nichts, (da) werden wir auch in seiner nichts finden; geh! Ich denke, es wird

eher — ohne wesentliche Sinnesverschiedenheit — zu übersetzen sein: was wir in den Gazellen der Erfahrenen nicht gefunden haben, das werden wir in seiner nicht finden; gehen wir! ‚Nichts' würde doch durch *úrti-wē* wiedergegeben sein, wie es 168 neben *fak-kum-mūn-ínni* steht. Die Form *elkummūnô-* vermag ich freilich auch nicht zu erklären. Wegen *ǵûoịje* verweise ich auf (F) *fa-ǵūroiā* gehen wir *Mk* 1, 38; wenn *r* sich so oft als ‚Hiatustilger' findet, muß es in gewissen Fällen zwischen Vokalen geschwunden sein.

H. Schuchardt.

Kleine Mitteilungen.

Verhüllung der jungen Ehefrau vor dem Schwiegervater. — WINTERNITZ in seinem Artikel ‚die Verschleierung der jungen Ehefrau im Lalitavistara' (in dieser Ztschr. XXVI, 237) findet es mit Recht auffällig, daß sich von dieser dem Ethnologen wohlbekannten Sitte in der brahmanischen Literatur keinerlei Erwähnung findet, wohl aber in der buddhistischen Literatur und in Berichten aus dem heutigen Penjāb. Beim Lesen seines Artikels fiel mir eine Stelle aus dem Aitaraya-Brāhmaṇa ein, die mir allerdings in diesen Zusammenhang zu gehören scheint, wenn auch der erwähnten Sitte darin nur beiläufig gedacht wird, so daß die Stelle in der Tat leicht zu übersehen war. Bei dem Interesse, das diese Sitte für den Ethnologen immerhin besitzt, ist es darum vielleicht nicht überflüssig, in Ergänzung der Ausführungen von WINTERNITZ auf diese Stelle hinzuweisen. Da die Erwähnung, wie gesagt, nur beiläufig ist, gebe ich zum vollen Verständnis den weiteren Zusammenhang.

Indra hat den Drachen Vṛtra besiegt, die Götter haben ihn im Kampfe im Stich gelassen, nur die Maruts sind ihm treu geblieben.

Im Vollgefühl seines Sieges beansprucht er nun die Größe seines Vaters Prajāpati: Ich will das sein, was du bist, ich will groß sein. Prajāpati antwortet: Und was wird aus mir (*atha ko 'ham*)? Eben das, was du jetzt gesagt hast, ist die Antwort. Seitdem führt Prajāpati den Namen Kas (wer?), Indra dagegen heißt nun Mahendra, der große Indra. Die Götter wenden sich nun an seine Lieblingsfrau

Prāsahā, um durch deren Vermittlung trotz ihrer Flucht doch einen Anteil am Somaopfer zu erlangen, was ihnen auch gelingt.

Im Zusammenhang nun mit dieser Erwähnung von Kas und Prāsahā wird ein Siegeszauber mitgeteilt. Wie die vedischen Göttinnen im allgemeinen nur die Energien oder Potenzen (*çakti*) ihrer männlichen Äquivalente sind, wie Indra, der Heerkönig unter den Göttern, das Ebenbild der irdischen Heerkönige, und wie deren *çakti* ihre Armee ist, so gelangte man mit der eigentümlichen symbolistischen Logik, die für die Brāhmaṇa-Epoche charakteristisch ist, dazu, die Armee, und zwar nicht nur in abstracto, sondern jedes einzelne Heer, das eigne wie das feindliche, mit Indras Frau zu identifizieren; cf. auch Taittirīya-Saṁhitā II, 2, 8, 1: *Indrāṇī vai senāyai devatā* ‚Indrāṇī ist die Göttin des Heeres'. Unsere Stelle lautet nun (Ait.-Br. III, 22, 7): *senā vā Indrasya priyā jāyā vāvātā Prāsahā nāma, Ko nāma Prajāpatiḥ çvaçuras. tad yāsya kāme senā jayet, tasyā ardhāt tiṣṭhaṁs tṛṇam ubhayataḥ paricchidyetarāṁ senām abhy asyet: Prāsahe Kas tvā paçyatīti. tad yathaivādaḥ snuṣā çvaçurāl lajjamānā nilīyamānaity, evam eva sā·senā bhajyamānā nilīyamānaiti yatraivaṁ vidvāṁs tṛṇam ubhayataḥ paricchidyetarāṁ senām abhy asyati: Prāsahe Kas tvā paçyatīti.* ‚Indras Lieblingsfrau, Prāsahā mit Namen, ist die Armee, Prajāpati, Kas genannt, ihr Schwiegervater. Darum, welche Armee nach seinem (des Hotṛ) Wunsche siegen soll, in der halben Entfernung von dieser stehend, soll er einen Grashalm an beiden Enden beschneiden und auf das feindliche Heer werfen, mit den Worten: Prāsahā, Kas sieht dich. Alsdann, gerade wie dort (im gewöhnlichen Leben) die Schnur vor dem Schwiegervater sich schamhaft verbirgt, ebenso wird dieses Heer zersprengt (eig. gebrochen) und zerstreut sich, wo ein so Wissender einen Grashalm an beiden Enden beschneidet und auf das feindliche Heer wirft, mit den Worten: Prāsahā, Kas sieht dich.' Dazu Sāyaṇa: *anūcānānām īçānāṁ vā gṛheṣu yuvatiḥ snuṣā çvaçuraṁ dṛṣṭvā tasmāl lajjamānā lajjāṁ prāpnuvatī nilīyamānā vastrāvaguṇṭhanahastādyaṅgasaṁkocena tirohiteva satī yathā gṛhābhyantaram āgacchati | evam eva sā parakīyā senābhimantritatṛṇarūpāstraprakṣepeṇa bhajyamānā*

satī tatra tatrāraṇyaparvatādiṣu nilīyamānā tirohitā satī svakīyaṁ deçam eti: ‚Wie in den Häusern von Studierten oder großen Herren die junge Schwiegertochter, wenn sie den Schwiegervater erblickt, sich vor ihm, Scham empfindend, verbirgt, d. h. durch Zusammenkrümmen des Körpers hinter Gewand, Schleier, Händen u. ä. gleichsam verschwindet und ins Innere des Hauses zurückkehrt, ebenso wird das feindliche Heer durch Werfen eines Geschosses in Gestalt des bezauberten Grashalmes zersprengt, verschwindet da und dort in Wäldern, Bergen usw. und kehrt in sein Land zurück.‘

HAUG übersetzt die betreffenden Worte: just as a daughter-in-law becomes abashed and faints, when seeing her father-in-law (for the first time). In den in Klammern von ihm zugefügten Worten liegt eine Verwässerung, zu der weder Text noch Kommentar, wie die obige wörtliche Übersetzung zeigt, eine Handhabe bieten, und die, für seine Zeit entschuldbar, heute kaum noch einen Fürsprecher finden dürfte. Ich glaube vielmehr, daß man in dieser Brāhmaṇastelle eine Parallele zu der Lalitavistarastelle erblicken dürfte, selbst wenn nicht in beiden zufällig dasselbe Verbum (*pratilīnā-nilīyamānā*) verwendet würde. Und die Stelle liefert so, wie mir scheint, einen gültigen Beweis für die Geltung dieser Sitte in der Zeit des Aitareya auch in brahmanischen Kreisen. Denn der Brauch wird ja hier nicht vorgeschrieben, so daß er bei dem Schweigen der Gṛhyasūtras und Gesetzbücher über diesen Punkt etwa als vereinzelte Velleität angesprochen werden könnte, sondern es wird auf ihn als einen allgemein bekannten hingewiesen, und der Glaube an die Wirksamkeit und der ganze Ursprung des Zaubers beruht auf dieser landläufigen Vorstellung von dem schamhaften und verwirrten Rückzug der Schwiegertochter vor dem Vater ihres Gatten.

Während in der Brāhmaṇastelle nur vom Schwiegervater die Rede ist, erstreckt sich in der etwa ein Jahrtausend jüngeren Lalitavistarastelle die Tabuierung auch auf die Schwiegermutter und den *antarjana*. Man könnte versucht sein, daraus eine Art Entwicklung zu konstruieren und diese für die Frage nach dem Ursprung des Brauches zu verwerten; doch ist zu bedenken, daß im Aitareya

eben nach dem ganzen Kontext nur der Schwiegervater als Parallele zu Prajāpati, dem Vater des Indra, in Betracht kommt. Vielleicht finden sich doch noch andere Stellen in der brahmanischen Literatur, die uns auch über diese Frage Aufschluß erteilen.

Im Anschluß daran mag noch auf ein anderes Zeugnis für das heutige Überleben der Sitte, und zwar in Rajputen-Kreisen, hingewiesen werden: ,Another custom connected with marriage, which students of comparative ethnography will also recognize as a survival of more primitive ideas, may be referred to here. In Rājput families of Tirhut it is considered contrary to etiquette for a young married couple to see each other by day so long as the husband's parents are alive, and in particular they must avoid being seen together by the husband's parents, and must not speak to one another in their presence. It is of course extremely difficult to ascertain how far a rule of this sort is actually observed, but I am assured that young married couples are very careful to avoid infringing it, although as they grow older their solicitude on this point is apt to wear off' (RISLEY, Ethnographie Appendices to the Census of India 1901. Calcutta 1903).

Heidelberg, Oktober 1913.

B. LIEBICH.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1913 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

ADAMOV, ALEKSANDER, Irak arabskij. Bassorskij vilajet v jego prošlom i nastojaščem. — S. Petersburg, 1912.

Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCX. 1913. Rendiconto dell' adunanza solenne del 1° giugno 1913 onorata dalla presenza di sua Maestà il Rè. Vol. II. — Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1913.

AVALON, ARTHUR, Tantra of the great liberation (Mahānirvāna Tantra). A transliteration from the Sanscrit, with introduction and commentary. — London, LUZAC & Co., 1913.

AVALON, ARTHUR and ELLEN, Hymns to the Goddes; translated from the Sanscrit. — London, LUZAC & Co., 1913.

BLUMHARDT, J. F., A supplementary catalogue of Hindi books in the library of the British Museum, acquired during the years 1893—1912. — London, LONGMANS & Co., 1913.

BÜCHNER, VICTOR FRIDERICUS, Merovingica. Dissertatio inauguralis. — Amstelodami apud H. MEULENHOFF, MDCCCCXIII.

CHABOT, J. B., S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam; pars prior. — Corpus scriptorum Christianorum orientalium; scriptores Syri; textus, series quarta, tomus I. — Parisiis, Carolus Poussielgue, MDCCCCXII.

CHARLES JEAN F., Les lettres de Ḫammurapi à Sin-idinnam; transcription, traduction et commentaire, précédées d'une étude sur deux caractères du style Assyro-Babylonien. — Paris, GABALDA, 1913.

CHEIKHO, L., Catalogue raisonné des Mss. historiques de la bibliothèque orientale de l'université St. Joseph. Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth (Syrie), extrait du tome VI, pp. 213 seq., 1913.

CHRISTIAN, VIKTOR, Die Namen der assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen. Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.) 1913. 1. 18. Jahrgang. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.

COHEN, MARCEL, Le parler Arabe des Juifs d'Alger. (Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris. 4°.) — Paris, CHAMPION, 1912.

DEROMPS, MATHILDE, Les vingt-cinq récits du mauvais génie; traduits de l'Hindi. — Paris, PAUL GEUTHNER, 1912.

Deutsche Aksum-Expedition, herausgegeben von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin.

Band I. Reisebericht der Expedition, Topographie und Geschichte Aksums von ENNO LITTMANN unter Mitwirkung von THEODOR V. LÜPKE mit 3 Tafeln und 44 Textabbildungen.

Band II. Ältere Denkmäler Nordabessiniens von DANIEL KRENCKER mit Beiträgen von THEODOR V. LÜPKE und einem Anhang von ROBERT ZAHN. Text mit 439 Abbildungen. Tafeln (separat).

Band III. Profan- und Kultbauten Nordabessiniens aus älterer und neuerer Zeit von THEODOR V. LÜPKE unter Mitwirkung von ENNO LITTMANN und DANIEL KRENCKER mit 11 Tafeln und 281 Textabbildungen.

Band IV. Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften von ENNO LITTMANN mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen. — Berlin, GEORG REIMER, 1913.

Epigraphia Zeylanica, being lithic and other inscriptions of Ceylon. Ed. et transl. by Don Martino de Zilva Wickremasinghe. Vol. II, Part I. Archeological Survey of Ceylon. — London, HENRY FROWDE, 1912.

FELBER, ERWIN. Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Studie zur Geschichte der Rezitation, mit Texten und Übersetzungen von BERNHARD GEIGER. XXIII. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission. Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, 170. Bd., 7. Abh. — Wien, ALFRED HÖLDER, 1912.

FISCHER, LEOPOLD, Die Urkunden im Talmud; zusammengestellt, erklärt und mit den Ausgrabungen verglichen. — Berlin, MAYER & MÜLLER, 1912.

FRANKENBERG, WILHELM, Der Organismus der semitischen Wortbildung. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XXVI. — Gießen, ALFRED TÖPELMANN, 1913.

FRIEDERICI, GEORG, Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße. — Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarckarchipel im Jahre 1908. III. —Wissenschaftliche Beihefte zum deutschen Kolonialblatte. — Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft No. 7. — Berlin, E. S. MITTLER und Sohn, 1913.

GANDZ, SALOMON, Die Muʿallaqa des Imrulqais; übersetzt und erklärt. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, 170. Bd., 4. Abh. — Wien, ALFRED HÖLDER, 1913.

GERINI, G. E., Siam and its productions, arts and manufactures. A descriptive catalogue of the Siamese section at the international exhibition of industry and labour held in Turin April 29 — November 19, 1911, supplemented with historical, technical, commercial, and statistical summaries on each subject; with contributions from several specialist writers, and illustrated

with numerous plates, a specially designed map of Siam in colours, a plan, and a trichromic picture of the Siamese pavilion. English edition, 1912.

GIBB, E. J. W., Memorial Series.

Vol. III, 4: El-Khazrejí's history of the Resúlí Dynasty of Yemen. Text: Part I, ed. by MUḤAMMAD ʿASAL.

Vol. VII, 5: The Tajārib al-Umam or history of Ibn Miskawayh (Abu ʿAli Aḥmad B. Muḥammad), reproduced in facsimile from the Ms. at Constantinople in the Ayā Ṣūfiyya library with a summary and index by LEONE CAETANI.

Vol. XVI, 1: The Taʾríkh-i-Jahán-Gushá of ʿAlá ʾu ʾd-Dín ʿAṭá Malik-i-Juwayní (composed in A. H. 658 = A. D. 1260) Part I, containing the history of Chingíz Khán and his successors, ed. with an introduction, notes and indices from several old Mss. by Mírzá Muḥammad ibn ʿAbduʾl-Wahháb-i-Qazwíní.

Vol. XIX: The governors and judges of Egypt or Kitāb el ʾUmarā (el Wulāh) wa Kitāb el Quḍāh of el Kindī together with an appendix derived mostly from Rafʿ el Iṣr by Ibn Ḥajar ed. by RHUVON GUEST.

Vol. XX: The Kitāb al-Ansāb of ʿAbd al-Karīm ibn Muḥammad al-Samʿānī, reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum add. 23, 355 with an introduction by D. S. MARGOLIOUTH.

— Leyden, E., J. Brill; London, LUZAC & Co., 1912, 1913.

GRANTHA PRADARSANI, A collection of rare and ancient oriental works, 40, 41, 42. Ed. a. publ. by S. P. V. Ranganathasvami Aryavaraguru. At the Arsha Press, Vizagapatam, 1912.

GRAY, LOUIS H., Vāsavadattā, a sanskrit romance by Subandhu, translated, with an introduction and notes. — New-York, Columbia University Press, 1913.

GRÜNFELD, ERNST, Die japanische Auswanderung. Supplement zu den Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. XIV. — Tokyo, 1913.

GUIMET, Annales du Musée —, Bibliothèque d'Études, tome XXIVe, 2e fascicule. EDUARD MEYER, Chronologie Égyptienne, trad. par Alexandre Moret. — Paris, ERNEST LEROUX, 1912.

HAMMER, HEINRICH, Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. — Bonn, KARL GEORGI, 1913.

HANDESS AMSORYA, Monatsschrift für armenische Philologie. — Wien, Mechitaristen. Nr. 1—4, 6—9, 11; 1913.

HARDER, ERNST, Kleine arabische Sprachlehre. Methode Gaspey-Otto Sauer. — Heidelberg, JULIUS GROOS, 1913.

HARPER, ROBERT FRANCIS, Assyrian and Babylonian letters, belonging to the Konyunjik collections of the British Museum, part XII, XIII. — The University of Chicago Press, 1913.

HESTERMANN, P. FERD., Zur ostasiatischen Kunstgeschichte. Sonderabdruck aus ‚Anthropos', Bd. VIII. — Wien, Mechitaristenbuchdruckerei, 1913.

Horae Semiticae No. X. The commentaries of Ishoʿdad of Merv, bishof of Ḥadatha, vol. IV. Acts of Apostles and three Catholic epistles in Syriac and English, ed. et transl. by M. D GIBSON with an introduction by J. Rendel Harris. — Cambridge at the University Press, 1913.

HORTEN, M., Das philosophische System des Schirázi († 1640), übersetzt und erläutert. — Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Heft II. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift ‚der Islam', herausgegeben von C. H. BECKER. — Straßburg, Verlag von KARL J. TRÜBNER, 1913.

HORTEN, M., Die Hauptlehren des Averroes, nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert. — Bonn, A. MARCUS und E. WEBERS Verlag, 1913.

HUART, CL., Histoire des Arabes, tome II, accompagné d'une carte. — Paris, librairie PAUL GEUTHNER, 1913.

JACOB, GEORG, Lāmījat al-ʿArab; das Wüstenlied Schanfaras, des Verbannten. Drei deutsche Nachbildungen (von REUSS, RÜCKERT, JACOB) nebst Einleitung und erklärenden Anmerkungen. — Berlin, MAYER & MÜLLER, 1913.

Journal, American, of Archaeology, second series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly; vol. XVII, 1, 2. — New-York, the Norwood Press, 1912.

Journal Asiatique, Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales, publiée par la Société Asiatique. Onzième série, tome I, 1, 2, 3; II, 1. — Paris, ERNEST LEROUX, 1913.

Journal of the American Oriental Society, ed. by JAMES R. JEWETT and HANNS OERTEL. Vol. XXXII, part 4; vol. XXXIII, part 1, 2. — New-Haven, Connecticut, the American Oriental Society, 1912, 1913.

Journal of the Panjab Historical Society, vol. I, 2. — Calcutta, printed at the Baptist Mission Press and publ. by the Panjab Historical Society, 1912.

Journal, the American, of Philology, ed. by BASIL L. GILDERSLEEVE; vol. XXXIV, 1—3. — Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1913.

Journal, the Museum, Vol. IV, 2. — Philadelphia, University of Pennsylvania, 1913.

KERESTEDJIAN, BEDROS EFFENDI, Quelques matériaux. Dictionnaire étymologique de la langue Turque: I. Étymologie, origine, comparaison de mots. II. Glanures étymologiques de mots français d'origine inconnue ou douteuse. Ed. par Son Neven Haig. — Londres, 1912.

KOCH, HUGO, Katholizismus und Jesuitismus. — München, MARTIN MÖRIKE, 1913.

KOCH, HUGO, Konstantin der Große und das Christentum. — München, MARTIN MÖRICKE, 1913.

LAUFER, BERTHOLD, Dokumente der indischen Kunst. Erstes Heft: Malerei. Das Citralakshana. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt, mit einer Subvention der königl. bayer. Akad. der Wiss. aus der Hardystiftung. — Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1913.

Light of the truth or the Siddhānta Dīpikā and āgamic review. A monthly journal devoted to the study of the Āgamānta or the Śaiva Siddhānta philosophy and mysticism, Indo-Dravidian culture and the organ of the Śaiva Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XIII, 7, 10. — Madras, at the Meykandan Press, 1912.

LINDL, ERNEST, Das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontrakte. Mit einer Zusammenstellung sämtlicher Kontrakte der I. Dynastie von Babylon in Regestenform. Ein Beitrag zur altbabylonischen Kulturgeschichte. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 2. Ergänzungsband. — Paderborn, FERDINAND SCHÖNINGH, 1913.

Al-Machriq, Revue catholique orientale mensuelle. Sciences-lettres-arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joséph. XVI[e] année Nr. 1—10. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1913.

MEILLET, A., Altarmenisches Elementarbuch. Indogermanische Bibliothek, I. Abt., I. Reihe, Band 10. — HEIDELBERG, CARL WINTERS Universitätsbuchhandlung, 1913.

MEMNON, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. v. LICHTENBERG. Bd. VI. 4. — Leipzig, W. KOHLHAMMER, 1913.

MICHA JOSEF BIN GORION, Die Sagen der Juden. Von der Vorzeit. Gesammelt und bearbeitet. — Frankfurt a/M., literarische Anstalt RÜTTEN & LOENING, 1913.

MICHALSKI, STANISŁAW F., Upaniszady. Czhandogja, Kena, Katha, Brihadaranjaka, Iśa, Paramahansa, Kaiwalja, Nrisimha. Z sanskrytu przełożył. Warszawa-Kraków, wydawnictwo Ultima Thule, 1913.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XIV, Teil 2, 3. Tokyo, Druck der Hōbunsha; für Europa im Alleinverlag von Behrend & Co., 1913.

Montgomery, James A., Aramaic incantation texts from Nippur. University of Pennsylvania, the Museum. Publications of the Babylonian section vol. III. — Philadelphia, published by the University Museum, 1913.

Nallino, Carlo Alfonso, L'Arabo parlato in Egitto. Grammatica, dialoghi e raccolta di vocaboli. Seconda edizione, modificata et ampliata. — Milano, Ulrico Hoepli, 1913.

Pollak, Isidor, Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥāk ibn Ḥonain. Herausgegeben und mit einem Glossar der philosophischen Termini versehen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XIII. Band, Nr. 1. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1913.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. XXI, Fasc. 7—12. Vol. XXII. Fasc. 1—6. Roma, Tipografia della Accademia, 1913.

Review, the Calcutta. Number CCLXIX and CCLXX. — The Calcutta General Publishing Company, 1912.

Revue Biblique Internationale, publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle Série. Dixième année, 1913. No. 1—4. — Paris, Lecoffre, 1913.

Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma. Anno V. Vol. V. Fasc. 1; anno VI. Vol. VI. Fasc. 1. — Roma, Presso la Regia Università, 1913.

Salomons, Henriette J. W., The domestic ritual according to the school of Bhāradvāja. Introduction and list of words. — Leyden, E. J. Brill, 1913.

Scher, Addai, Theodorus Bar Kōnī, liber scholiorum, pars posterior. — Corpus scriptorum Christianorum Orientalium; scriptores Syri, textus, series secunda, tomus LXVI. — Lipsiae, O. Harrassowitz, 1912.

Scialhub, Cav. Giuseppe, Grammatica Italo-Araba con i rapporti e le differenze tra l'Arabo letterario e il dialetto Libico. (Manuali Hoepli.) — Milano, Ulrico Hoepli, 1913.

Scott-Moncrieff, Philip David, Paganism and Christianity in Egypt. — Cambridge, at the University Press, 1913.

Seybold, Christian Friedrich, Severus ibn al Muqaffaʿ Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I. 61—767, nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben. — Hamburg, Gräfe, 1912.

THOMPSON, R. CAMPBELL, A new decipherment of the Hittite hieroglyphics. Communicated to the Society of Antiquaries. — Oxford, printed by Horace Hart for the Society of Antiquaries of London, 1913.

Trudy obščestva ruskich orientalistov. No. 1. Elmanovič, S. D., ZAKONY MANU. — S. Petersburg, 1913.

WEIL, GOTTHOLD, Abu'l Barakāt ibn al-Anbārī. Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer; herausgegeben, erklärt und eingeleitet. — Leiden, E. J. BRILL, 1913.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von CARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung. Band III. Heft 2 und 4. — Berlin, DIETRICH REIMER, 1913.